



UNIVERSIDAD BÍBLICA  
**LATINOAMERICANA**  
PENSAR • CREAR • ACTUAR

**BACHILLERATO EN CIENCIAS BÍBLICAS**

## **LECTURA SESIÓN 5**

# **CB 111 ANÁLISIS DE TEXTOS BÍBLICOS**

Asurmendi, Jesús María. “Daniel y la apocalíptica”. En *Historia, Narrativa, Apocalíptica: introducción al estudio de la Biblia*, editado por Antonio González Lamadrid, et. al., 479-540. Estella: Verbo Divino. 2000.

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre del 2012 y publicado en La Gaceta el 4 de febrero del 2013, en el que se agrega el Art 35-Bis a la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, No. 6683.

Parte quinta  
DANIEL Y LA APOCALÍPTICA

por

Jesús M. Asurmendi

La conclusión de este largo volumen, que comenzaba con la primitiva historia israelita y termina con páginas que se asoman a la apocalíptica, no es pura casualidad. Hemos observado en muchos de los libros bíblicos estudiados en los anteriores capítulos las referencias bíblicas constantes a textos sagrados anteriores –la intertextualidad, como hoy se dice– y hemos percibido la riqueza y variedad de géneros literarios que en esos escritos se encuentran. El libro de Daniel es como un mosaico en el que toda esa variedad tiene sus propios reflejos. Calificado de libro profético por la Iglesia cristiana, ha sido sin embargo reconocido sólo en el grupo de los «Escritos» por la Biblia hebrea. En la frontera entre profecía y apocalíptica, historia y ficción, interpretación de la historia y relato moralista de corte sapiencial, con textos en las tres lenguas bíblicas y problemas complejos en su historia canónica, es como un resumen de la compleja y apasionante historia de los escritos bíblicos. De este libro, complejo y «mixto», por ser mezcla de tantos otros libros y escritos bíblicos, trataremos primero. Del ambiente apocalíptico, que el libro anuncia en alguna de sus páginas, y que lo ha hecho tan apreciado –y aún hoy lo sigue haciendo– entre algunos grupos de matriz cristiana y judía, hablaremos inmediatamente después. Así, el estudio de este fascinante escrito es como un arco tenso entre lo más puro y característico del antiguo Israel –la profecía y la teología de la historia– y una de las orientaciones más propias y características también del mundo que se abre al Nuevo Testamento, la orientación y la literatura apocalíptica.

## Capítulo XIII EL LIBRO DE DANIEL

### I. EL LIBRO. DATOS GENERALES

#### 1. *Nombre y arquitectura del libro*

##### a) Nombre

El personaje recurrente de la mayoría de los relatos y de las visiones de este libro se llama Daniel. Por ello se le atribuye el libro y se le conoce por su nombre. Dn 7,1 y 12,4 indican que Daniel escribió sus visiones, contribuyendo así a forjar su imagen de autor del libro.

Daniel no es un nombre desconocido en la Biblia. Ez 14,14.20 menciona a un personaje así llamado, junto a Noé y Job en un contexto en el que los personajes aparecen como los prototipos legendarios de la intercesión. Esta dimensión legendaria, en su dimensión sapiencial, es evidente en la diatriba que Ezequiel dirige al rey de Tiro (Ez 28,3). Esd 8,2 menciona igualmente un Daniel sacerdote que vuelve del destierro babilónico. El carácter legendario de la figura de Daniel surge también fuera de la Biblia. En efecto, en la epopeya de Aqatu, de los textos de Ugarit, aparece un rey llamado Danel, ejemplar por su justicia y sabiduría<sup>1</sup>. No cabe duda, por tanto, de que esta figura fue punto de convergencia de múltiples tradiciones.

##### b) Arquitectura

La arquitectura del libro es original. Está compuesto de tres partes bien diferentes, aunque una serie de elementos que se

<sup>1</sup> Cf. G. del Olmo Lete, «La epopeya de Aqhatu», en *Mitos y leyendas de Canaán* (Madrid 1981) 327-401.

irán especificando pretenden claramente relacionar ambas partes y hacer del libro una unidad. La primera parte contiene los cc. 1-6 y se caracterizan principalmente por ser amplios relatos «ejemplares» situados en la corte de distintos reyes paganos. Frente a los distintos conflictos que constituyen el motor de los relatos, Daniel, y secundariamente sus tres compañeros, salen vencedores, ganando gloria y poder, mientras que el Dios de los judíos es reconocido como el único y verdadero. Los relatos están redactados en tercera persona.

Los cc. 7-12 forman la segunda parte y contienen cinco visiones apocalípticas, diversas en su extensión y composición. Estas visiones son revelaciones hechas a Daniel, que las narra en primera persona. Finalmente, Dn 13-14 constituye la tercera parte, un bloque específico en el libro. Dn 13 narra el enfrentamiento entre el joven Daniel y varios ancianos jueces, responsables de la comunidad, quienes valiéndose de su posición intentan aprovecharse de una joven señora judía. Dn 14 contiene dos historias diferentes y su conclusión feliz, enmarcadas en una misma perspectiva: ridiculizar a los dioses paganos.

Esta situación hace que el libro deba considerarse como un *mixtum*. Las convergencias y las diferencias entre sus diversos elementos plantean graves problemas de interpretación.

## 2. *Texto y versiones*

Otro de los elementos de la «mixtura» del libro de Daniel son las lenguas en las que está escrito. Por un lado, Dn 1-2,4a; 8-12 está escrito en hebreo; 2,4b-7 en arameo; mientras que 3,24-90 y 13-14 lo están en griego.

El hebreo de Daniel es reciente comparado con el de la mayoría de libros del AT, pero no tanto como el de Qumrán. En este lugar se han encontrado los fragmentos más antiguos que se poseen del texto hebreo<sup>2</sup>. Los aramaísmos del hebreo se encuen-

<sup>2</sup> Se conocen los siguientes fragmentos: 1Q71 (Dn 1,10-17; 2,2-6); 1Q72 (Dn 3,22-30); 4Q112 (Dn 1,16-20; 2,9-11.19-49; 3,1-2; 4,29-30; 5,5-7.12-14.16-19; 7,5-7.25-28; 8,1-5; 10,16-20; 11,13-16); 4Q113 (Dn 5,10-12.14-16.19-22; 6,8-22.27-29; 7,1-6.11? 26-28; 8,1-8.13-16); 4Q114 (Dn 10,5-9.11-16.21; 11,1-2.13-17.25-29); 4Q115 (Dn 3,23-25; 4,5-9.12-16; 7,15-23); 4Q116 (Dn 9,12-17); 6Q7 (Dn 8,16-17? 20-21?; 10,8-16; 11,33-36.38); son dudosos 4Q551; 11Q5,27 (quizá Daniel y Susana); cf. para una visión de conjunto P. W. Flint, «The Daniel Tra-

tran sobre todo en Dn 1, lo que hace pensar que este capítulo fue traducido del arameo, aunque no haya rastro material de un original arameo.

El arameo de Daniel se sitúa igualmente antes de la evolución constatada en los textos de Qumrán, pero después de los papiros de Samaría (última fase del imperio persa), es decir, en las primeras décadas de la época helenística.

Además de Dn 3,24-90 y 13-14, que se conservan sólo en griego, aunque para gran parte de ellos se piensa en un original semítico, las traducciones griegas del resto del libro presentan problemas importantes. Hay serias diferencias entre el TM y la traducción de los LXX, ya que aquél contiene elementos que no se encuentran en la traducción de los LXX, lo que supone que ésta tenía ante sí un texto hebreo diferente del TM. Las diferencias aparecen sobre todo en Dn 4-6, sin que se haya llegado a conclusiones claras sobre sus relaciones.

Pero también existen divergencias importantes entre LXX y Teodoción. Da la impresión de que esta última corrige el texto de los LXX, armonizándolo con el TM. Lo más interesante de esta situación es constatar que, como lo indica san Jerónimo, la Iglesia antigua prefirió Teodoción a los LXX, hasta tal punto que los manuscritos de esta última son muy escasos y serán prácticamente desconocidos durante siglos. La opción de la Iglesia se comprende claramente en el caso de Dn 13, donde los LXX presentan un texto muy duro respecto a los «ancianos y jueces», es decir, frente a la autoridad, poniendo de relieve la integridad y la justicia de los jóvenes. Teodoción, sin embargo, es mucho menos crítico con la autoridad. La preferencia de la traducción por parte de las autoridades eclesiásticas se comprende en este caso perfectamente.

### 3. Autores

San Jerónimo era un adicto de la apologética y famoso por sus altercados de toda índole. Sus presupuestos teológicos le llevaron a defender a capa y espada que Daniel era el autor del libro que lleva su nombre. El filósofo pagano Porfirio atacaba duramente al patrón de los exegetas, argumentando que las «profe-

dition at Qumran», en C. A. Evans / P. W. Flint (ed.), *Eschatology, Messianism and the Dead Sea Scrolls* (Grand Rapids 1997) 41-60.

cías» de Daniel eran *prophetiae ex eventu*. No conocemos las obras del filósofo más que por las citas que de él hace san Jerónimo. Una vez más, el santo patrón se equivocaba de diana. Porfirio tenía razón. Hasta el desarrollo de la crítica histórica del siglo pasado, la autoría de Daniel se daba por hecha, salvo el episodio de Porfirio. No solamente la crítica histórica, sino el descubrimiento de la apocalíptica como tal fueron decisivos en la comprensión más acertada de la autoría del libro. Lo cual no quiere decir que la solución sea sencilla.

