

## Florentino Garcia Martínez, «Las tradiciones sobre Melquisedec en los manuscritos de Qumrán», Vol. 81 (2000) 70-80

Las referencias a la figura de Melquisedec en los manuscritos de Qumrán son tan escasas como lo son en la Biblia hebrea. Melquisedec aparece, por supuesto, en el *Génesis Apócrifo* de la Cueva 1 (1QapGen xxii 12-18), una composición aramea que re-escibe el relato de Gen 14. El origen de esta composición es incierto, pero no hay ningún elemento que permita atribuirle un origen qumránico<sup>1</sup>. Las únicas precisiones que el texto arameo aporta con relación al texto bíblico son la identificación de "Salem" con Jerusalén y la del "Valle del Rey" con Beth ha-Kerem, así como la especificación de que es Abraham quien paga el diezmo a Melquisedec<sup>2</sup>. Probablemente el nombre de Melquisedec aparece dos veces en una composición cuyo origen qumránico me parece cierto, los *Cánticos del Sacrificio del Sábado*<sup>3</sup>, aunque en ambos casos la forma del nombre se halla incompleta y aparece en contextos tan fragmentarios que impiden cualquier identificación cierta. En esta composición, Melquisedec (como en el Salmo 110) es presentado como un ángel; es incluso posible que él sea el único ángel mencionado por su nombre en toda la composición. En todo caso, Melquisedec (si la lectura es cierta) es presentado en los *Cánticos del Sacrificio del Sábado* como un sacerdote: "[Melqui]sedec, sacerdote en la asamb[lea de Dios]" en la reconstrucción de Newson de 4Q401 11,3<sup>4</sup>, y "los jefes de los príncipes de los sacerdocios maravi[llosos de Melqu[isedec]" en nuestra reconstrucción de 11Q17 ii 7<sup>5</sup>. Debido a los azares de conservación, el nombre de Melquisedec no se ha conservado en una serie de manuscritos en los cuales esperaríamos su presencia puesto que tratan de su antagonista, su oponente angélico, Melki-resha' (4Q'Amram, 4Q280 y 4Q286)<sup>6</sup>. Pero sí poseemos un texto de la Cueva 11 (11Q13) en el que Melquisedec es la figura central<sup>7</sup>. Que este texto es un producto de la comunidad de Qumrán me parece cierto<sup>8</sup>. Podemos, pues, emplearlo con confianza como representativo de la comprensión de las tradiciones sobre Melquisedec en la comunidad de Qumrán y como ejemplo de la interpretación de la Biblia practicada en esta comunidad.

El texto es conocido desde 1965, cuando A.S. van der Woude publicó una edición preliminar<sup>9</sup>, y ha sido tan intensivamente estudiado desde entonces que es prácticamente imposible el decir nada nuevo sobre él<sup>10</sup>. Este artículo presentará únicamente dos aspectos del texto que aún no han sido suficientemente resaltados y que, en mi opinión, aportan nuevos elementos al complejo problema de las esperanzas mesiánicas de la comunidad de Qumrán: 1) la ampliación del concepto de una figura redentora en el período escatológico dentro del Judaísmo pre-cristiano con objeto de incluir como agente de salvación una figura no-humana que podemos designar como "mesías"; 2) la identificación del carácter mesiánico de la figura del "mensajero" anunciado por el Profeta Isaías. Pero antes de presentar estos dos puntos es imprescindible describir, aunque sea sumariamente, el contenido del 11Q13.

