

## CORRIENTES ESPIRITUALES EN PALESTINA A LA LUZ DE LOS ROLLOS DEL MAR MUERTO

(Estado actual de los estudios)

Por J. SEVERINO CROATTO, C. M.

Hace ya 17 años (en 1947) que la radio y la prensa difundieron la extraña noticia de un sensacional descubrimiento de antiquísimos manuscritos, en una cueva sita en la valla rocosa que ciñe, al O., el Mar Muerto. Tras los beduinos, convertidos inesperadamente en arqueólogos improvisados, llegaron los especialistas. Desde 1947 hasta 1956 se identificaron 11 grutas que contenían manuscritos, mientras se hacían otros hallazgos en el Wádi Murabba'ât (unos 18 km. al SE. de Belén) y en Hirbet Mird (la antigua Hyrcania). De 1951 a 1956, el P. Roland de Vaux, Director de la "École Biblique et Archéologique" de Jerusalén, y G. Lankester Hardin —entonces Director de Antigüedades de Jordania, exhumaron las ruinas del NO. del Mar Muerto, conocidas en el lenguaje local como *Hirbet Qumrán*. Todo llevaba a pensar que se trataba del centro principal que cobijara a los hombres misteriosos que habían escrito aquellos documentos inestimables, escondidos por ellos mismos en cuevas inaccesibles.

El desierto de Judea y las zonas adyacentes, de clima extremadamente seco, continúan entregando manuscritos, conservados a través de los siglos. Importantes hallazgos a lo largo de la franja israelí del Mar Muerto<sup>1</sup>, y ahora, en 1962-63, al NO. de Jericó<sup>2</sup>, se suman a aquellos cuyo centro es Qumrán. De éstos nos ocuparemos aquí, vista su importancia extraordinaria para la historia de las ideas religiosas de la antigua Palestina<sup>3</sup>.

Los lotes de textos más importantes —por la cantidad o significación— provienen de las cuevas I, IV y XI. Centenares de manuscritos han sido identificados en medio de un fárrago de decenas de miles de fragmentos, pacientemente analizados y reubicados por el equipo internacional de epigrafistas que trabaja en el Museo Arqueológico de Jerusalén (Jordania). Los documentos más extensos de la gruta I fueron publicados por las "American Schools of Oriental Research"

<sup>1</sup> Cfr. los últimos números de *Israel Exploration Journal*, *Biblical Archaeologist* y *Revue de Qumran*.

<sup>2</sup> Cfr. J. Mejía, *Teología*, 1:2 (1963), pp. 181-184.

<sup>3</sup> Sobre las excavaciones de Qumran, cfr. R. de Vaux, *Revue Biblique*, 1953. Id., *L'archéologie et les manuscrits de la Mer Morte*, Londres, 1961.

y por la Universidad Hebrea de Jerusalén (Israel). Los restantes se publican en la serie "Discoveries in the Judaean Desert" (Clarendon Press, Oxford), de la que han aparecido ya 3 volúmenes.

La literatura en torno a los rollos del Mar Muerto es tan frondosa, que una bibliografía publicada en 1957<sup>4</sup> contaba, hasta 1956, unas 1.556 publicaciones. A la hora presente, los estudios sobre Qumrán se han más que duplicado. Todas las revistas dedicadas al campo bíblico, orientalista y religioso, incluyen trabajos sobre los manuscritos del desierto de Judá. Más aún, desde 1958 aparece en París la "Revue de Qumrán", de la que han salido ya 16 números.

El descubrimiento de Qumrán representa uno de los grandes hitos de la arqueología palestinese de nuestro siglo. En el orden de los estudios bíblicos no hay que olvidar, sin embargo, el impacto producido por las excavaciones de Mari (capital del mundo amorreo en el s. XVIII a. de C.) y de Ugarit (reino "cananeo" del s. XIV a. de C.), que ilustran de una manera insospechada la historia de los Patriarcas y la adopción por Israel de formas cananeas, respectivamente. Y cabe señalar, en el campo de la papirología, el sensacional (pero poco comentado) hallazgo de documentos coptos de interés bíblico —incluyendo el "Evangelio según Tomás"— de Chenoboskion (alto Egipto) en la última década<sup>5</sup>.

#### § 1.

En tres categorías pueden ser distribuidos los manuscritos de Qumrán: textos bíblicos (sólo Ester no está representado), comentarios (*pescharim*) a algunos textos sagrados<sup>6</sup>, y obras simplemente extra-bíblicas (apócrifos y documentos institucionales).

El primer impacto de este descubrimiento mira al estudio del Antiguo Testamento. Los manuscritos bíblicos conocidos hasta 1947 no se remontaban más allá del siglo IX d. C. (el Códice de Ben Asher sobre los Profetas, de la sinagoga caraíta de El Cairo) o del siglo X (el manuscrito de toda la Biblia, conservado en la sinagoga sefardi

<sup>4</sup> Cfr. Burchard, *Bibliographie zu den Handschriften vom Toten Meer*, Berlín, 1957.

<sup>5</sup> Cfr. V. R. Gold, *The Gnostic Library of Chenoboskion*, *Biblical Archeologist*, 15 (1952), pp. 70-88; F. V. Filson, *New Greek and Coptic Gospel Manuscripts*, ib., 24 (1961), pp. 2-18; J. Doresse, *The Secret Books of the Egyptian Gnostics*, N. York, 1960; W. C. van Unnik, *Newly Discovered Gnostic Writings*, London, 1960; etc.

<sup>6</sup> Sobre la importancia de éstos, cfr. A. Finkel, *The Pesher of Dreams and Scriptures*, RQ, 4:3 (1963), pp. 357-370; y L. H. Silberman, RQ, 3:3 (1961), pp. 232-364.

de Alepo<sup>7</sup>, y que servirá de prototipo en la nueva edición de la Biblia hebrea, que prepara la Universidad Hebrea de Jerusalén). Mas he aquí que gran parte de los nuevos manuscritos data de mil años antes que los hasta ahora existentes. Más aún: se ha recuperado fragmentos de un manuscrito del libro de Samuel (4QSam<sup>b</sup>) de fines del siglo III a. C., y una copia del Exodo (designada como 4QEx<sup>f</sup>) tal vez anterior<sup>8</sup>. Las coincidencias con el texto tradicional son llamativas, pero se dan también divergencias y paralelos más vecinos con la célebre traducción griega de los LXX<sup>9</sup>. Notemos, de paso, que la versión de los LXX estaba muy extendida en las comunidades judías de la época en torno a Cristo; es la que utilizaban los autores del Nuevo Testamento, siendo luego heredada por la Iglesia Católica. A fines del siglo I d. C. las autoridades rabínicas abreviaron el canon de los libros sagrados. A este canon reducido se atienen los Protestantes, que siguen, para el Antiguo Testamento, la Biblia hebrea.