Hay todavía quien piensa que el conjunto del libro pertenece a un solo género literario y a una misma perspectiva teológica, aunque no lo atribuya evidentemente al personaje Daniel<sup>3</sup>. Pero una abrumadora mayoría de autores consideran que la diferencia entre las tres partes del libro son claro indicio de orígenes distintos. Independientemente de los problemas específicos de género literario, que se tratarán en su lugar, hay que reconocer que las dos partes principales del libro se sitúan en ámbitos sociales y en perspectivas teológicas distintas.

Dos mundos divergentes aparecen rápidamente al lector de Daniel. Los seis primeros capítulos, e igualmente Dn 14, presentan reyes paganos abiertos y simpáticos, dispuestos a la conversión, aunque en algún caso haya que echar mano de procedimientos y métodos excepcionales y expeditivos. En los cc. 7-12, por el contrario, el rey pagano encarna el mal absoluto en su oposición radical al Dios de Israel, señor de la historia. Este único dato, con las consecuencias teológicas y prácticas que entraña, supone un momento histórico y una autoría diferente. Lo cual no supone necesariamente que un mismo grupo o escuela o como se le quiera imaginar se haya prolongado en el tiempo y haya cambiado radicalmente de estrategia y de perspectivas. No se entiende de otra forma la situación misma del libro de Daniel con sus perspectivas tan diferentes en ambas partes del libro.

La segunda parte del libro, Dn 7-12, en su estado actual<sup>4</sup>, supone necesariamente la época de las luchas macabeas, ya que, sobre todo el amplio panorama histórico de Dn 11, es un calco detallado de la historia de la época, hasta los acontecimientos

<sup>3</sup> J. Christian Lebran, *Das Buch Daniel*, Zürcher Bibelkommentare (Zurich 1984).

<sup>4</sup> El capítulo 7 podría haber surgido antes que 8-12 y haber sido retocado por el autor de estos últimos, para adaptarlo a las circunstancias.

que preceden la muerte de Antíoco IV Epifanes. Dn 1-6 supone, por el contrario, un telón de fondo en el que los judíos exiliados se encuentran viviendo normalmente en civilizaciones y estructuras políticas paganas. Lo más que estos textos dan a entender es que, de vez en cuando, surgen conflictos menores de fidelidad a la autoridad política, debidos no a la estructura social y religiosa del poder, sino a la envidia y celos de algunos individuos malintencionados.

Si se parte de la hipótesis de trabajo de la autoría del libro por un exiliado judío en la corte de Nabucodonosor, llamado Daniel, hay que explicar los detalles históricos ofrecidos en sus visiones (Dn 7-12), cuatro siglos antes de lo sucedido. Ciertamente, si se apela a un conocimiento sobrenatural de la historia, todo se explica. Pero se puede plantear entonces otra pregunta. ¿Qué interés podía tener para los exiliados de Babilonia del año 600 conocer los detalles de las alianzas políticas de los Selucos y Tolomeos del s. II, tal y como aparecen en Dn 11? La inmediatez de la situación es lo que importa (véase Is 39, sobre todo el v. 8).

Por otro lado, si se tiene en cuenta el amplio abanico del tiempo en el que Dn 1-6 presenta la actividad de Daniel, no sería fácil entender cómo un personaje habría podido ejercer tan largo tiempo –Daniel habría vivido más de 90 años– y bajo regímenes diferentes<sup>5</sup>. Todo esto sin considerar que algunos datos históricos ofrecidos por Dn 1-6, como la realeza de Baltasar (Dn 5) o la existencia de Darío el Medo (Dn 6,1 y el resto de Dn 6), no se corresponden con la realidad histórica.

El relato de Susana (Dn 13) hay que contemplarlo en un marco social diferente. Contrariamente a lo que sucede en el resto del libro, el conflicto es, en este texto, entre judíos. La problemática del autor es otra y, por lo tanto, es alguien distinto del autor del resto del libro. No sucede lo mismo en Dn 14. El rey aparece, como en Dn 1-6, comprensivo y abierto, aunque en un

<sup>5</sup> Según Dn 1,1, «el año tercero del reinado de Joaquín» (606 a.C.), cuando Daniel entra al servicio de Nabucodonosor; tendría entre quince y veinte años; según Dn 1,21 habría ejercido hasta el «año primero del rey Ciro» (538 a.C.), es decir hasta una edad aproximada de 88 ó 90 años. En sí no es imposible; pero estas fechas pretenden no tanto dar la edad del personaje, cuanto abarcar un lapso de tiempo esencial en la perspectiva de los deportados, el período del exilio.

primer momento prisionero de su estatus social y cultural. Su autor se sitúa en la misma órbita que el de Dn 1-6.

Así pues, ante esta situación hay que concluir que el libro de Daniel es fruto de diversos autores, individuales o colectivos, de distintas épocas, que tratan de responder a problemáticas diferentes, aunque con un denominador común: el pueblo judío se encuentra políticamente sometido a poderes extranjeros<sup>6</sup>.

#### 4. *Lugar en el canon*

Una vez más, en este punto, la situación del libro de Daniel es bastante compleja. Y esta complejidad no deja de tener gran relevancia teológica.

Teniendo en cuenta que la tradición judía no acepta en su canon textos en griego, las partes del libro de Daniel que están escritas en esta lengua (Dn 3,24-90; 13-14) no figuran en el canon judío. Las Biblias surgidas de la Reforma, que siguen el canon judío, consideran los textos en griego como apócrifos y los colocan con los otros textos de la misma categoría en un apartado especial. Por otro lado, en la tradición masorética, Daniel está situado dentro de los *Ketubim* (los otros «Escritos»), tras los bloques de la *Torah* y los *Nebiim* (ley profetas). Lo cual quiere decir que Dn no es considerado como libro profético, sino como texto de edificación, al igual que pueden serlo el Cantar de los Cantares, los Salmos o los libros de las Crónicas. Esta situación significa al mismo tiempo que el libro de Daniel cristalizó en un momento en el que el bloque *Nebiim* estaba ya cerrado. Sabemos por el Sirácida o Eclesiástico (Eclo 44-49, sobre todo 48,17-49,10) que este bloque estaba formado ya hacia 190 por los libros de Isaías, Jeremías y Ezequiel, más los llamados Doce Profetas Menores. El bloque «profetas» ya estaba canonizado, ya no había profetas (1 Mac 9,27; Sal 74,9). Todos estos datos refuerzan la opinión expresada más arriba sobre los autores del libro y sobre su época, ya que no faltaron corrientes en el judaísmo que comprendían la figura de Daniel como profética.

Por ello, no es de extrañar que en la tradición alejandrina de los LXX, seguida en parte por la tradición cristiana, Dn figurase

<sup>6</sup> Salvo quizás en el relato de Susana, Dn 13.

entre los profetas. Así lo transmitió la Vulgata y ahí se encuentra, con variantes, en las recientes traducciones al español<sup>7</sup>.

Esta tradición alejandrina no es un simple capricho o error histórico. Es evidente que el NT, compartiendo ideas extendidas en su época y ambiente judíos, considera a Daniel como profeta; la utilización de Dn 7,14 en los sinópticos lo prueba claramente (Mc 14,62 y paralelos). Pero, además, el historiador judío Flavio Josefo da testimonio de esta percepción de Daniel como profeta en amplios círculos judíos de la época. En efecto, para Josefo, Daniel no solamente es profeta por anunciar acontecimientos futuros, como los otros profetas, sino que incluso precisa el momento de su realización, con lo cual supera a sus antecesores (*Ant X,XI,7*).

La concepción de Josefo y, en parte, la del NT no corresponden a la figura histórica del profeta. El profeta no es sin más el que anuncia el futuro, aunque abra el horizonte del porvenir. No es adecuado por ello situar a Daniel entre los profetas<sup>8</sup>. Por consiguiente, aunque el cierre canónico de los *Nebiîm* en el canon judío sea necesariamente artificial, su opción de colocar este libro entre los *Ketubim* o Escritos está más acorde con la historia y, por lo tanto, es más correcto y apropiado desde el punto de vista teológico.

## II. CARACTERÍSTICAS LITERARIAS DEL LIBRO DE DANIEL

### 1. Géneros literarios

La determinación del género literario es de gran importancia para la comprensión de un texto. Las dos partes principales del libro de Daniel son lo suficientemente diferentes como para pensar, ya de entrada, en dos géneros literarios distintos con sus correspondientes finalidades y marcos sociales.

<sup>7</sup> En *La Biblia*, de La Casa de la Biblia (Madrid 1992), Daniel se encuentra, como es tradicional, detrás de Ezequiel, formando parte de los cuatro profetas «mayores». La *Nueva Biblia Española* (Madrid 1975) toma una posición ambigua, al situarlo en el último lugar, tras los profetas menores, lo que no corresponde ni a la tradición alejandrina, ni a la masorética, las cuales, cada una desde puntos de vista distintos, tenían sus razones.