De este manuscrito, que puede datarse aproximadamente hacia mediados del siglo I a.C.<sup>11</sup> y que tiene un carácter claramente exegético, han sido recuperados 16 fragmentos, agrupados en 11 en la edición oficial de DJD 23. La mayoría de estos fragmentos han sido colocados en dos columnas consecutivas (cols. ii y iii). El texto de la col. ii describe los hechos que ocurrirán "al final de los tiempos"<sup>12</sup>. Puesto que de acuerdo con la comprensión de esta frase en los escritos de la comunidad (que la emplea para designar la fase final de la historia en la que la comunidad está viviendo) ella puede referirse a hechos sucedidos en el pasado, en el presente o en el futuro desde la perspectiva del autor, éste se halla obligado a precisar que los sucesos de los que trata sucederán exactamente "en la primera semana del jubileo que sigue al jubileo noveno", (ii 7) o, como dice a continuación, "al final del jubileo décimo", el último jubileo de la historia humana en el sistema empleado por el autor y que equivale a la última de las setenta semanas de otros sistemas. Estos hechos son descritos por medio de un *peshar* temático sobre la salvación final<sup>13</sup>. En su primera parte el *peshar* está basado en Lev 25 (sobre el año jubilar), Deut 15 (sobre el año de la remisión) y los Sal 7 y 82 (que anuncian el juicio divino). En su segunda parte, el *peshar* cita y explica Is 52 (que proclama la liberación de los cautivos). Todos estos textos bíblicos son interpretados y aplicados a los hechos que sucederán al final de los tiempos, centrando la atención en los actos de redención que librarán a los hijos de la luz del dominio de Belial y de los espíritus de su lote y de los cuales el protagonista es Melquisedec. Aunque el nombre empleado es el de Melquisedec, ni Gen 14 ni el Sal 110 son citados explícitamente en las partes conservadas del documento<sup>14</sup>.

## 1. *Melquisedec como "mesías" celeste*

Todos los textos bíblicos citados en la primera parte del manuscrito son interpretados como refiriéndose a Melquisedec, presentado como una figura claramente celeste, uno de los Myhw<sup>15</sup>. Hablando de él, nuestro texto emplea varias expresiones, como "la heredad de Melquisedec" (ii 5) o "el año de gracia de Melquisedec" (ii 9), que en la Biblia hebrea son aplicadas a Dios mismo<sup>16</sup>, y otras, como "los hombres del lote de Melquisedec" (ii 8) que en los otros escritos qumránicos son aplicadas igualmente a Dios<sup>17</sup>. A la vista del estatuto excelso como figura celeste que nuestro texto confiere a Melquisedec, no es extraño que algunos hayan comprendido al protagonista de 11QMelch como representando una hipóstasis divina<sup>18</sup>, o incluso como una simple designación de la divinidad, uno más de los nombres divinos, "Rey de Justicia"<sup>19</sup>.

Aunque estas especulaciones son interesantes y se apoyan en ciertos elementos presentes en el texto mismo, no parecen poder mantenerse ante la clara afirmación de ii 13: "Y Melquisedec ejecutará la venganza de los juicios de Di[os]", que afirma una distinción neta entre Melquisedec y Dios; ellas quedan igualmente desautorizadas por el claro paralelismo que el texto establece entre la figura de Melquisedec y la de su oponente celeste Belial, así como por la oposición entre los ejércitos angélicos de ambos protagonistas, una oposición que se halla enraizada en la visión dualista del mundo tal y como es expresada en el 'tratado de los dos espíritus' de la *Regla de la Comunidad* (1QS iii-iv).

Si Melquisedec en 11QMelch no es ni Dios ni una hipóstasis divina, sí es ciertamente un personaje celeste y excelso. El texto le atribuye el dominio sobre los ejércitos celestes; él es el jefe de todos los ángeles (los Myl) y de todos los hijos de Dios. Además, él es quien conduce la batalla contra Belial y los espíritus de su lote, y quien ejecuta la venganza divina contra ellos. Melquisedec es descrito con los mismo rasgos con los que la *Regla de la Comunidad* y el *Documento de Damasco* describen al "Príncipe de la luz"<sup>20</sup>, y como un doble del arcángel Miguel, tal y como es descrito en la *Regla de la Guerra*<sup>21</sup>. Esta multiplicidad de designaciones de una misma figura no tiene nada de sorprendente en un contexto qumránico, puesto que la composición conocida como *Visiones de 'Amram'*<sup>22</sup> afirma explícitamente que los dos jefes de los ejércitos celestes tienen tres nombres<sup>23</sup>, y uno de los nombres de quien "domina sobre todas las tinieblas" es el de Melquiresha<sup>24</sup>, antónimo perfecto de Melquisedec<sup>25</sup>.