El segundo centro de interés revelado por Qumrán es el del estudio de la época llamada "inter-testamental" —150 a. C. hasta 70 d. C.— en que se incubó el cristianismo y el judaísmo rabínico. A ellas me voy a referir en esta exposición.

#### § 2. Caracteres de la época

La situación histórica a principios del siglo II a. C. era muy crítica para los judíos de Palestina. La infiltración masiva de la cultura griega —a partir del advenimiento de los Seléucidas en el país (197 a. C.)— creaba un gran peligro para la ortodoxia religiosa. La resistencia inicial del Sumo Sacerdote zadoquita Onías III fue quebrada por la interferencia de los reyes sirios, que instauraron en su lugar a los helenófilos Jasón, Menelao y Alcimo. Tan lejos iban las cosas, que en el 167 el glorioso templo de Jerusalén era convertido en un santuario de Zeus Olímpico.

En tan difícil encrucijada, tres reacciones surgían en el seno del judaísmo amenazado de muerte. Daniel, por una parte, mantenía la esperanza soteriológica descubriendo al pueblo la proximidad de una intervención divina en la historia. Por otra, Ben-Sirâ, que es el autor del libro del Eclesiástico, valoriza el patrimonio de la propia historia

<sup>7</sup> Cfr. P. Kahle, *The Cairo Geniza*, Londres, 1947, pp. 57 y 108.

<sup>8</sup> Cfr. Fr. M. Cross, *The Oldest Manuscripts from Qumrán*, *Journal of Bib. Lit.*, 74 (1955), pp. 247-172; Id., *The Ancient Library of Qumrán and Modern Biblical Studies*, N. York, 1961.

<sup>9</sup> Cfr. Fr. M. Cross, *op. cit.*, cap. IV; M. Burrows, *More Light on the Dead Sea Scrolls*, N. York, 1958, pp. 185-190; Y. Yadin, *Los rollos del Mar Muerto*, Buenos Aires, 1959, pp. 81 ss.

del pueblo hebreo, cantando las gestas de los héroes antiguos de Israel, desde Henoc hasta Nehemías. Cuando alude a los Jueces desea que "florezcan sus huesos en la sepultura y en sus hijos se renueve su nombre" (46: 14). Después de celebrar a la "sabiduría" en un lenguaje sublime, exclama: "El libro de la alianza del Dios Altísimo es todo esto, la ley que nos dio Moisés en heredad a la casa de Jacob" (24: 31s). Era un toque de atención para el pueblo, que corría el riesgo de reemplazar la Ley, la sabiduría y los héroes tradicionales, por sucedáneos helenísticos. . . La tercera reacción, más realística y no menos elocuente, fue la guerra santa contra los Seleucidas y contra los judíos helenizantes. Esta es la epopeya de los *Macabeos*, salidos del movimiento espiritualista de los *Hasidim* o "piadosos", que había fermentado en ese clima de tensión entre la Ley de Dios y las formas religiosas paganas.

Trás la victoria de Judas Macabeo y de su hermano Jonatán, éste se hace nombrar (en 152) *Sumo Sacerdote*. Esta actitud asume, para el sector tradicionalista de la población, las características de una usurpación sacrílega. Los *Hasmoneos*, en efecto, no eran descendientes de Sadoq ni, por tanto, de Aarón. . . El escándalo de Jonatán se perpetúa y duplica con su hermano Simón (143-134), nombrado Sumo Sacerdote y *Etnarca*. Con diversos altibajos, la dinastía macabea o Hasmonea detenta los dos poderes hasta la llegada de Pompeyo (63 a. C.) y la instalación de *Herodes el Grande* (37 a. C.).

Los Hasmoneos no eran descendientes de David, ni pertenecían a la rama sacerdotal de Sadoq. Anulaban, por tanto, las promesas divinas, y vaciaban de su contenido a la esperanza mesiánica. . . Si bien los Saduceos apoyaban el nuevo estado de cosas, los Fariseos —el partido de los doctores de la Ley— se mostraban intransigentes. Ellos fueron quienes preservaron al Judaísmo oficial de la catástrofe nacional de principios de nuestra era.

Pero ahora, gracias a los manuscritos del Mar Muerto, tenemos conocimiento de otro grupo contemporáneo (siglo II a. C.) que de modo diferente preservó entre los judíos una profunda piedad religiosa y ayudó a crear el clima en el que había de nacer la fe cristiana<sup>10</sup>. El recurso de este grupo espiritualista fue el de *retirarse al desierto*, para preparar desde allí la venida del Mesías salvador. . . Tales fueron los *esenios* (cfr. más adelante).

Los datos arqueológicos (ruinas de Qumrán, monedas, paleografía, etc.) nos obligan efectivamente a ubicar a la comunidad del Mar Muerto desde el siglo II a. C. hasta el año 70 d. C. El "sacerdote impío" de los textos, por tanto, sería Jonatán o Simón, sin que por

<sup>10</sup> Cfr. H. H. Rowley, *The Qumrán Sect and Christian Origins*, Bul. of the J. Ryland's Library, 41 (1961), pp. 119-156.

ello podamos identificar al "Maestro de Justicia"<sup>11</sup>. Las teorías más creíbles no rebasan el siglo II a. C. para el origen de la Comunidad del desierto<sup>12</sup>.

La ecuación "secta del Mar Muerto = *esenios*" —apenas sugerida hace un momento— ha merecido un consenso bastante general, a pesar de las impugnaciones recientes de K. H. Rengstorff<sup>13</sup> y de las intenciones de C. Roth, para quien se trata de Zelotas<sup>14</sup>.

Aceptamos, sin pasar actualmente a las pruebas, que los autores de los rollos del Mar Muerto fueron los *esenios*, aunque no en la etapa histórica en que los conocía el historiador judío Flavio Josefo<sup>15</sup>. Dejamos de lado otras cuestiones, como la de la etimología del nombre de "esenios"<sup>16</sup>.

### § 3. Ideas religiosas de los *esenios*

Para comprender la mentalidad religiosa de este grupo —que practicaba una real comunidad de bienes, de ideas y de oración—, conviene hacer dos observaciones básicas.