<sup>8</sup> Aunque varios textos de Daniel y la apocalíptica como tal se sitúen en una cierta perspectiva profética, sobre todo de Jeremías (cf. Dn 1,1-2 y Dn 9).

## a) ¿Midrás?

M. Delcor no duda en afirmar: «Se pueden distinguir (en el libro de Daniel) dos géneros fundamentales, el midrás y el apocalipsis»<sup>9</sup>. Los seis primeros capítulos habría que entenderlos como «midrás», mientras que 7-9 deberían entenderse como apocalipsis. Pero el primer problema reside en la definición del género «midrás» y en su adecuación a los textos de Dn. No es fácil definir este género literario. La descripción de G. G. Porton ayuda a entender el concepto: «Un tipo de literatura, oral o escrita, en relación directa con un texto canónico fijado –considerado por el midrasista y su audiencia como palabra autorizada y revelada por Dios–, en la que dicho texto canónico se cita explícitamente o es aludido con toda claridad»<sup>10</sup>.

M. Pérez<sup>11</sup> propone una doble acepción del término: un determinado género literario y las obras escritas en este género. En cuanto al primero, habla de «peculiar interpretación y aplicación del texto bíblico»; «en sentido derivado y fuera del ámbito de los especialistas, se usa coloquialmente para designar una narración legendaria, imaginativa, no histórica». Y subraya la importancia de «las tipologías intrabíblicas o descripción de un determinado personaje con características o en situaciones propias de otro»<sup>12</sup>. En esta perspectiva, los paralelos entre José y Daniel saltan a la vista; J. J. Collins los enumera<sup>13</sup>. A pesar del impacto de los paralelos, Collins tiene razón: no se pueden calificar de «midrás» los relatos de Dn 1-6: «En Daniel no se trata en ningún caso de interpretar o de reescribir la historia de José. Se trata de un héroe nuevo en una situación nueva. La influencia del Génesis es uno de los elementos, entre muchos otros, de la formación de los relatos (de Daniel)»<sup>14</sup>. El «midrás» como género literario y como procedimiento interpretativo no sirve para explicar Dn 1-6.

<sup>9</sup> M. Delcor, *Le livre de Daniel* (París 1971) 23.

<sup>10</sup> Citado en H. L. Strack / G. Stemberger, *Introducción a la literatura talmúdica y midrásica*, Edición española preparada por M. Pérez Fernández (Valencia 1988) 321.

<sup>11</sup> G. Aranda / F. García / M. Pérez, *Literatura judía intertestamentaria. Introducción al estudio de la Biblia* 9 (Estella 1996) 469.

<sup>12</sup> *Op. cit.* 503.

<sup>13</sup> J. J. Collins, *Daniel*, Hermeneia (Minneapolis 1993) 39: Dn 1,4 > Gn 39,6; Dn 1,15 > Gn 41,2; Dn 1,3 > Gn 39,1; Dn 1,20 > Gn 41,24; Dn 2,1 > Gn 41,8; Dn 1,10 > Gn 40,6; Dn 5,11,14 > Gn 41,38; Dn 2,28 > Gn 41,25.28; Dn 5,29 > Gn 41,42; el signo usado indica parecido en el paralelismo, no exactitud.

<sup>14</sup> *Op. cit.* 40.

## b) Relatos de corte

Aunque la historia de José (Gn 36-50) sea el paralelo más frecuentemente citado, el libro de Ester y la historia de Ajicar<sup>15</sup> se comparan a menudo con los relatos de Dn 1-6. Todos ellos presentan un esquema relativamente común: un personaje de baja extracción consigue resolver los problemas o los enigmas planteados en la corte real, mientras que los «técnicos» de la interpretación son incapaces de solucionarlos. El rey recompensa y encumbra al sabio, que ocupa en adelante funciones clave en la corte. «Es evidente que la historia de Ajicar pertenece al mismo tipo de literatura que Dn, por lo que se refiere al marco social, al tipo de intriga y, en parte, al lenguaje. Las semejanzas de Dn con Ajicar son importantes, pues manifiestan que este tipo de literatura fue no solamente de tradición intrabíblica o intrajudía»<sup>16</sup>.

Estos relatos se caracterizan por una dimensión sapiencial evidente. Gracias a la calidad de la sabiduría del héroe, se resuelven los problemas. Ahora bien, en los relatos de Daniel y de José, a diferencia de Ajicar, la dimensión religiosa ocupa un lugar predominante. La sabiduría de ambos personajes (más acentuado todavía en el caso de Daniel) es regalo del Dios de Israel. No todos los relatos de corte poseen necesariamente estas dos dimensiones. Es distinto el caso de los relatos de Bel y el Dragón (Dn 14), pues son «religiosos», pero no tienen por finalidad poner de manifiesto la importancia de la sabiduría. Por otro lado, es notorio el carácter ficticio de los relatos. Los relatos ficticios «son vividos de diversas formas, pero no pretenden autenticidad histórica. Esto no excluye, evidentemente, la aparición en ellos de personajes y de acontecimientos del ámbito histórico; sin embargo, lo que en ellos se narra no está destinado a ser examinado críticamente desde el punto de vista histórico»<sup>17</sup>. Todo esto

<sup>15</sup> Traducción española de E. Martínez Borobio, en A. Díez Macho, *Apócrifos del Antiguo Testamento III* (Madrid 1982) 169-189. Es la conocida historia de un funcionario real traicionado y caído en desgracia. Los enigmas que debe aclarar el sobrino traidor le superan. Ajicar resuelve los problemas y vuelve triunfante a la corte. Tobías 1,21-22 cita al famoso y legendario personaje. La historia de Ajicar es un ejemplo de «caída y rehabilitación de un ministro», cf. J. J. Collins, *Daniel*, *op. cit.* 41.

<sup>16</sup> J. J. Collins, *Daniel*, *op. cit.* 41; Ajicar, Ester, Daniel y José pertenecen, pues, al mismo tipo de literatura.

<sup>17</sup> D. N. Fewell, *A Story of Stories in Daniel 1-6* (Sheffield 1988) 20.

hace que, para perfilar lo mejor posible estos relatos, haya que estudiar antes su función.

### c) Función y marco social de los relatos de corte

Los relatos de Daniel contienen, como los de José y Ester, una dimensión nacionalista clara. El marco en el que están situados y sus desenlaces lo muestran. Se trata de demostrar la superioridad del exiliado-sometido frente al autóctono poseedor del poder. Superioridad en clave de sabiduría e interpretación de sueños y mensajes extraños, bases esenciales de la sociedad de la época. Lo cual supone que la situación no es vivida como conflicto abierto y permanente. La función de los relatos puede conjugar el orgullo nacional con la dimensión religiosa, tal y como aparece claramente en los relatos de Dn 1-6. Con variantes, todos ellos subrayan el poder del Dios de los exiliados judíos y la «rentabilidad» desde el punto de vista social y político de la fidelidad de los deportados.

Si los relatos de Dn 1-6 sitúan a sus héroes en el marco de la diáspora, es claro que las moralejas que quieren sacar de ellos deben servir a quienes viven situaciones similares. Por ello, lo lógico es pensar que dichos relatos «ejemplares» nacieron en tierras de exilio. Los relatos ofrecen un «estilo de vida para la diáspora», subrayando la posibilidad de participar plenamente en la vida de una nación extranjera. Daniel y sus compañeros se convierten en ejemplos vivos de las recomendaciones de Jr 29,7. Al mismo tiempo, manifiestan los límites de la integración. De ahí el rechazo de la idolatría<sup>18</sup> y del «compartir la mesa del rey» (Dn 1). El tono de los relatos es decididamente optimista. No es un drama vivir en el exilio. Al contrario, en él se puede prosperar y ser fieles al Dios de sus padres. Se le puede ser fiel en tierra extranjera, incluso sometidos a un poder pagano.

### d) Visiones: apocalípticas y sapienciales

Las cinco visiones de Dn 7-12 son presentadas en el texto, directa o indirectamente, como tales. No es el libro de Daniel el único del AT que contiene relatos de visiones. Los textos proféticos, sobre todo, ofrecen un buen número de ellas (cf. Is 6; Jr 1,4-

<sup>18</sup> W. L. Humphreys, «A Life-Style for Diaspora. A Study of the Tales of Esther and Daniel», JBL (1973) 211-223.

19; 24; Ez 1-3;8-11; 40-48; Am 7-9; Zac 1-8, entre otras). Sin embargo las diferencias entre las visiones de éstos y las de Daniel son patentes<sup>19</sup>.