Aunque descrito como personaje claramente celeste, Melquisedec no es designado "ángel" en los fragmentos conservados<sup>26</sup>. Los orígenes terrestres del personaje no han sido olvidados completamente y las calidades primordiales del Melquisedec de Gen 14 (la realeza) y del Sal 110 (el sacerdocio) han sido conservadas y transferidas al personaje celeste<sup>27</sup>.

La realeza de Melquisedec está implícita en su dominio sobre los otros seres celestes y sobre los hijos de la luz, pero aparece con mayor claridad en sus funciones judiciales. 11QMelch le aplica directamente las primeras palabras del Sal 82: "como está escrito sobre él en los Cánticos de David: Elohim se [al]zará en la asam[blea de Dios], en medio de los dioses juzgará" (ii 9-10). La continuación del Salmo es aplicada a Belial y a su séquito angélico: "Y lo que di[ce: ¿Hasta cuándo] juzgaréis injustamente y guardaréis consideración a los malvados? *Selah* Su interpretación concierne a Belial y a los espíritus de su lote" (ii 11-12). 11QMelch conserva por tanto el marco celeste de la escena judicial del Salmo y en él es Melquisedec quien juzga a los oponentes angélicos que han favorecido la injusticia entre los hombres. Pero en nuestro texto Melquisedec es también quien juzgará a todos los hijos de las tinieblas, puesto que a él le son aplicadas igualmente las palabras del Sal 7: "Y sobre él dice: Sobre ella retorna a las alturas, Dios juzgará a los pueblos" (ii 10-11). Nuestro texto no sólo atribuye a Melquisedec la función judicial que en el texto bíblico era atribuida a Dios mismo, sino que le encomienda igualmente la ejecución de la sentencia: es él quien llevará a cabo la venganza divina (ii 13).

Aunque nuestro texto no dice explícitamente que es Melquisedec quien realiza la expiación "en favor de los hijos de [la luz y de los] hombres del lote del Mel[qui]sedec" (ii 8) puesto que el verbo es empleado en la forma infinitiva (rpk), la interpretación más probable del pasaje es que es él quien es presentado como el Sumo Sacerdote que efectúa los ritos de expiación en el *Yom hakippurim* escatológico<sup>28</sup>. No sólo a causa del transfondo veterotestamentario de la concepción de Melquisedec como sacerdote, y porque esta imagen sacerdotal de Melquisedec está atestiguada en los *Cánticos del Sacrificio Sabático*, sino porque una de las copias del *Apócrifo de Leví* (4Q541 9 i 2)<sup>29</sup> emplea la misma expresión al describir las funciones del equivalente terrestre del Sumo Sacerdote celeste, el "mesías" de Aharón, y porque 4Q266 10 i 12-13<sup>30</sup>, que

permite completar el texto fragmentario de CD xiv 19, contiene exactamente la misma idea y emplea el mismo verbo<sup>31</sup>.

Más importante aún que la función real y sacerdotal es la descripción de la función salvífica de Melquisedec. 11QMelch presenta al protagonista como el agente de la salvación en el período escatológico. Es él el salvador de "los hombres de su lote", y su acción inaugura el año de gracia y el día de la paz eterna. Nuestro texto le aplica las referencias bíblicas del año jubilar y del año de la remisión. El es quien rescata a los cautivos y libera a los hombres de sus iniquidades y del dominio de Belial.

Este conjunto de funciones (juicio final, expiación por los hombres de su heredad, destrucción de los ejércitos de Belial en la batalla escatológica, restauración de la paz eterna, salvación de los elegidos) es precisamente el conjunto de funciones cubierto por el concepto "cristiano" de "mesías". Como señala incisivamente Kobelski: Although no relationship between the Melkizedek of 11QMelch and the Melchizedek of Hebrews 7 can be established beyond their attribution to each of a heavenly character, there are many points of comparison between the figure of Melchizedek on 11QMelch and *Jesus* in Hebrews<sup>32</sup>.