<sup>11</sup> Sobre esta designación, cfr. A. Michel, *Le Maître de Justice d'après les rouleaux de la Mer Morte, la littérature apocryphe et rabbinique*, Avignon, 1964; J. Weingreen, *The Title Moreh Sedek*, Jour. of Semit. Stud., 6 (1961), pp. 162-174; últimamente, los excelentes libros de J. Carmignac, *Christ and the Teacher of Righteousness*, Baltimore, 1962 y G. Jeremias, *Der Lehrer der Gerechtigkeit*, Göttingen, 1963.

<sup>12</sup> Cfr. G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls in English*, Penguin Books, 1962, pp. 53-68; J. Milik, *Ten Years of Discovery in the Wilderness of Judea*, London, 1959.

<sup>13</sup> *Hirbet Qumrán und die Bibliothek vom Toten Meer*, Studia Delitzschiana 5, Stuttgart, 1960; cfr. las respuestas de M. Philonenko, Rev. d'Hist. et de Phil. Rel., 43 (1963), pp. 65 ss.

<sup>14</sup> *Why the Qumrán Sect Cannot Have Been Essenes*, RQ, 1:3 (1959), pp. 417-422; *The Historical Background of the Dead Sea Scrolls*, Oxford, 1958, fuertemente criticado por J. Carmignac en la ya citada RQ, pp. 443-447; C. Roth respondió a su vez, *The Zealots and Qumrán*; *The Basic Issue*, RQ, 2:1 (1959), pp. 81-84; cfr. 2:2 (1960), p. 264; también, *The Zealots in the War of 66-73*, Jour. of Sem. Stud., 4 (1959), pp. 332-355.

<sup>15</sup> Para las distintas fases, cfr. Vermes, *Les manuscrits du désert de Juda*, Paris, 1954, pp. 57-66; en un interesante estudio *The Judean Scrolls and Karaism*, London, 1962, compara N. Wieder a los Qumranos con los sectarios Karaitas de fines del primer milenio d.C. Los paralelos son impresionantes, y pueden indicar que los últimos heredaron ideas de los antiguos *esenios* de Qumrán. Cfr. la recensión de A. Paul en RQ, 4:2 (1963), pp. 297-310.

<sup>16</sup> Cfr. G. Vermes, *The Etymology of "Essenes"*, RQ, 2:3 (1960), pp. 427-443: arameo *assayya* "adoradores médicos" o *therapeutai*; M. Black, *The Scrolls and Christian Origins*, London, 1961, p. 14: transcripción de *hasayya* "piadosos", "santos", que a su vez derivaría del griego *hóstoi*,

1) En cuanto a la fe fundamental de esta comunidad, se caracteriza por una fuerte orientación *escatológica*. La manifestación de Dios al fin de los tiempos se llama "visita": "Dios ha puesto fin a la existencia de la iniquidad y en el momento de la visita la exterminará para toda la eternidad" (1QS IV, 18s III, 18, etc.). La expresión reaparece en el Nuevo Testamento (cf. Lucas 19:44), como en el Antiguo (cf. Sabiduría 3:7). El "pesher" o Comentario de Habacuc de Qumrán (1QpH)<sup>17</sup> interpreta como actualizados en la Comunidad del desierto los tiempos escatológicos, objeto de las profecías; mejor, el *comienzo* de los últimos tiempos, que coincide con la fundación de la Comunidad: "Cuando todas estas cosas se cumplan en Israel, el Consejo de la Comunidad estará establecido como una plantación eterna; ellos serán testigos de la verdad en vistas del juicio, y elegidos por el beneplácito divino, la piedra angular preciosa" (1QS VIII, 4-7). El "fin" de los tiempos, en que Dios va a castigar a los malos y bendecir a los que son fieles a la Alianza, es objeto de una intensa expectación<sup>18</sup>. Los "monjes" de Qumrán creían en la inmortalidad del alma y en la resurrección final<sup>19</sup>, pero explotaban más la convicción de ser ellos la Comunidad celestial de los tiempos escatológicos.

2) En ese clima de esperanza vehemente hacia el futuro próximo es fácil sospechar que la Comunidad del Mar Muerto haya mostrado una tendencia *apocalíptica* en el pensamiento y en su expresión. La literatura apocalíptica conoce un desarrollo insospechado en la época post-exílica (cf. los libros de Henoc, Jubileos<sup>20</sup>), y es canonizada también por la Biblia (v. gr. algunas secciones del libro de Daniel). El tema central de las "apocalipsis" es la revelación, a algunos

adaptación griega de *hasidim*; J. P. Audet, en Rev. Bib., 68 (1961), pp. 346-387; *Hazazon-Tamar : hzzy : essi gr.*; contra estas dos interpretaciones y contra H. G. Schönfeld, RQ, 3:2 (1961), pp. 219-240, ha escrito nuevamente G. Vermes, *Essenes and Therapeutai*, RQ, 3:4 (1962), pp. 495-504.

<sup>17</sup> También los himnos, cfr. S. Holm-Nielsen, *Hodayot, Psalms from Qumrán*, Aarhus, 1960, pp. 298 ss.

<sup>18</sup> Cfr. Daniélou, *Eschatologie sadocite et eschatologie chrétienne*, en el Coloquio de Strasburgo 1955 *Les Manuscrits de la Mer Morte*, Paris, 1957, pp. 111-125; K. Elliger, *Studien zum Habakuk-Kommentar vom Toten Meer*, Tübingen, 1958.

<sup>19</sup> Cfr. la discusión en M. Burrows, *More Light on the Dead Sea Scrolls*, N. York, 1958, pp. 342-352, que debe ser puesta al día por los estudios de K. Schubert, *Das Problem der Auferstehungshoffnung in den Qumrantexten*, Wiener Zeits. f. d. Kunde des Morgenlandes, 56 (1960), pp. 154-167; y *Die Entwicklung der Auferstehungslehre von der nachexilischen bis zur früh-rabbinischen Zeit*, Bib. Zeits., 6 (1962), pp. 177-214; cfr. además J. O'Dell, RQ, 3:2 (1961), pp. 246 ss.; y J. van del Ploeg, BO, 20 (1963), pp. 223 ss.

<sup>20</sup> M. Testuz, *Les idées religieuses du livre des Jubilés*, Genève-Paris, 1960; cfr. Vet. Test., 11 (1961), pp. 101-108, P. Grelot.