La visión, como género, es la expresión literaria de una experiencia. Pero esta definición es relativamente problemática si se refiere a las visiones apocalípticas. En efecto, es difícil precisar la base experimental de estas visiones (lo que no supone elementos fisiológicos como tales), aunque muchos autores están dispuestos a aceptarla. La visión es un medio de comunicación con un mundo extra-humano, divino, en este caso concreto. Tres diferencias esenciales caracterizan las visiones apocalípticas respecto a las proféticas. La primera es la presencia del ángel intérprete, necesaria en las visiones apocalípticas para la comprensión de la visión por parte del vidente. En las visiones proféticas la comprensión de lo visto es inmediata (véanse, por ejemplo, las visiones de Isaías o Ezequiel), aunque el sentido de lo visto sea explicado muchas veces por Dios mismo, que es el que «da a ver» (así, en las visiones de Jeremías o Amós). La cercanía de Dios en las visiones proféticas (incluso en las de Ezequiel e Isaías) contrasta con su lejanía en las visiones apocalípticas. La segunda diferencia se refiere al mensaje. El mensaje de las visiones proféticas tiene una evidente dimensión de inmediatez respecto al profeta y a sus contemporáneos; así, la vocación de los tres grandes profetas Isaías, Jeremías y Ezequiel están relacionadas íntimamente con sus épocas y el destino del pueblo, y lo mismo sucede con el anuncio del castigo inmediato en las visiones de Amós. La tercera y última diferencia se encuentra en el lenguaje. El lenguaje es normalmente sencillo y comprensible en las visiones proféticas, mientras que en las apocalípticas pertenece ya a lo fantástico y mítico. Ez 1-3 y Zac 1-8 son una excepción desde este punto de vista.

El esquema formal de estas visiones es muy sencillo: trance del vidente al que se le hacen ver una serie de elementos terri-

<sup>19</sup> Cf. un resumen sencillo de estas diferencias en J. M. Asurmendi, *El profeta Ezequiel*, CB 38 (Estella 1982) 12. Un estudio técnico y de gran valor, en K. Koch, «Vom prophetischen zum apokalyptischen Visionbericht», en D. Hellholm (ed.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*. Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism (Upsala 1979; Tubinga 1983) 387-411. Es cierto que las visiones de Zacarías tienen una estructura muy próxima a las apocalípticas, pero la teología que encierran, teniendo en cuenta sobre todo el conjunto del libro (Zac 1-8), no pertenece a la perspectiva apocalíptica.

bles y más o menos fantásticos; reacción de sobresalto e incompreensión de aquél; aparición y explicación de lo visto por un personaje celeste acompañadas muchas veces de recomendaciones de diverso tipo; perturbación pasajera de las facultades anímicas del vidente. Es preciso constatar, por otro lado, la importancia en las visiones de Dn 7-12 de un rico vocabulario sapiencial, salvo en Dn 7<sup>20</sup>. La presencia masiva de este vocabulario muestra la dimensión sapiencial de las visiones apocalípticas.

#### e) Función y marco social de las visiones

Los detalles históricos, sobre todo en Dn 11, sitúan de forma inequívoca el conjunto de las visiones inmediatamente antes de la muerte de Antíoco IV Epífanes (septiembre del 164 a.C.). La persecución y la guerra son las coordenadas en las que se enmarcan las visiones. Esto no quiere decir que los autores y destinatarios directos del libro de Daniel sean militantes activos en la guerra contra los seléucidas. Frente a su problema principal, la impiedad del rey pagano y sus ataques contra los fieles del Dios de Israel y por lo tanto contra este último, el libro de Daniel no aboga por la resistencia activa, sino que cultiva la esperanza en Dios y en su acción milagrosa y salvadora.

Se ha hablado mucho del círculo de los *hasidim* o «piadosos» como responsable de la publicación del libro de Daniel. La identidad de este grupo no es clara. Es opinión bastante extendida, que bajo dicha denominación habría que ver a todos aquellos que, de una forma u otra, se opusieron a la política de Antíoco IV, los cuales luego darían lugar a grupos como los esenios y los fariseos<sup>21</sup>. La función de las visiones aparece clara en este contexto: consolar, confortar y alimentar la esperanza de los oprimidos por la persecución. Es una literatura de resistencia pasiva. Los *maskilim* o maestros no pretenden animar al pueblo

<sup>20</sup> La raíz *byn* aparece, como verbo (discernir), en Dn 9,2.22.23.33; 10,12-14; 11,30.37 (bis); 12,8.10 (bis). Como sustantivo (discernimiento), en 8,15; 9,22; 10,1. *Maskilim*, los «entendidos / expertos», «los maestros», aparece en 9,13.22.25; 11,33.35; 12,3.10. El verbo *yd'* (conocer, saber) se encuentra en 8,19; 9,25; 10,20; 11,32.38; el sustantivo de la misma raíz, en 12,4. Para este tema véase J. Asurmendi, «Les deux sagesses du livre de Daniel», *Chemins de Dialogue* 8 (Octubre 1996) 169-180.

<sup>21</sup> Cf A. Lacocque, «The osio-spiritual formative milieu of the Daniel Apocalypse», en A. S. van der Woude (ed.), *The Book of Daniel* (Lovaina 1993) 315-343.

a luchar contra el opresor, sino enseñarle, ofreciéndole la comprensión apocalíptica de la situación.

f) Los complementos

El relato de Susana (Dn 13) es, como los de Dn 1-6, un relato ficticio<sup>22</sup> y eventualmente legendario. Pero esta última calificación no es operativa respecto al género literario. Los géneros literarios a los que se apela para interpretar el relato de Dn 13 no son convincentes. Hablar de *folclore* con Collins<sup>23</sup> sirve más para designar un cierto tipo de literatura, que un género literario en sentido estricto. El término «novela», larga o corta (*roman* o *nouvelle* en francés), tal y como se entiende actualmente puede ser útil en este caso. Pero sin olvidar su función, que no puede ser como hoy en día la «imperiosa necesidad» de creación literaria o la no menos «imperiosa necesidad» de ganarse el pan.

Teniendo en cuenta el desplazamiento del sentido entre la versión de los LXX y la de Teodoción, la función no es idéntica y los responsables de ambas publicaciones tenían objetivos distintos. Los LXX abogan por una condena de las autoridades legítimas (o por lo menos de una parte de ellas) y la exaltación de las nuevas generaciones, justas y puras. La figura de Susana no es más que un pretexto. Teodoción, sin embargo, subraya la figura de la mujer, ejemplar en su resistencia con riesgo de su vida y en la ayuda que Dios ofrece a los que en él confían.

En el relato de Bel y el Dragón (Dn 14) se encuentran las mismas características que en Dn 1-6 por lo que al género literario se refiere. La función es, globalmente, la misma que en aquéllos. La finalidad, dentro de esta función, aparece más subrayada que en ellos: afirmar la primacía del Dios de Israel y la inanidad de los dioses paganos.

## 2. Historia literaria del libro

La situación textual y literaria de Daniel plantea de entrada el problema de su génesis. Las tres lenguas en las que está escri-

<sup>22</sup> Cf. D. N. Fewell, *A Story of Stories in Daniel 1-6*, *op. cit.* 20; M. Delcor, *Le livre de Daniel*, *op. cit.* 272-276, enumera los elementos que imposibilitan comprender el relato como histórico.

<sup>23</sup> J. J. Collins, *Daniel*, *op. cit.* 436, que cita y se inspira en Baumgartner.

to y los distintos géneros literarios que lo componen son marcas insoslayables de su historia. Tanto más, cuanto que no hay un reparto simétrico de lenguas y géneros literarios. En efecto, si las dos primeras partes de Daniel (1-6 y 7-12) se configuran así por sus géneros literarios, en base a su situación histórica y a sus perspectivas teológicas, este equitativo reparto no corresponde a la situación de las lenguas. Dn 1, «relato ejemplar», está escrito en hebreo (como Dn 8-12, visiones apocalípticas); Dn 7, visión apocalíptica, lo está en arameo (como Dn 2-6, relatos ejemplares). El editor final del libro establece así una relación entre las dos partes, rompiendo un cierto dualismo que sugiere, a primera vista, la composición del libro. Pero, como ya se señaló más arriba, la historia del libro se complica, si se tienen en cuenta las diferencias entre el TM y los LXX, principalmente en Dn 3,31-6,29.

Los datos históricos de Dn 7-12 y el marco social que se desprende de Dn 1-6 obligan a pensar en dos fases distintas de producción literaria. La segunda parte del libro de Daniel, como ya se dijo, debió de ser escrita durante la persecución macabea (167-164) y terminada antes de la muerte de Antíoco (en Elam, al norte del Golfo Pérsico, septiembre del 164 a.C.). La primera parte (Dn 1-6), por la lengua, el marco social y las perspectivas teológicas, debió de ser escrita bastante antes, en la primera fase de la época helenística, aunque utilizando narraciones y elementos literarios anteriores, de la época persa. Dn 13-14 tuvieron que ser publicados, añadiéndolos al libro de Daniel y atraídos por su figura, en el momento de la traducción al griego del conjunto del libro, aunque Dn 13-14 tuvieran un original semítico (véase, más adelante, V, 2).

### III. LA CRÍTICA HISTÓRICA Y EL LIBRO DE DANIEL

Personajes, fechas y acontecimientos políticos se amontonan en el libro de Daniel. El enraizamiento del libro en la historia no deja lugar a dudas. Otra cosa es la pertinencia histórica, desde el punto de vista crítico, de los datos del libro.