Las semejanzas que Kobelski registra son muchas y variadas, y conciernen tanto a las personas como a las actividades de estas dos figuras redentoras, pero pueden reducirse fácilmente a la idea cristiana del "mesías". 11QMelch nos describe un personaje celeste al que atribuye el mismo conjunto de funciones que el Nuevo Testamento atribuye al Mesías<sup>33</sup>.

Mi razonamiento es muy simple: las funciones básicas que 11QMelch atribuye a Melquisedec son funciones mesiánicas; podemos pues designar al protagonista al que estas funciones son atribuidas como "mesías" a pesar de que el texto no emplee la palabra "ungido". Y puesto que este protagonista es presentado como una figura "celeste", podemos pues caracterizarlo como un "mesías celeste".

La idea de un "mesías celeste" nos es familiar por el Nuevo Testamento, pero parece extraña en un contexto bíblico. En la Biblia hebrea la idea del "mesías" tiene una dimensión puramente humana y se halla indisolublemente unido a la unción con aceite, algo que difícilmente puede realizarse con los seres celeste (los ángeles, por ejemplo, no son nunca objeto de la unción). El carácter puramente humano del "ungido" esperado (o de los "ungidos" cuando se espera la venida de más de un "mesías", como es el caso en Qumrán)<sup>34</sup> es acentuado por el énfasis puesto en el origen davídico del "mesías-rey" y en la unión con el culto sacrificial del Templo de Jerusalén del "mesías-sacerdote". Es cierto que en dos escritos judíos de datación problemática (las *Parábolas de Henoch*<sup>35</sup> y el *Cuarto Libro de Esdras*<sup>36</sup> encontramos, como en el Nuevo Testamento, una figura mesiánica que es más celeste que humana, pero que sin embargo recibe el título de "mesías". Las *Parábolas de Henoch* emplean dos veces el título de "mesías" (junto a los títulos más usuales de "elegido", "justo", o "hijo del hombre") al hablar de una figura que es presentada como pre-existente, transcendente y de origen celeste<sup>37</sup>. De manera semejante, el personaje descrito "como un hombre" en el cap. 13 y presentado como pre-existente, transcendente y de origen celeste en el *Cuarto Libro de Esdras*, es igualmente designado como "mesías" en los caps. 7 y 12<sup>38</sup>. Estos dos escritos, pues, nos atestiguan la misma ampliación del campo semántico de la palabra "mesías" que encontramos dentro del Nuevo Testamento: ambos emplean ese título para designar una figura de carácter celeste con la que asocian imágenes tradicionalmente asociadas con la divinidad. Pero, puesto que la fecha de composición de las *Parábolas de Enoch* es muy discutida<sup>39</sup> y la del *Cuarto Libro de Esdras* es generalmente situada con posterioridad a la destrucción de Jerusalén por Tito en el 70 d.C.<sup>40</sup>, era imposible el excluir el influjo del Nuevo Testamento en el empleo de la palabra "mesías" que ambos escritos hacen para designar a un personaje de origen celeste.

Si mi manera de comprender 11QMelch es aceptable, este texto nos proporciona la prueba de que en el judaísmo pre-cristiano se había desarrollado ya la idea de un agente celeste de la salvación escatológica. En Qumrán, junto al "mesías-rey" descendiente de David y al "mesías-sacerdote" descendiente de Aharón, se esperaba también al final de los tiempos la acción salvadora de un "mesías-celeste". Que la ampliación de la idea de "mesías" para que pudiera incluir una figura celeste se halle atestiguada por vez primera en el caso de Melquisedec no parece accidental. El Melquisedec de Gen 14 era rey y sacerdote, y en cuanto tal un perfecto sujeto de la "unción". Y puesto que el Sal 110 lo presenta como un sacerdote celeste en el contexto del juicio divino, era fácil el desarrollar sus funciones para que incluyeran las funciones tradicionalmente atribuidas al "mesías": aportar la salvación escatológica, destruir los ejércitos de Belial, realizar el juicio final e introducir la era de paz eterna para los elegidos.