*elegidos*, de la próxima actuación de Dios que va a poner término a los tiempos malos presentes y traer los bienes soteriológicos del Eón futuro. La revelación tiene lugar un poco antes de la crisis escatológica<sup>21</sup>. La profecía, en cambio, recalca la actuación de Dios en la historia presente ("Heilsgeschichte"), aunque con proyecciones escatológicas. Ahora bien, entre las composiciones del Mar Muerto ocupan un lugar destacado las ideas apocalípticas. Al "Maestro de Justicia", "Dios hizo conocer todos los misterios de las palabras de sus siervos los Profetas" (1QpH VII: 1-5, etc.). Las ideas religiosas que vamos a señalar en seguida se mueven en esa atmósfera apocalíptica y escatologizante. Veremos, al concluir, que ese movimiento hacia la epifanía inminente del Dios Salvador desemboca providencialmente en el más grande de los sucesos de la historia de la salvación.

#### § 4. El "Resto" de Israel

Si todo Israel ha prevaricado, el núcleo fiel que se retira al desierto tiene conciencia de ser el "resto" del que hablan los profetas como de la garantía de las promesas mesiánicas. En la "Weltanschauung" religiosa de la Biblia, en efecto, Dios interviene en la historia de una manera constante; para conservar intacto el Mensaje, castiga a su propio pueblo, cuando es infiel. Pero se reserva un "resto", para llevar adelante sus planes soteriológicos. El autor del "Documento de Damasco" reflexiona sobre este tema y lo aplica —en su generación— a la Comunidad del Mar Muerto: "...para que un *resto* quedara para el país y la faz de la tierra se llenara con su descendencia" (DD II: 11s, 1QH VI: 8, DD III: 12-15, 1QM XIII: 8)<sup>22</sup>.

#### § 5. La vuelta a Moisés

Estos hombres religiosos se consideran, por tanto, como los "elegidos" de la gracia divina. Pero —y esto es llamativo si comparamos con la actitud de los Fariseos reflejada en los Evangelios— no se respira, al leer los manuscritos de Qumrán, ningún aire de autosuficiencia. Se insiste en la humana fragilidad, indignidad y nulidad. La espiritualidad de Qumrán está profundamente impregnada de la idea de la gracia, heredando, en cierta medida, el movimiento de los "pobres de

<sup>21</sup> Cfr. G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments II*, München 1961, pp. 314 ss.

<sup>22</sup> Cfr. además J. Schmitt, *Les écrits du Nouveau Testament et les textes de Qumrán*, Rev. Sc. Rel., 30 (1956), pp. 61 ss.

Yahvé" (*anawim*), lo más auténtico del pueblo, y asimilado al "Resto". Un índice de cuán elevada era aquella espiritualidad es la afirmación de que no importa tanto la descendencia carnal de Abraham, cuanto la entrega personal (se habla de "voluntarios") consecuente a la elección divina (cf. 1QS III, 15s "Del Dios de la sabiduría procede todo lo que existe y existirá"; XI, 13s "Por su misericordia [Dios] me acercará a El y por sus gracias me hará llegar a la justificación"<sup>23</sup>). Esta atmósfera anticipa la espiritualidad del Nuevo Testamento, pero es una prolongación de la más pura visión teológica del Antiguo.

El exclusivismo de los miembros de Qumrán estriba en su mentalidad de "secta", creyéndose los únicos elegidos, con exclusión de todo el Israel restante. Esta actitud será superada sólo en el Nuevo Testamento.

Aquellos se sienten elegidos porque son los únicos en volver a la Ley de Moisés. Un título que vuelve frecuentemente es el de "convertidos de Israel" (*shabé*). Cf. DD II, 5; IV, 2, etc. Abraham es alabado "por haber guardado los mandamientos de Dios y no haber buscado el propio gusto" (DD III, 2s). Al entrar en la Comunidad, los miembros se obligan bajo juramento "a convertirse a la Ley de Moisés de todo corazón y con toda su alma, según todo lo que Dios ha ordenado y según todo lo que en ella ha revelado a los hijos de Sadoq" (1QS V, 7ss).

Se exige una observancia legal, y hasta ritual, de la Ley, pero no se dispensa del espíritu. La "Regla de la Comunidad" equipara el cumplimiento de la Ley a la vida de santidad y justicia<sup>24</sup>. Esta concepción es muy profunda y se conecta con la visión bíblica de la Palabra de Dios fuente de vida y expresión de la Promesa y la Alianza salvíficas. Nuestro vocablo "Ley" no responde al hebreo "Tôrâ", que significa "instrucción", y que la Biblia relaciona con el ideal sapiencial.

La palabra de Dios no se concibe al modo de las leyes jurídicas orientales, sino como una manifestación benevolente de Dios en medio de la historia de la salvación. Recientes estudios sobre los pactos internacionales de soberanía (especialmente del 2. milenio a.C.) han puesto en mayor relieve la significación soteriológica de la "Ley", llamada de Moisés. La adhesión a esa Palabra de Dios es un acto de confianza en la Promesa, un testimonio de fe en el Dios de la Historia salvífica<sup>25</sup>. En esa auténtica línea de espiritualidad estaban los

<sup>23</sup> Cfr. también 1QH, 17 y 19.

<sup>24</sup> Cfr. V, 13 ss.

<sup>25</sup> Cfr. P. Démann, en *Cahiers Sioniens* (1952), p. 98; Erik Morstad, *Wenn du der Stimme der Herrn deines Gottes gehorchen wirst*, Oslo, 1960; W. L. Moran, *The Ancient Near East Background of the Love of God in Deuteronomy*, Cat. Bib. Quart., 25 (1963), pp. 77-87; H. G. Reventlow,

"convertidos" de Qumrán; y tal es el sentido de la "metánoia" exigida por Juan el Bautista y por Cristo: "Convertíos (y no "haced penitencia") porque ha llegado el reino de los cielos" (Mt. 3:2 4:17 y paralelos).

#### § 6. La nueva Alianza.

Como la idea de la Alianza es la columna vertebral que sostiene la historia de Israel, se desprende sin dificultad que el grupo del Mar Muerto se sintiera particularmente vinculado a ella. Al reflexionar en la infidelidad de Israel a las antiguas Alianzas, y en el oráculo de Jeremías (31:31-34) sobre la Nueva Alianza escatológica, los refugiados de Qumrán se consideran los elegidos que inauguran la fase definitiva de la gracia. Lo más sorprendente, es encontrar la autodesignación de "hombres de la Nueva Alianza" empleado en los escritos del Mar Muerto (DD VI:19 XIX:33/34). Con ellos ha renovado Dios su Alianza (1Q34 bis II:6). En la historia hebrea antigua la fiesta de los Tabernáculos —tal vez más importante que la Pascua— era la de la renovación de la Alianza (comp. Deuteronomio 31:10s). Pero desde los últimos siglos a.C. era Pentecostés la fiesta que recordaba la entrega de la Ley en el Sinaí. Hay en los textos de Qumrán diversos indicios de que esta fiesta fuera el ambiente cúlrico de la renovación de la Nueva Alianza<sup>26</sup>.