#### 1. Marco y desarrollo históricos propuestos por el libro

Muchos autores piensan, con razón, que el marco histórico propuesto por Daniel se basa en el esquema de los cuatro imperios de Dn 2, que se vuelve a utilizar en Dn 7. El punto de partida

es siempre el imperio babilónico, partiendo de la interpretación del sueño de Dn 2: «tú (Nabucodonosor) eres la cabeza de oro» (2,38), el primero de los cuatro imperios. Cada una de las dos partes del libro está articulada según este esquema. Dn 1-5 se sitúa durante el imperio babilónico; en 6,1 se menciona el poder de los medos, y el persa en 6,29: «Daniel no dejó de prosperar durante los reinados de Darío y de Ciro el persa». Los dos polos están presentes igualmente en el capítulo que sirve de introducción a la primera parte, Dn 1: «Daniel estuvo allí (sirviendo a Nabucodonosor) hasta el año primero del rey Ciro (el persa)». La segunda parte, Dn 7-12, sigue la misma serie añadiendo, además, un cuarto imperio, los griegos. En efecto, Dn 7-8 sitúa el relato en el reinado de Baltasar el babilonio; Dn 9, durante el reinado de Darío «del linaje de los medos»; 10,1, en el tercer año del reinado de Ciro, rey de Persia; y en 10,20 se habla ya del «Príncipe de Grecia».

Las incongruencias históricas de este marco son abundantes y ampliamente reconocidas. El rey Baltasar (Dn 5; 7-8) es una pura ficción. El último rey del imperio neobabilónico, Nabonido, tuvo un hijo llamado Baltasar. Pero nunca fue rey; solamente gobernador de Babilonia antes de su caída en manos persas. No se tienen noticias tampoco de un «Darío el Medo» (Dn 6,1 y 6,2-29). Sí de varios Daríos persas. Es cierto que los comienzos del imperio persa están unidos con los medos, con los que estaban emparentados. Y en el esquema de los cuatro imperios, se introducen los medos, para que el conjunto cuadre. Tampoco son exactos los datos de Dn 1,1-2. Nabucodonosor no llevó al exilio ni a Joaquín, ni los utensilios del templo. La noticia se debe probablemente a la voluntad de hacer cuadrar los setenta años de exilio de la profecía de Jeremías (Jr 25,11) con la realidad histórica. Partiendo del fin del exilio (538/7) y remontando los 70 años de Jeremías, se llega al año 606/7<sup>24</sup> y por ello, basándose en datos erróneos, el texto «lleva» a Joaquín y los utensilios del templo al destierro.

## 2. La historia de la época

El trasfondo histórico de Dn 1-6 es la diáspora oriental. La vuelta de los exiliados tras el edicto de Ciro (538) no fue tan ma-

<sup>24</sup> El conjunto de la explicación y los argumentos que la sostienen se encuentran en K. Koch, *Daniel* (Neukirchen-Vluyn 1986) 24-41; aunque la explicación es relativamente rebuscada, sigue siendo actualmente la más completa.

siva como a veces se imagina (Esd 7,15). Por otro lado, el enraizamiento de muchos deportados en tierras de exilio aparece en la notoriedad que adquieren algunos de ellos, como Nehe-mías, copero del rey persa (Ne 1,11). Las listas de los archivos del banquero Murashu, de mitad del s. V, contienen bastantes nombres de judíos exiliados, lo que muestra su integración y prosperidad. Es sabido, sin embargo, que la historia de la época persa es de las menos conocidas desde el punto de vista bíblico, tanto por lo que a la diáspora se refiere, como por lo que toca a la vida en Judea.

Por el contrario la historia de la época helenística es más accesible al historiador<sup>25</sup>. El contexto histórico de las visiones es el de las luchas macabeas (170 a.C.). Judea y Palestina, sometidas a los Tolomeos, viven en calma y paz durante el siglo tercero, a pesar de las guerras, llamadas sirias, entre Tolomeos de Egipto y Seléucidas de Siria. En 201 cambia la situación y, a pesar de un brusco y rápido juego de alternancias en el poder, Jerusalén y la provincia pasan bajo la soberanía de los seléucidas. Antíoco III adopta una actitud benévola y confirma la autonomía religiosa de la que habían gozado los judíos durante el dominio tolomeo.

Los reveses sufridos por su segundo sucesor Antíoco IV Epífanes, que al comienzo se porta como su padre, le llevarán, en un primer momento, a tratar de apoderarse de los tesoros del templo y, más tarde, a anular los decretos de su padre, tocantes a la autonomía de la comunidad judía imponiendo la religión helenística. La supresión de los sacrificios israelitas en el templo de Jerusalén y la construcción de lugares de culto «paganos» en el resto del territorio contribuyó a la exasperación de la comunidad. No hay que olvidar, por otro lado, que la situación se había degradado dentro de la comunidad judía. En efecto, si durante el siglo tercero el enfrentamiento entre la civilización israelita y la helenística había sido suave, por no decir subterráneo, ahora va a cristalizar poco a poco en oposición abierta entre adeptos y enemigos de la aculturación de las tradiciones israelitas a la nueva ola helenística. La visión de estas luchas tal y

<sup>25</sup> Para una presentación más detallada de la historia de esta época y una bibliografía adecuada, véase F. García Martínez, «Palestina bajo el dominio griego» y «Restauración nacional y expansión asmonea», en *La Biblia en su entorno*, IEB 1, cc. VII y VIII.

como las presentan los libros de los Macabeos es, con toda certeza, parcial, ya que optan por el bando de los que se resisten a dicha aculturación. Estas disputas convergen en las luchas por el poder y el puesto de sumo sacerdote, que se aceleran durante el reinado de Antíoco IV. La imposición de medidas vejatorias respecto a la autonomía de los judíos y la exigencia de practicar la religión extranjera, en un contexto social y religioso tan degradado, llevarán a la revuelta macabea.

#### IV. PERSPECTIVAS TEOLÓGICAS

Las observaciones literarias e históricas que se acaban de presentar y que dividen en tres partes bien claras el libro de Daniel son la base para una lectura teológica de la obra.

##### *1. En los relatos: poder político, vida de fe e integración social*

Si se quiere entender las perspectivas políticas de Dn 1-6 hay que partir del libro de Jeremías. No solamente por su profecía de 25,11, tocante a los setenta años de exilio, que es el punto de partida de Dn 9 y la base de Dn 1,1-2; sino sobre todo por su opción política, reflejada fielmente en su famosa acción simbólica de Jr 27. El profeta opta claramente por la sumisión a Babilonia, poder extranjero y pagano, que recibe el poder sobre Judá y los demás pueblos de manos del Dios de Israel. Desde 605 a.C., aproximadamente, hasta la caída definitiva de Jerusalén, Jeremías no desmentirá su compromiso con Babilonia, aunque las consecuencias para su persona fueran particularmente duras e, incluso después del triunfo de su opción, fuese obligado a huir a Egipto (Jr 42-43).

Pero Jeremías no fue el único que optó por Babilonia. Ezequiel, desde el exilio, hizo lo mismo. El libro de Jeremías fue objeto de una serie de complementos, en los que se critica a Babilonia, debido a que el exilio no agrada a nadie. En el libro de Ezequiel, sin embargo, no se encuentra ni un ápice de crítica contra Babilonia, ni siquiera en los estereotipados oráculos contra las naciones.

Es cierto que la posición política de los profetas cara a los otros pueblos durante la época monárquica fue preparando el terreno. De una actitud de condena, que se enraíza en la toma de posición clásica del profeta del Oriente Antiguo frente a los pueblos

vecinos en los momentos de conflicto y que se reflejan perfectamente en las distintas series de oráculos contra las naciones, Isaías por ejemplo pasa a considerar frecuentemente a las naciones como instrumentos del castigo de Dios (véase sobre todo Is 10,5-15). Pero de ahí a dar a Nabucodonosor el título clásico de la dinastía davídica «servidor (de Yahveh)», o a poner como Ezequiel en boca de Yahveh la frase: «En compensación del esfuerzo realizado, le entrego (a Nabucodonosor) Egipto, ya que él y su ejército han trabajado para mí –oráculo del Señor Yaveh–» (Ez 29,20).

Dn 1,1-2 es el punto de arranque del conjunto de los relatos y, con el resto del capítulo, desempeña el papel de introducción y marca sus pautas. Dn 1-6 toma los setenta años de Jr 25,11, que lo plasma en el esquema «Nabucodonosor-Ciro» (Dn 1,21 y 6,29), como una realidad histórica ciertamente, pero también y sobre todo como símbolo de la situación de diáspora en la que se encuentra buena parte del pueblo judío, a la que pertenece el editor y compositor del conjunto Dn 1-6, y a la que está dirigida la obra. En esta perspectiva, el origen de la situación es el mismo Dios de Israel. Aceptar la situación y actuar de acuerdo con ella es comportarse en conformidad con la voluntad de Dios.

Al mismo tiempo, el esquema de los cuatro imperios que aparece en Dn 2 es una manera de decir que la situación de diáspora, por encima de las contingencias históricas de los cuatro imperios concretos, es una realidad permanente. Tanto más cuanto que en Dn 1-6 el cuarto imperio no es identificado, a diferencia de lo que sucede en Dn 7-12, donde aquél, el del «final», se identifica con el poder griego, precisamente el que están soportando los autores de dichos textos. El horizonte temporal de Dn 1-6 queda pues abierto<sup>26</sup> y sólo se matiza por la perspectiva escatológica de Dn 2,44-45, sin que la mención de la «piedrecita» aporte ninguna precisión temporal. Pero se trata de una escatología que, como dice Collins<sup>27</sup>, no es «urgente», ni mueve, como la que encierra la apocalíptica, a esperar otro marco histórico y teológico de vida.