## 2. El "mensajero" como "mesías"

El texto bíblico citado en la segunda parte de 11QMelch (ii 15-16) es Is 52,7: "[Qué] bellos son sobre los montes los pie[s] del mensajero que anuncia la paz, del mensajero de bien que anuncia la salvación, [diciendo a Sión: tu Dios [reina.]]". Este texto no es aplicado a Melquisedec, sino que está provisto de la interpretación siguiente:

Su interpretación: "Las montañas" [son] los profeta[s], ellos son [...] para todos [...] Y "el mensajero" e[s] el ungido del espíri[tu], como dijo Da[niel a propósito de él: Hasta un ungido, un príncipe, setenta semanas. Y "el mensajero de] bien que anun[cia la salvación"] es aquel de quien está escrito que [...] para conso[lar a] los [aflicidos]. Su interpretación:] Para [i]nstruirlos en todos los períodos del mun[do] en verdad (ii 17-21)<sup>41</sup>.

El resto de los materiales conservados es demasiado fragmentario como para poder ser utilizado, aunque muy probablemente conserva restos de la interpretación dada tanto de "Sión" como de "tu Dios"<sup>42</sup>.

Esta segunda parte de 11QMelch nos proporciona un perfecto ejemplo del tipo de exégesis practicada en los *pesharim*<sup>43</sup>, en los que el significado del texto bíblico es aplicado a "los últimos tiempos"<sup>44</sup>. La metáfora de Isaías es clara. El Profeta habla de una sola persona, el "mensajero", un mensajero que anuncia la paz y que es también llamado "mensajero de bien", cuyos pies marchan sobre los montes. Pero, como es normal en la exégesis atomística de los *pesharim*, los distintos elementos de la metáfora bíblica son debidamente separados y provistos cada uno de ellos de su propia interpretación, confirmada o no, según el caso, con un texto bíblico al apoyo. En el *peshar* de 11QMech cada uno de estos elementos concierne a un personaje diferente, introducido por el pronombre correspondiente: las montañas son ... y el mensajero es ... y el mensajero de bien es...

La precisión añadida a propósito del "mensajero de bien" como explicación de la aplicación que se le hace de Is 61,2-3, es decir, que es él quien los instruirá en todos los períodos del mundo, permite una identificación relativamente fácil del personaje en cuestión con la figura esperada para el final de los tiempos que los manuscritos designan como "el que enseñará la Torah al final de los tiempos"<sup>45</sup>, el Maestro de Justicia escatológico<sup>46</sup>. En definitiva, la función más característica del Maestro de Justicia (tanto de la figura histórica como de la figura esperada en el futuro escatológico) es la de instruir a los miembros de la comunidad en el significado profundo de la Torah y de los Profetas. El *Peshar de Habacuc* dice de él expresamente que Dios lo ha puesto en medio de la comunidad "para interpretar todas las palabras de sus siervos los Profetas, por cuyo medio ha anunciado Dios todo lo que va a pasar a su pueblo Israel"<sup>47</sup>; gracias a la revelación que el Maestro ha recibido, la comunidad es consciente de estar viviendo en el "último período" de la historia.

La identificación de "las montañas" con los Profetas bíblicos tampoco presenta mayores problemas, a pesar de que la conexión exegética se ha perdido en la laguna del texto. En mi opinión, la interpretación del texto se sitúa en la misma perspectiva que 1QpHab vii 1-5 ofrece a propósito de Hab 2,1-2: "Y dijo Dios a Habacuc que escribiese lo que había de suceder a la última generación, pero el final del período no se lo hizo conocer. Y lo que dice: 'Para que corra el que lo lee'. Su interpretación se refiere al Maestro de Justicia, a quien ha hecho conocer todos los misterios de las palabras de sus siervos los Profetas". Para la comunidad, las palabras de los Profetas (y de la Torah) contienen un doble sentido: una significación accesible a todos y otra misteriosa, que sólo la comunidad conoce gracias a la revelación que el Maestro ha recibido<sup>48</sup>. Si el "mensajero de bien" es quien instruye acerca de los períodos del mundo, "las montañas" sobre las que marcha difícilmente pueden ser otra cosa que los libros de los Profetas en los que el misterio de los períodos del mundo se halla oculto.