#### § 7. El Espíritu Santo.

En la corriente profética, los tiempos escatológicos de la Nueva Alianza coinciden con una efusión prodigiosa del Espíritu Santo, un don purificador y renovador (Jer. 31:31-34 Ezeq. 36:25-27 Salmo 51:12-13). Ahora bien, llama la atención que en los documentos del Mar Muerto la expresión "Espíritu Santo" (aún no personificado!) aparezca tantas veces, y con referencia a los tiempos escatológicos. La función específica que se le atribuye en los tiempos finales es la

*Wächter über Israel*, Berlín, 1962; Ch. Fensham, *Malediction and Benediction in Ancient Near East Vassal-Treaties and the Old Testament*, Zeits. f. d. Alttest. Wissenschaft, 74 (1962), pp. 1-8.

<sup>26</sup> Véase por ej., J. Milik, *Dix ans de découvertes dans le Désert de Judéa*, Paris, 1957, p. 77; J. Dupont-Sommer, *Les écrits Esséniens découverts près de la Mer Morte*, Paris, 1958, p. 345; M. Delcor, *RQ*, 3:4 (1962), pp. 575 ss., y comp. Jubileos, VI, 17; sobre otros aspectos cfr. Jaubert, *La notion d'Alliance dans le Judaïsme aux abords de l'ère chrétienne*, Paris, 1963.

de "purificar" a los elegidos. Al hablar del tiempo de la "visita", enseña la Regla de la Comunidad (en el célebre texto de IV:20s) que "entonces Dios purificará por su verdad las acciones del hombre; lo limpiará, por el *espíritu santo*, de todos los actos de impiedad". El tema vuelve en otros textos (v.gr. 1QS III: 6-9 IX:3-5 1QH XIV: 12-14 y cf. Jubileos I:21)<sup>27</sup>.

La purificación de los pecados aparece en conexión con los baños y abluciones rituales, a los que daban importancia los esenios, como se trasluce por los textos hallados y por el dato arqueológico. Un pasaje memorable de la "Regla" (III:4-12) advierte sobre el peligro de reemplazar el sacramentalismo espiritual de las aguas de purificación por un sentido mágico: "...por el Espíritu Santo... se purifica de todas sus iniquidades—; y por la humilde sumisión de su alma a las disposiciones de Dios purifica su cuerpo, mientras se limpia con las aguas de purificación y se santifica con las aguas lustrales". Nos encontramos nuevamente con una teología curiosamente elevada y espiritualista, eco de una mentalidad equilibrada y muy "bíblica"<sup>28</sup>.

#### § 8. Sacrificios y oración.

Retirados al desierto, y lejos del Templo de Jerusalén, que consideraban profanado y manchado por el sacerdocio ilegítimo de los Hasmoneos, los esenios no podían ofrecer sacrificios. Esta situación, que debía ser desesperante para israelitas habituados a centrar el culto divino en el Templo de Dios, tenía con todo la ventaja de hacer profundizar en el *culto espiritual*, pero comunitario. El texto-clave es uno de la "Regla" (IX: 3-5): "Al suceder estas cosas en Israel—, se pondrá el fundamento del Espíritu Santo de la verdad eterna, en vista del perdón de la rebelión culpable y de la infidelidad criminal, y (en vista) de la benevolencia (divina) en favor de la tierra, mejor que la carne de los holocaustos y la grasa de los sacrificios (siendo, al contrario) la *ofrenda de los labios* (según la regla) como olor de justicia, y la conducta perfecta como el don de una ofrenda agradable—"<sup>29</sup>.

<sup>27</sup> Cfr. J. S. Croatto, *Le theme KPR dans la littérature de Qumrán*, a publicarse. Véase el excelente estudio de F. Nötscher, RQ, 2:3 (1960), pp. 333 ss.

<sup>28</sup> Sobre el *bautismo* de los esenios, cfr. O. Betz, *Die Proselytentaufe der Qumransekte und die Taufe im Neuen Testament*, RQ, 1:2 (1958), pp. 213-234; J. Gnilka, *Die essenischen Tauchbäder und die Johannaufe*, RQ, 3:2 (1961), pp. 185-207, con amplia bibliografía sobre el tema.

<sup>29</sup> Para una versión distinta, cfr. J. Carmignac, *L'utilité ou l'inutilité*

La falta de Templo creaba al propio tiempo la convicción de ser la Comunidad misma el *templo* de Dios en la Nueva Alianza. Diver-  
sas expresiones parten de esa concepción: aquella es "la casa de fide-  
lidad en Israel" (1QS V:6), "la casa de santidad para Israel"  
(VIII:5.9). La idea, sin embargo, se expresa claramente en un "Mi-  
drash sobre los últimos días", publicado hace poco: al citar a Exodo  
15:17s, añade: "Él (Dios) ha ordenado que un santuario de hombres  
sea erigido para Sí, que allí puedan ellos (los Santos de la Nueva  
Alianza) hacer subir, como el humo del incienso, las obras de la  
Ley"<sup>30</sup>.

#### § 9. Teología del desierto.

La travesía del desierto del Sinaí y del Negeb en la época del  
éxodo (siglo XIII a.C.) produjo en Israel una hondísima impresión,  
a causa de su relación con la Alianza. Elías vuelve al Sinaí como re-  
editando el éxodo y volviendo a las fuentes de la espiritualidad (1  
Reyes 19). Los profetas recordarán el desierto como la época ideal  
de la juventud lozana de Israel (comp. Ezeq. 16 Jer. 2:2s Oseas 2:16  
Amós 5:25). El Deutero-Isaías (Is 40ss) retoma el tema del desierto  
cuando participa al Israel exilado en Babilonia la venturosa noticia  
de la vuelta a su tierra. "Una voz grita: Abrid camino a Yahvé en  
el desierto, enderezad en la estepa una calzada a vuestro Dios. Que  
se alcen todos los valles y se rebajen todos los montes y collados—,  
porque va a mostrarse la gloria de Yahvé—" (Is 40:3-5). El docu-  
mento principal de la Comunidad de la Nueva Alianza explota dos  
veces el tema del desierto, aludiendo la primera al oráculo isaiano:  
"Cuando todas estas cosas sucedan a la Comunidad en Israel—, se  
alejaron de la morada de los hombres impíos para ir *al desierto y  
preparar allí el camino de Dios*, según está escrito: En el desierto  
preparad el camino de Yahvé, allanad en la soledad el camino para  
nuestro Dios". Este camino es el estudio de la Ley—" (1QS 8:12-16  
y cf. 9:19-20).