Los relatos de Dn 1-6 presentan un conjunto de situaciones conflictivas relativamente variadas, enmarcadas por el c. 1, en el

<sup>26</sup> Poniendo entre paréntesis, evidentemente los añadidos de Dn 4,41-43. Véase más adelante el apartado «Cuestiones abiertas. Historia literaria del libro», V, 2.

<sup>27</sup> Collins, *Daniel, op. cit.*

que la trama no es de lucha, y la tensión creada por la estrategia de Daniel no plantea combate, sino que marca una distancia frente al rey como fuente de poder y de sabiduría<sup>28</sup>.

En Dn 2 y 4 se trata sencillamente del predominio de Daniel sobre los otros «sabios y adivinos» de variadas especies en el arte supremo de interpretar los sueños en dimensión política, considerados en aquel entonces como uno de los medios fundamentales para gobernar, con tal de poseer la clave interpretativa, el poder de interpretación. Una superioridad que no trae ningún conflicto con el poder del rey en cuanto tal y que lleva por el contrario, naturalmente, a reconocer de manera explícita en estos dos casos concretos lo que constituye uno de los mensajes esenciales de Dn 1,17: la sabiduría, la definitiva y verdadera sabiduría, la concede el Dios de Israel y precisamente a sus fieles adoradores, aunque se encuentren en tierra extranjera y bajo dominio pagano. Así concluyen ambos capítulos con el reconocimiento y la proclamación de fe del rey pagano (2,47; 4,31-34, sobre todo el v. 34).

Dn 3 y 6, por el contrario, presentan una situación de real conflicto. En ambos casos los fieles adoradores de Yahveh, Daniel (6) y los tres jóvenes (3) se encuentran en peligro de muerte más que inminente. Pero la ayuda del Dios de Israel les salva de los celos de funcionarios envidiosos. Una vez más, no es el sistema en sí el que lleva a los cuatro israelitas al borde del precipicio. Los que provocan su desgracia son individuos aislados, y Dios se encarga de resolverla. Al final de ambos casos (3,95-97; 6,20-29) se encuentran otra vez espléndidas confesiones de fe en boca de los reyes paganos, Nabucodonosor y Darío, el babilonio y el medo, dando a entender con el doble origen político la validez de la confesión de fe: los poderes políticos extranjeros, sean cuales fueren, reconocen al Altísimo.

Dn 5 presenta otro tipo de situación. Por un lado, conflictiva, por el uso de los utensilios del templo de Jerusalén por Baltasar. El poder político pagano, si puede normalmente adjuntarse como servidores a judíos fieles de la diáspora, no tiene ningún derecho a sobrepasar sus competencias. Por ello no puede menos de ser castigado. Al mismo tiempo, la capacidad extraordi-

<sup>28</sup> Normalmente se lee este texto como la expresión de un conflicto respecto a las leyes judías tocantes a los alimentos. No hay nada de eso. Véase más adelante en «Cuestiones abiertas», V, 2d.

naria de Daniel como «sabio» subraya una vez más el mensaje de Dn 1,17 tal y como había sido ejemplarizado en Dn 2 y 4. Al final de Dn 5 no hay confesión de fe del rey pagano. El tema es otro: el cumplimiento del anuncio de Daniel sobre el final del imperio de Baltasar, tras la interpretación de las misteriosas palabras en el muro y el paso del poder político de unas manos a otras, siguiendo los designios del Dios de Israel<sup>29</sup>. Un aspecto esencial de la teología de estos relatos aparece en este texto de forma más radical que en los otros: el poder político está en manos del Altísimo, del Dios de Daniel, y lo da y retira como él lo entiende, aunque la responsabilidad del hombre sea siempre un elemento esencial. La interacción entre el comportamiento de Baltasar y el poder de Dios está claramente puesta en evidencia en este relato.

Todos los episodios presentan, pues, una serie de situaciones variadas y típicas de la diáspora en la que la colaboración con el poder político pagano no se pone jamás en tela de juicio y en la que los conflictos eventuales se resuelven felizmente. Estos no son más que excepciones, dichas, que confirman la regla. Dn 1-6 ofrece a sus lectores judíos de la diáspora o en situación de dependencia política un cuadro optimista y esperanzador.

La lectura teológica de la historia de Dn 1-6 es de sumo interés para los judíos de Judea con su templo reconstruido, su tierra, su Torah y sus instituciones, durante el s. III y comienzos del II a.C., época en que las condiciones políticas y sociales se prestaban a una lectura de la historia como la hecha en la primera parte del libro de Daniel. Pero la vivencia de esa teología en el exilio tenía otras consecuencias. Esta visión de la historia, de la acción de Dios y del fiel judío en ella supone, de hecho, renunciar al templo, al país y a la independencia política. Quiere decir que, para ser y vivir como fiel judío, no es imprescindible el templo, ni el poder político, que «garantice» la vida religiosa en un territorio propio. Desaparece la nostalgia de lo que parecían ser elementos básicos del concepto «pueblo» o «nación», tanto más si se integra en ellos la religión en sus manifestaciones clásicas. La vida de fe es no solamente posible, sino «natural» en este con-

<sup>29</sup> El tema ha sido tratado por O. H. Steck, «Weltgeschehen und Gottesvolk im Buche Daniel», *Festschrift Borkmann* (Tubinga 1980) 53-78; R. G. Kratz, *Translatio Imperii: Untersuchungen zu den aramäischen Danielerzählungen und ihren theologischen Umfeld* (Neukirchen-Vluyn 1991).

texto. Esta opción teológica no aparece con evidencia total. La construcción de los templos de Elefantina y Leontópolis muestran que la renuncia al santuario propio, a la liturgia sacrificial ancestral, no era cosa fácil.

Todas estas opciones suponen obligatoriamente un fortísimo grado de integración social en las estructuras y situaciones descritas. Una vez más, el ejemplo de Nehemías no deja lugar a dudas (Neh 1,11). Ahora bien, si Dn 1-6 aboga casi descaradamente por la integración<sup>30</sup>, esto no quiere decir, ni mucho menos, que opte por la fusión y la disolución total de los exiliados judíos en la sociedad en la que se encuentran. Ésta es la otra vertiente esencial del mensaje de Dn 1-6: integración, sí; fusión, no. En todos los capítulos se marca una distancia crítica, política y religiosa. Las confesiones de los reyes al final de Dn 2; 3; 4 y 6 lo muestran claramente. La sanción a Baltasar en Dn 5, lo mismo. La excelencia de la sabiduría de Daniel, igualmente. La voluntad de no participar de la mesa del rey en Dn 1 y la resistencia a la idolatría en Dn 3 y 6 lo afirman sin ambages: colaboración y fidelidad absolutas al poder pagano, integración alegre y esperanzadora en sociedades y países totalmente distintos de Israel. Pero manteniendo siempre, al mismo tiempo, que la referencia decisiva y la fuente de la vida y sabiduría del judío, en su tierra como en exilio, es únicamente el Dios de sus padres.

## 2. *En las visiones*

### a) Actitud ante el poder político

La percepción del poder político en Dn 7-12 es radicalmente diferente de la de Dn 1-6. Como se acaba de ver, en la primera parte de Daniel el poder político extranjero y sus representantes gozan de una neutralidad y en bastantes casos de una simpatía real. Sólo en Dn 5 Baltasar no está a la altura de las circunstancias. Pero poco tiene que envidiar a muchos de los retratos de los reyes de Judá e Israel tanto en los textos proféticos como en las juicios de valor de los libros de los Reyes.

Contrariamente a las figuras de Dn 1-6, las de 7-12 no tienen nombre, lo cual ya es un indicio nada favorable. Y si bien es

<sup>30</sup> Véase J. M. Asurmendi «Les deux sagesses du livre de Daniel», *op. cit.* 69-180.

verdad que en Dn 7, por ejemplo, las tres primeras bestias no tienen el grado de negatividad que el undécimo cuerno, todas salen del Gran Océano, descrito muy negativamente en el texto como en otros textos mitológicos. En la cuarta visión, 11-12,4, el poder político extranjero no está simbolizado por animales, lo que no impide que su esbozo sea tanto o más negativo, sobre todo, una vez más, el último de ellos: «subirá al trono en su lugar un hombre despreciable a quien no le correspondía ser rey; vendrá inesperadamente y se apoderará del reino a base de intrigas... engañará a sus propios aliados... enviará tropas que profanarán el santuario y la ciudadela, suprimirán el sacrificio perpetuo e instalarán allí el ídolo abominable... lleno de soberbia se creará superior a toda divinidad y proferirá insolencias inauditas contra el Dios de los dioses. No tendrá respecto a los dioses de sus antepasados... ni a ningún otro dios porque se creará superior a todos ellos» (Dn 11,21ss).

En esta presentación de Antíoco IV se manifiesta claramente la concepción política de Dn 7-12. Contrariamente a lo que algunas veces se ha dado a entender, no se trata de una oposición al helenismo como tal, sino más bien a tal o cual rey pagano concreto, a Antíoco IV Epifanes, que concentra en él todas las características esenciales y radicales de la maldad, a saber, igualarse, o ponerse por encima del Dios de Israel, y atacar a sus fieles y su modo de vida, expresión de la voluntad del mismo Dios. Éste probablemente es el momento histórico que hará cristalizar la visión negativa del poder político pagano en cuanto tal, que Dn 7-12 manifiesta y que se encuentra igualmente en la literatura apocalíptica en general<sup>31</sup>.