Más problemática (y discutida) es la identificación del "mensajero" que en nuestro texto es definido como "el ungido del espíritu" (xwrh xy#\$m, ii 18). Para Milik, se trataría del Maestro de Justicia histórico, el fundador del grupo de Qumrán<sup>49</sup>; pero Milik fusiona en una sola las referencias a los dos "mensajeros" y supone que 11QMelch habría sido compuesto cuando él estaba todavía en vida. Fitzmyer, que fue el primero en proponer la reconstrucción del texto de Daniel adoptada en DJD 23, considera la posibilidad de que este "ungido" pudiera referirse al mesías-real (al que alude Daniel) o al mesías-sacerdotal si es que el "mensajero" debiera identificarse con Melquisedec<sup>50</sup>. Yo no creo que ninguna de estas posibilidades sean convincentes, y que la interpretación del primer editor, que ve en esta figura una referencia al profeta

escatológico esperado en 1QS y 4Q175 es la más convincente<sup>51</sup>. El eco de Is 61,1<sup>52</sup> en nuestro texto es indudable, y obliga prácticamente a comprender la figura en cuestión como una figura profética<sup>53</sup>. Aparentemente el carácter de "mensajero" del esperado profeta escatológico no es un obstáculo para poder designarlo como "ungido".

Si yo no me equivoco completamente en la forma de comprender el texto, el sentido general de la segunda parte de 11QMelch es semejante a la interpretación de Am 5,26-27 que encontramos en CD vii 13–viii 1<sup>54</sup>. En este pasaje, que identifica expresamente "el Kiyyun de la imágenes" con los libros de los Profetas (vii 17), se anuncia la venida de dos figuras mesiánicas: el Intérprete de la Torah (vii 18) y el Príncipe de toda la congregación (vii 20). De manera semejante, nuestro texto interpreta Is 52,7 aplicando "las montañas" a los profetas y anunciando la venida de dos "mensajeros", dos figuras mesiánicas cuya venida se espera al final de los tiempos: el Maestro y el Profeta escatológicos. Lo que es peculiar a nuestro texto, y lo que lo hace especialmente interesante, es que 11QMelch califica expresamente a una de estas dos figuras (el Profeta escatológico) como "ungido", es decir, como "mesías".

Si esta forma de comprender los restos fragmentarios de la segunda parte de 11QMech es correcta y se acepta la identificación de este "ungido del espíritu" con el Profeta escatológico esperado al final de los tiempos, podemos extraer algunas conclusiones interesantes.

11QMelch nos proporcionaría la prueba de que el Profeta, cuya venida se espera junto con la del Mesías de Aharón y del Mesías de Israel en 1QS ix 11, era considerado como una figura "mesiánica", un "profeta mesiánico", a pesar de que no es calificado como "ungido" en el texto en cuestión que limita el empleo de ese término a los "ungidos de Aharón y de Israel".

11QMelch nos proporcionaría la clave para precisar el tipo de "mesías" al que se refiere 4Q521<sup>55</sup>, puesto que se trata de un "ungido" al que también le son aplicadas las palabras de Is 61,1.

Esta interpretación de la segunda parte de 11QMelch nos permitiría resolver una objeción básica a la interpretación que hemos hecho de la primera parte del texto: la ausencia del empleo del término "mesías" al hablar de Melquisedec, impediría el considerarlo como un "mesías celeste". El hecho de que esta segunda parte califique como "mesías" a una figura que en otros textos qumránicos no es calificada como tal, nos mostraría que el empleo o no del título "mesías" no es el único criterio para determinar el carácter mesiánico o no de una función.