El retiro en el desierto —en esa tremenda soledad que provoca  
la cercanía de un mar "muerto"— hizo valorar toda la dimensión de

*des sacrifices sanglants dans la "Regle de la Communauté" de Qumran*,  
Rev. Bib., 63 (1956), pp. 524-532; en cambio, cfr. G. Vermes, *The Dead  
Sea Scrolls in English*, Penguin Books, 1962, pp. 87, y A. Arens, *Die Psal-  
men im Gottesdienst des alten Bundes*, Trier, 1961, p. 107.

<sup>30</sup> G. Vermes, op. cit., pp. 243 ss.; J. M. Allegro, *Fragments of a  
Qumran Scroll of Eschatological Midrashim*, Jour. of Bib. Lit., 77 (1958),  
pp. 350-354.

la pobreza. La "Regla de la Comunidad" se refiere a la pobreza efectiva y afectiva; y un comentario al salmo 37, publicado en 1954 y 1956, que habla de los "convertidos del desierto", emplea dos veces la expresión "Congregación de los Pobres" aludiendo a los grupos de Qumrán<sup>31</sup>.

Pero el hecho tenía además, dentro de la corriente escatológica, otra significación no menos teológica. La Comunidad de los elegidos de la Nueva Alianza preparaba en el desierto la aparición del Mesías.

#### § 10. Los Mesías de Aarón y de Israel

La esperanza mesiánica no podía estar ausente de aquella comunidad que esperaba la manifestación redentora de Dios de acuerdo a las promesas hechas por los profetas. De hecho, varios documentos del Mar Muerto mencionan a dos Mesías, y uno registra además la esperanza en un gran profeta escatológico: "No se apartarán de ningún consejo de la Ley—, hasta la venida del Profeta y los dos Mesías de Aarón y de Israel" (1QS IX: 9-11)<sup>32</sup>. El problema de los dos Mesías es aún objeto de discusiones<sup>33</sup>.

Si recordamos lo expresado anteriormente sobre los orígenes de la Comunidad del Mar Muerto, comprenderemos el motivo de la fe en los dos Mesías. El "de Israel" sería el príncipe davídico, que restauraría la dinastía interrumpida e instauraría el Reino de Dios. El "de Aarón" representaba al Sumo Sacerdote, descendiente del gran pontífice antiguo. El dirigiría la liturgia durante la batalla escatológica (cf. el rollo de "La Guerra de los Hijos de la Luz contra los Hijos de las Tinieblas" = 1QM) y sería el Intérprete de la Ley en los

<sup>31</sup> J. M. Allegro, *A Newly Discovered Fragment of a Commentary on Psalm 37 from Qumrán*, Pal. Exp. Quart., 86 (1954), pp. 69-75 y Jour. of Bib. Lit., 75 (1956), pp. 94 ss.; G. Vermes, op. cit., pp. 240-243.

<sup>32</sup> Para las otras referencias, cfr. J. S. Croatto, *De messianismo qumránico*, Ver. Dom., 35 (1957), pp. 279-286, 344-360.

<sup>33</sup> Para el estado del problema hasta 1957, cfr. el art. ya citado; además John F. Priest, *Mebaqger, Paqid and the Messiah*, Jour. of. Bib. Lit., 81 (1962), pp. 55-61; Id., *The Messiah and the Meal in 1QSa*, ibid., 82 (1963), pp. 95-100; niegan la existencia de dos Mesías: R. B. Laurin, *The Problem of Two Messiahs in the Qumran Scrolls*, RQ, 4:1 (1963), 39-52, y W. S. La Sor, *The Messianic Idea in Qumran*, en M. Ben-Horin (edit.), *Studies...* A. Neuman, Leiden, 1962, pp. 343-364; por su parte, recusa toda interpretación mesiánica M. Smith, *What is implied by the Variety of Messianic Figures?*, Jour of Bib. Lit., 78 (1959), pp. 66-72; para una explicación más objetiva de las dos figuras escatológicas, cfr. A. S. van der Woude, *Die messianischen Vorstellungen der Gemeinde von Qumrán*, Assen (1957), pp. 217 ss., esp. pp. 245 ss.

tiempos finales. En el "midrásh" sobre los últimos tiempos (cf. supra) las dos figuras aparecen juntamente<sup>34</sup>.

En el banquete que inaugura el Reino —otro tema importante en la literatura de Qumrán— el Mesías de Aarón tendrá la precdencia sobre el de Israel (cf. 1QSa II:11ss), idea que responde a la estructura más bien "sacerdotal" de la Comunidad del desierto. En un reciente estudio, muy documentado, el P. J. Starcky comprueba que la idea mesiánica sufrió entre los esenios una evolución: eclipse en la era helenística, "dos" mesías en la época asmonea (cf. supra, en nuestro artículo), mesías-sacerdote a comienzos de la era romana, y renovación de la idea tradicional del Hijo de David en el momento en que Jesús venía a llenar esta expectación. Los esenios, además, espiritualizaron la idea mesiánica, preparando así de cerca el hecho mesiánico de la Nueva Alianza en Cristo.

#### § 11. Interpretación de las ideas

La primera reflexión que ocurre a nuestra mente se refiere a los paralelos notables con el Nuevo Testamento. He destacado las ideas principales, que reflejan las corrientes espirituales que dominaban en la Comunidad del Mar Muerto. Ahora bien, todas ellas tienen su contraparte en la literatura neotestamentaria. La primitiva comunidad jerosolimitana reviste todos los caracteres del "Resto" (sobre todo en Actos 1-4). Juan el Bautista y Jesús anuncian la Buena Nueva exhortando a la "conversión". En la última cena, Cristo establece una Nueva Alianza. En Pentecostés, la comunidad de los discípulos recibe el Espíritu Santo como purificador de los pecados y renovador de las cosas. El Espíritu Santo aparece, además, ligado al bautismo, que es esencialmente un baño sacramental. San Pedro, en su primera carta, y San Pablo varias veces, insisten en el culto espiritual. En distintos pasajes del Nuevo Testamento se alude al Templo en sentido figurado (de Cristo, o del cristiano, o de la Iglesia, cf. Mt 26:61 Mc 14:58 1Cor 3:16ss 6:19 Efes 2:21 Apoc 3:12 Juan 2:21). El tema isaiano del desierto como lugar de la manifestación escatológica es retomado también por Juan el Bautista. La idea de la pobreza, como condición espiritual para los tiempos mesiánicos, adquiere contornos salientes en el Nuevo Testamento. Co-