Dn 1-6 está gobernado por Dn 1,1-2, según el cual el poder del rey pagano tiene su origen en la voluntad explícita y positiva de Dios. La valoración tan negativa del poder político de Dn 7-12 podría hacer pensar que el origen de este poder no está en el Dios de Israel. Los textos no son explícitos en este sentido como

<sup>31</sup> Si se piensa en la existencia de una versión de Dn 7 anterior a la actual, del s. III, sin el «undécimo cuerno» y las otras alusiones a la época macabea, la visión negativa del poder aparece claramente en la presentación de las cuatro bestias, dimensión que no figuraba en Dn 2. Esta visión negativa del poder político pagano aparecería igualmente en las partes antiguas del *Libro de las Vigilantes*, del ciclo de Henoc, o en las del *Libro de los jubileos*; véanse A. Díez Macho (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, IV y II, respectivamente (Madrid 1984 y 1983).

lo son en Dn 1,1-2 y en los textos de la misma colección. Pero no hay que imaginar una fuerza adversa a la divinidad y totalmente independiente de ésta. El problema del origen del mal, de sus poderes y de sus representantes es uno de los más enrevesados de los apocalipsis (véase capítulo XIV de este volumen). Lo que compensa el que Dios esté en el origen del sufrimiento es saber que éste tiene un final inminente y feliz para los que permanecen fieles.

Los que esto escriben son los que sufren la opresión generada por el comportamiento del rey. El nuevo posicionamiento frente al poder político es consecuencia de la experiencia, como el de Dn 1-6 lo era de la convivencia provechosa entre exiliados y poder pagano. Poco a poco, a partir de la experiencia, el perfil de Dios y de su acción en la historia, así como el lugar y las consecuencias para sus fieles, se van pergeñando. Una vez más, como en el resto de la Escritura, la imagen de Dios, el discurso sobre Dios, en definitiva la fe y la teología, toman cuerpo partiendo de la experiencia. Si la experiencia positiva de los exiliados produjo la concepción político-teológica de Dn 1-6, la negativa de las guerras de los sucesores de Alejandro y sobre todo la opresión de Antíoco IV servirá de acicate para la estructuración teológica de Dn 7-12 y de otros textos apocalípticos. Partiendo de esta valoración negativa, ni que decir tiene que la «colaboración fiel y entusiasta» con el poder político pagano no ha lugar. El modelo presentado en Dn 1-6 no sirve<sup>32</sup>.

#### b) La resistencia como respuesta

Esta crisis exige otro tipo de respuesta. Una de ellas es la de Dn 7-12: la resistencia. Pero no una resistencia activa, militante, agresiva y militar, como se plasma en los libros de los Macabeos. Se trata de una resistencia pasiva. La razón es muy sencilla. Dn 7-12 piensa que todo está en manos de Dios y que solamente él puede llevar a término sus planes, que, evidentemente, conllevan la liberación y la salvación de su pueblo. Aquí se tienen en síntesis los elementos que Dn 7-12 pone en funcionamiento frente a la persecución. La firme convicción de que los males y las persecuciones que sufren, por muy terribles que

<sup>32</sup> Lo cual plantea el problema de la «convivencia» de ambas perspectivas en el mismo libro; véase el apartado «Cuestiones abiertas. El libro de Daniel como corpus mixtum», V, 2c.

sean, son pasajeros. O, mejor dicho, que tienen un término decretado por Dios. Por ello hay que resistir hasta el final. El que aguanta gana. No por cansancio o aburrimiento del enemigo, sino porque el poder de éste está delimitado, restringido, por el Dueño y Señor de la historia contra el que los poderes políticos humanos se han rebelado oprimiendo a sus fieles.

### c) La esperanza

Esto quiere decir sencillamente que el motor de esta resistencia es una sólida esperanza. Esperanza en el Dueño y Señor de la historia, en el Dios de los padres y por cuya fidelidad sufren persecución. Un Señor y Dueño de la historia que en cierto modo se identifica con los fieles que sufren por su causa. Hasta tal punto que en Dn 7 se habla de los «santos del Altísimo», o del «pueblo de los santos del Altísimo», perseguidos por el tirano<sup>33</sup>.

Dn 7-12 es un «apocalipsis histórico»<sup>34</sup>, expresión de la opresión de los judíos entre 170 y 164 a.C., en el que la esperanza en un final inminente del sufrimiento por voluntad del Dios de Israel, Dueño y Señor de la historia, viene garantizada por la revelación excepcional hecha a Daniel, personaje legendario y del pasado. En esta revelación y frente a la teología de Dn 1-6, aparecen o se subrayan con particular ímpetu, además de lo ya señalado, varios elementos: la presencia del ángel intérprete (presente en las cinco visiones) y la resurrección de los muertos (Dn 12,4.5-13)<sup>35</sup>. Ahora bien, frente al intenso dolor del que nace el apocalipsis, surge también la cuestión de la responsabilidad del sufrimiento. De todos es sabido que, como consecuencia de la destrucción de Jerusalén, del exilio y de la predicación profética, la conciencia del pecado arraigó fuertemente en la comunidad postexílica (Esd 9,5-15; Neh 9,26-31). Este sentimiento, que caló institucionalmente en la fiesta del *Yom Kippur* (el día de la expiación; Lv 16), resurge casi automáticamente frente a la des-

<sup>33</sup> Esta identificación es problemática, aunque parece la más razonable; Collins, *Daniel*, *op. cit.* 304-310, sobre todo 310, identifica a los ángeles con los «santos del Altísimo», y al arcángel Miguel con el que es «como un hijo de hombre», lo cual, consecuentemente, no parece acertado; cf. J. Asurmendi, «Boletín bibliográfico sobre el libro de Daniel», *EstBib* (1997).

<sup>34</sup> Cf. Collins, «Apocalypse: The Morphology of a Genre», *Semeia* 14 (1979) 13-15, y las páginas dedicadas en este volumen a la apocalíptica, c. XIV.

<sup>35</sup> Véanse las características teológicas de los apocalipsis en el c. XIV de este volumen.

gracia: ¿de quién es la culpa? Los apocalipsis subrayan sobre todo la responsabilidad del rey malvado e impío, pero no faltan voces que ponen de manifiesto igualmente los pecados de los que sufren, como razón y fundamento del dolor y del tormento.

Es curioso constatar que Dn 9 comienza situando la oración de Daniel en vistas a comprender la profecía de Jeremías sobre los setenta años<sup>36</sup>. La tradición profética de condena del pecado de Israel aparece claramente en este texto, en el que las dos concepciones de los apocalipsis coexisten: la responsabilidad de Israel por sus pecados y la del poder impío del rey extranjero, que oprime a los fieles del Señor. El vocabulario y la misma trama literaria de la oración de Daniel, «vestido de sayal y cubierto de ceniza», actitud claramente penitencial (9,4-19), no pertenecen al lenguaje y perspectivas del resto de Dn 7-12. Y, sin embargo, la presencia de esta oración en el contexto en el que se encuentra no puede ser más que obra del editor (¿autor?) de Dn 7-9. Esta situación revela, pues, una cierta tensión, una dificultad real, para determinar claramente las responsabilidades de la situación; en otras palabras, para comprender teológicamente la realidad, es decir, el ser de Dios y su acción en la historia, junto con la responsabilidad y el papel del hombre en ella, así como su relación con ese mismo Dios.

### *3. En los complementos*

#### *a) Susana*

Aunque no haya que exagerar las diferencias, lo cierto es que las perspectivas sociales y teológicas de las dos recensiones griegas del relato de Susana son de interés.

La recensión más conocida, la de Teodoción, subraya fuertemente la protección de Dios al acusado injustamente. La piedad e inocencia de la víctima así como la solicitud divina están en el centro del relato. Esta perspectiva sirve además para poner

<sup>36</sup> Dn 9, junto con Dn 1,1-2, se refiere explícitamente a Jeremías. Esto no quiere decir que la apocalíptica sea, sin más, la continuación de la profecía clásica veterotestamentaria. Las diferencias son, según parece, radicales, aunque haya puntos de convergencia. Sin embargo, Dn 9,5-15 muestra una relación real con la predicación profética, y, aunque sea una excepción, manifiesta que la apocalíptica no es un cuerpo de ideas homogéneo y de una coherencia perfecta. Véanse las páginas dedicadas a la apocalíptica en el c. XIV.

de relieve la figura de Daniel (que quiere decir justamente «Dios juzga»), expresión de la acción judicial y salvífica del Dios de Israel incluso en tierras del exilio. El final de Teodoción dice así: «Y a partir de aquel día Daniel fue muy estimado por el pueblo» (13,64). No es de extrañar que el relato de Susana sea el primer capítulo del libro en la recensión de Teodoción; así sirve para introducir al héroe del resto de la obra.