<sup>34</sup> J. Starcky, *Les quatre étapes du messianisme à Qumran*, Revue Biblique, 70 (1963), 481-504. Cfr. G. Vermes, op. cit., p. 244; para otros detalles, ver J. Gnlika, *Die Erwartung des messianischen Hohenpriesters in den Schriften von Qumrán und im Neuen Testament*, RQ, 2:3 (1960), pp. 395-426.

mo en Qumrán, se refleja la creencia en un Profeta escatológico (que será Juan el Bautista, cfr. Lc 1). Cristo como Rey y Sacerdote asume las funciones de Mesías de Israel y Mesías de Aarón. Como en Qumrán, se habla en los Evangelios de un banquete mesiánico. Y las correspondencias podrían extenderse a otros aspectos y al mismo vocabulario religioso<sup>35</sup>.

Se ha sugerido incluso que Jesús, o por lo menos Juan el Bautista, pudieron pertenecer a la Comunidad esenia del Mar Muerto. De por sí, la idea no tiene ninguna base firme. Lo que se puede suponer con ciertas garantías es que Jesús y sobre todo Juan hayan estado, en algún momento, en contacto con los esenios del desierto. Juan predicaba en el desierto. Y Jesús conocía la región de Jericó y el Jordán<sup>36</sup>.

Pero conviene eludir una falta de perspectiva muy peligrosa. Qumrán no era necesariamente el único centro separatista. Pudieron existir otros, que no hemos tenido la fortuna de descubrir. En segundo lugar —y eso es más digno de atención—, tanto Qumrán como el Nuevo Testamento reflejan una convergencia hacia una fuente común, que es el Antiguo Testamento. La continuidad entre los Profetas bíblicos y las reflexiones teológicas de los religiosos del Mar Muerto es perfectamente palpable. La misma constatación salta a la vista respecto del Nuevo Testamento. Una característica de la reflexión teológica de la Iglesia primitiva fue la de interpretar los hechos "cristianos" a la luz de las antiguas profecías (la intención es evidente, por ejemplo, en el libro de los Hechos). Los monjes de Qumrán hacían una cosa semejante, con la gran diferencia de que ellos miraban hacia el futuro, mientras los autores neotestamentarios interpretaban la figura histórica de Jesús. Pero ni el NT ni Qumrán representan una novedad. En el interior del mismo Antiguo Testamento notamos ese trabajo de re-adaptación sucesiva de la Palabra de Dios, a medida que las situaciones van cambiando y progresando la Revelación. Cuando aparece clara la idea mesiánica, en el post-exilio o desde el destierro de Babilonia; antiguos oráculos dirigidos al rey davídico, se re-leen en función del rey futuro. Y así con otras partes de la Biblia. En los últimos años se da mucho relieve a las

<sup>35</sup> Cfr. el estudio positivo de J. Schmitt, *Les écrits du Nouveau Testament et les textes de Qumrán*, Rev. Sc. Rel., 29 (1955), pp. 381-401, 30 (1956), pp. 55-74 y 262-265. La literatura sobre este particular es inmensa; cfr. últimamente, K. G. Kuhn, *Johannesevangelium und Qumrantexte N.T. Sup. VI*, Leiden, 1961, pp. 111-122; J. Jeremías, *Die theologische Bedeutung der Funde am Toten Meer*, Göttingen, 1962.

<sup>36</sup> Cfr. el interesante, aunque exagerado, estudio comparativo de B. Hjerl-Hansen, *Did Christ Know the Qumrán Sect?*, RQ, 1:4 (1959), pp. 405-508.

*relecturas bíblicas* como actitud exegética en el seno de la misma Biblia, prolongándose al Nuevo Testamento<sup>37</sup>.

En la Palestina de la época "inter-testamental" se multiplicaban los círculos pietistas y espiritualistas que meditaban sinceramente sobre las profecías. Uno de ellos estaba en Qumrán. Si Cristo y la Iglesia primitiva tomaron muchos elementos de esos ambientes, tanto mejor. Significa que Cristo no trajo una doctrina desconectada con el ambiente en que predicaba, sino que vino a llenar esperanzas. La originalidad substancial del hecho cristiano está en la misión realizada por Jesús, a través de su Muerte y Resurrección. En este hecho, que no tiene paralelos, descansa toda la fe cristiana. No digo con esto que todo lo demás pueda ser igual en el NT y en Qumrán. Junto a los paralelismos, las diferencias son casi más notables<sup>38</sup>.

No quiero extenderme en esta línea, porque está fuera del tema central de este estudio. Lo que quiero destacar es que, tanto el Nuevo Testamento, como Qumrán, echan sus raíces en una tierra común, que es el Antiguo Testamento, y beben de una fuente común, cual es la profecía. En el fondo estamos tocando el misterio de la "Palabra de Dios". La redacción final de la Biblia hebrea, como los escritos del Mar Muerto y la literatura neotestamentaria, señalan distintos momentos de una misma comunidad religiosa, repartida en múltiples centros, pero centrada en una misma problemática esencial: la esperanza soteriológica.

Dentro de una perspectiva histórica, podemos aún hacer otra reflexión. En la vivencia de aquella esperanza soteriológica, la etapa de Qumrán representa una etapa intermedia entre la situación antigua y las realidades inauguradas por Jesús. Pero en esa etapa, están, además de los esenios del Mar Muerto, muchos otros grupos de judíos —algunos de los cuales nos han dado los últimos libros de la Biblia— que vivían una intensa espiritualidad. Se trata más bien de una "situación" de la Palestina "inter-testamental", aunque con especiales condiciones en la zona del desierto. Qumrán entonces, pero no sólo Qumrán!, preparó el clima para la revelación exhaustiva del Logos (cf. Hebreos 1:1ss y Juan 1).

<sup>37</sup> Cfr. v.gr., A. Gelin, *La question des "relectures" bibliques a l'intérieure d'une tradition vivante*, Sac. Pag. I, Paris, 1959, pp. 303-315; R. Tournay, *Relectures bibliques concernant la vie future et l'angélogie*, Rev. Bib., 69 (1962), pp. 481-505.

<sup>38</sup> Sobre esto, cfr. Fr. M. Cross, *The Ancient Library of Qumrán and Modern Biblical Studies*, N. York, 1961, cap. V; las principales publicaciones tratan de esta cuestión. Sobre las convergencias y diferencias NT-Qumrán ver ahora el estudio de H. H. Rowley, *The Qumrán Sect and Christian Origins*, Bul. of the J. Rylands Library, 44 (1962), pp. 119-156, con la indicación de la opinión de autores soviéticos (p. 154 ss.).

Ese mismo ambiente —Qumrán y los demás centros espiritua- listas— ayudó de una manera insospechada a la conservación del Ju- daísmo, a pesar de tantas crisis. Judíos y cristianos, mucho debemos a las corrientes espirituales que tanto valorizaron la Palabra de Dios en la época “inter-testamental”. La Iglesia y la Sinagoga pueden sen- tirse dichosas por este gran descubrimiento de nuestro siglo. Más aún, los estudios tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento han recibido una nueva orientación a partir de 1947, año del hallaz- go de los primeros rollos junto al Mar Muerto.

Convenía, en una época de ecumenismo como la presente, poner de manifiesto esta contribución inestimable de un descubrimiento, cuyo saldo positivo no siempre es visto por los no-especialistas.

#### BIBLIOGRAFIA SELECTA

- para completar los estudios especializados ya mencionados en las notas
- 1) EN CASTELLANO:
    - A. G. Lamadrid, *Los descubrimientos de Qumran* (Madrid, 1956), con la traducción de los documentos más importantes.
    - J. Daniélou, *Los manuscritos del Mar Muerto y los orígenes del cristia- nismo* (Buenos Aires, 1958).
    - Y. Yadin, *Los rollos del Mar Muerto* (Buenos Aires, 1959).
    - M. Burrows, *Los rollos del Mar Muerto* (México-Buenos Aires).
    - J. T. Milik, *Diez años de descubrimientos en el desierto de Judá* (Ma- drid, ed. El Perpetuo Socorro, 1961, 208 pp.).
  - 2) EN INGLÉS:
    - M. Burrows, *The Dead Sea Scrolls* (London, 1956); *More Light on the Dead Sea Scrolls* (N. York, 1958).
    - Fr. M. Cross, *The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies* (N. York, 1958-1961).
    - A. Dupont-Sommer, *The Essene Writings from Qumran* (Oxford, 1961).
    - M. Black, *The Scrolls and Christian Origins* (N. York, 1961).
    - F. F. Bruce, *Second Thoughts on the Dead Sea Scrolls* (London, 1956).
    - G. Vermès, *The Dead Sea Scrolls in English* (Harmondsworth, 1962).
    - K. Stendahl (ed.), *The Scrolls and the New Testament* (London, 1958).
    - L. Mowry, *The Dead Sea Scrolls and the Early Church* (Chicago, 1962).
  - 3) EN ALEMÁN:
    - J. Maier, *Die Texte vom Toten Meer* (München-Basel, 1960, 2 vols.).
    - J. Hempel, *Die Texte von Qumran in der heuteren Forschung* (Göttingen, 1961).
    - J. Jeremias, *Die theologische Bedeutung der Funde am Toten Meer* (Göttingen, 1962).
  - 4) EN FRANCÉS:
    - M. Delcor, *Les Hymnes de Qumrán* (Hodayot) (París, 1962).
    - R. de Vaux, *L'archéologie et les manuscrits de la Mer Morte* (London, 1961).
    - J. Carmignac - P. Guilbert et alii, *Les textes de Qumrán traduits et annotés* (París, I 1961, II 1963).
    - A. Dupont-Sommer, *Les écrits esséniens découverts près de la Mer Morte* (París, 1962).
    - G. Vermès, *Les manuscrits du Désert de Judá* (Tournai, 1953).

Por M. SKARICA, S. I. (Valparaíso)

*Un problema de lenguaje filosófico:* Con suma frecuencia apa- rece en los textos budistas un término cuya exacta intelección es de capital importancia para el entendimiento preciso de la expresión budista.

El término en cuestión es *citta*; sánscrito en su origen, fue elabo- rado por la escuela Mahayana y vertido al lenguaje chino por el signo *hsin*, siendo —más tarde— adoptado por el budismo japonés bajo la lectura *kokoro*.

La importancia de dicho término radica en el hecho que es la llave que nos abre todas las puertas secretas del pensamiento bu- dista<sup>1</sup>; debiéndose intentar la tarea de descifrar su contenido si queremos entender cabalmente el pensamiento que nos lega el Zen<sup>2</sup>.

El signo aludido es originariamente significativo del corazón humano, en especial bajo las lecturas china *hsin* y japonesa *kokoro*.

<sup>1</sup> Daisetz Teitaro Suzuki, *Essays in Zen Buddhism*, ed. Luzac and Co., London, 1934 (1ª ed.), ed. Rider, London, 1958 (nueva edición), vol. III, p. 180: “The *citta* indeed is the key that opens all the secret doors of Buddhism”. *Ibid.*, p. 342, refiriéndose a un poema —*Song for Occupa- tions*— en que Walt Whitman canta el poder de la creación artística. El poema expresa lo siguiente: “We consider bibles and religions divine. I do not say they are not divine / I say they have all grown out of you, and may grow out of you still / It is not they who give the life, it is you who give the life / Leaves are not more shed from the trees, or trees / from the earth, than they are shed out of you”. Suzuki dice de tales ver- sos: “In this let you be replaced by *kokoro*, or *shin* or *citta*, and we have here the Buddhist view of the world”. (Cfr. nota 13.)

<sup>2</sup> Alan Wilson Watts, *The Way of Zen*, Pantheon Books, 1959, p. 35: “This term is so important for the understanding of Zen that some attempt must be made to say what Taoism and Chinese thought in general take it to mean. We usually translate it as «mind» or «heart», but neither of these words is satisfactory... The difficulty with our translations is that «mind» is too intellectual, too cortical, and that «heart» in its current English usage is too emotional—even sentimental... All in all, it would seem that *hsin* means the totality of our psychic functioning, and, more specifically, the center of that functioning, which is associated with the central point of the upper body. The Japanese form of the word, *kokoro*, is used with even more subtleties of meaning, but for the present it is enough to realize that in translating it «mind» (a sufficiently vague word) we do not mean exclusively the intellectual or thinking mind, nor even the surface consciousness. The important point is that, according to both Taoism and Zen, the center of the mind's activity is not in the conscious thinking process, not in the ego”.