La más antigua y corta, los LXX, no focaliza el interés narrativo en la persona de Susana y en su comportamiento ejemplar, sino en la oposición «autoridades»/«ancianos» y jóvenes sabios y piadosos. Su conclusión es famosa y significativa: «Por ello los jóvenes son amados de Jacob a causa de su sencillez (sinceridad); preocupémonos pues de sus competencias, pues en la medida en que los jóvenes sean piadosos, habitará en ellos un espíritu de ciencia y de inteligencia por los siglos de los siglos».

El color sapiencial de ambas recensiones es evidente. Por la importancia del triunfo de la justicia y de la articulación «justicia humana / justicia divina». Lo cual supone una buena dosis de confianza y de esperanza. Pero al mismo tiempo, con más o menos fuerza en cada recensión, la crítica a las instituciones y la confianza en la acción de Dios, por medios no «ortodoxos» (un jovenzuelo, figura «no sapiencial» por excelencia), es una llamada a una esperanza por encima de la desesperanza de lo cotidiano y visible. Lo cual no es muy sapiencial.

#### b) Bel y el Dragón

Dn 14 contiene tres partes diferentes. El tono es idéntico en las dos primeras (vv. 3-22; 23-27), mientras que la última (28-42) puede servir de conclusión a las anteriores y se inspira visiblemente en Dn 6. Bel es el gran dios de Babilonia, Marduk. La estatua de la divinidad ocupaba un lugar clave en el lugar más sagrado del templo. El alimento de los dioses era una de las funciones esenciales en los templos tanto en Mesopotamia como en Egipto. Hasta tal punto que, en algunas cosmologías, la creación del hombre era motivada directamente por el cansancio de los dioses para procurarse su subsistencia; los hombres se encargarían, en adelante, de esa labor. Aunque no se conozca la práctica de un culto mesopotámico a serpientes o dragones vivos, la serpiente ocupaba un lugar importante en la representación de ciertas divinidades.

Las perspectivas teológicas son manifiestas y bastante rústicas. Se trata, sencillamente, de ridiculizar las prácticas religiosas babilonias y, de forma más general, paganas. Es una variante narrativa de las invectivas clásicas de los profetas, que adquiere su punto culminante en las polémicas del segundo Isaías. El procedimiento es fácil y utilizado para todos los credos y religiones. Basta con quedarse en una lectura primaria, material y superficial de las prácticas en cuestión, sin tener en cuenta sus dimensiones antropológicas, religiosas y simbólicas. Lo que no impide que esta lectura primaria sea, frecuentemente, la referencia de una gran mayoría de los respectivos creyentes. Por poner un ejemplo contemporáneo, la película *La Vía Láctea* de Buñuel ofrece, entre otros valores incluso espirituales, un ejemplo espléndido de los procedimientos clásicos en la ridiculización de creencias y dogmas. La conclusión, a la que se añade el peregrino episodio del profeta Habacuc, insiste en uno de los temas clave del libro de Daniel: Dios protege a los fieles que arriesgan sus vidas por la fe.

## V. HISTORIA DE LA INVESTIGACIÓN Y CUESTIONES ABIERTAS

### 1. Historia de la investigación y de la interpretación

#### a) Lecturas judías

Una vez más Qumrán es un hito en la historia de la Biblia, en esta ocasión por la presencia material del libro y por el parentesco de pensamiento. En su biblioteca se han encontrado fragmentos de diversos manuscritos del libro de Daniel. Dos veces se le cita con la mención «el libro de Daniel el profeta», una de ellas junto a Isaías, nombrado con los mismos términos. Los parentescos ideológicos son igualmente evidentes. Como dice Collins<sup>37</sup>, términos clave como *maskilim* o *rabbim* sirven a los miembros de Qumrán para designarse a sí mismos y adquieren una dimensión institucional. Lo mismo sucede con la dimensión escatológica y apocalíptica de Dn 7-12, entre otros elementos, por lo que toca a la «guerra escatológica», tal como aparece en el «Rollo de la Guerra» y en el «Regla de la Comunidad».

<sup>37</sup> Collins, *Daniel*, op. cit. 73.

Más sorprendente es la huella del libro de Daniel en los libros de los Macabeos. Las diferencias de pensamiento son sustanciales entre cada una de las dos partes de Dn y la obra de Mac. Mac representa la resistencia armada al ocupante extranjero. Dn, la integración o la apocalíptica. En 1 Mac 1,54 se cita Dn 11,31, la «abominación de la desolación». Por otro lado, son perceptibles los ecos de las peripecias de los jóvenes en el horno y de Daniel en la fosa de los leones en los relatos de los mártires (1 Mac 2,60).

La apocalíptica judía utiliza igualmente el libro de Daniel, sobre todo la literatura enoquita (Libro de las Parábolas) y el IV Esdras, ambos de finales del s. I a.C. Pero quizá lo más destacable en la literatura judía antigua es la utilización del libro de Daniel por Flavio Josefo. Como ya se dijo al hablar del lugar de Daniel en el canon, Flavio Josefo, junto con el NT entre otros, piensa que Daniel es un profeta, ya que no solamente anunció el futuro sino también las fechas de su realización. La relativa proximidad de los acontecimientos a los que se refiere Daniel hace que Josefo tenga que ceñirse a su dimensión histórica y diga que Daniel había «previsto» los sufrimientos que «nuestro pueblo» iba a sufrir bajo Antíoco Epífanes. Pero las posiciones políticas de Josefo, que optó por la sumisión a Roma, hacen que cualquier elemento susceptible de ser interpretado en clave mesiánica sea cuidadosamente omitido, ya sea Dn 7,14, el «como un hijo de hombre» o la piedrecilla, que baja de la montaña «no por mano de hombre» y destroza el poder humano instaurando a continuación y para siempre el reino de Dios. Sus amigos los romanos podrían haber visto con malos ojos dichas especulaciones. Ni que decir tiene que la interpretación que ya se había generalizado en su tiempo, según la cual el cuarto imperio habría que identificarlo con Roma, queda totalmente de lado. Paradójicamente, Josefo no tiene empacho alguno en utilizar los textos de Dn, que según él habría anunciado la toma de Jerusalén y la destrucción del templo por los romanos.

La literatura rabínica, finalmente, lee e interpreta Dn desde los mismos presupuestos hermenéuticos. Con matices, sin embargo. No se utiliza Dn como anuncio del desastre de la nación; se prohíbe explícitamente utilizar el libro para elucubrar sobre la historia, que siglos más tarde recordará Ibn Ezra. Tampoco se aprecia la figura de Daniel, funcionario ejemplar de un rey ex-

tranjero y pagano, retorciendo algunos de los textos del libro para suavizar tan mala impresión. Abrabanel, sin embargo, lo pondrá de ejemplo de integración tras la expulsión de los judíos de España.

#### b) Lectura neotestamentaria

El NT comparte la imagen de Daniel profeta y anunciador del futuro, y así es interpretado en las denominadas «citas de cumplimiento», utilizando ampliamente el libro de Daniel. Los tres elementos más famosos son, sin duda, el «hijo del hombre» y la «abominación de la desolación» de los Sinópticos, el tema de la resurrección y los numerosos préstamos del libro del Apocalipsis. Este último es una magistral utilización de Dn (y de Ez) desde el punto de vista de las imágenes, metáforas y esquemas literarios, dándoles un contenido teológico radicalmente distinto, al partir de la figura de Cristo.

#### c) Lecturas patrísticas

Las lecturas patrísticas, en general, seguirán su esquema clásico de lectura más o menos alegórica, cristológica principalmente, siguiendo los parámetros indicados ya por el propio NT. En otras, sin embargo, se van a cruzar la interpretación y la investigación. En efecto, la opción de la exégesis antioquena de tipo histórico y antiallegórica se enraíza ya, por lo que toca a Dn, en el primer comentario patrístico del libro, el de Hipólito de Roma. Ciertamente, la «aplicación» a las circunstancias del momento es natural, pero sin perder de vista ni un momento el marco primigenio de los textos. Y aunque el autor reoriente las perspectivas históricas en el horizonte cristiano, quita toda dimensión de inmediatez a la escatología del libro.

La polémica metodológica e interpretativa alcanzará su culmen con san Jerónimo, quien escribió su comentario en clave polémica contra el filósofo griego Porfirio. No se han conservado las obras del pensador pagano más que por las citas de Jerónimo. Partiendo de la evidencia de la descripción de Dn 11, sobre todo, Porfirio hace una lectura histórica del libro y afirma que su autor no puede ser un personaje de la corte de Nabucodonosor. San Jerónimo, desde su clave interpretativa cristiana, aunque acepta una serie de lecturas históricas, no puede renunciar a Dn 2 y 7 como anuncios de Cristo.

La lectura de los Antioquenos se situará entre Porfirio, que sin duda conocían, y Jerónimo. La lectura cristiana de Dn se imponía igualmente, pero partiendo de otros presupuestos hermenéuticos que los de la exégesis alejandrina de la que Jerónimo participaba<sup>38</sup>. Por lo demás, el libro de Daniel, durante muchos siglos, servirá de matriz, para una serie de relecturas apocalípticas o milenaristas, adaptadas a las diversas circunstancias.

#### d) Lecturas cristianas modernas

La Reforma protestante se deleitará viendo en el libro de Daniel, que había servido anteriormente para forjar la figura del Anticristo, la nefanda figura del Papa de Roma. Aunque Lutero la aplique otras veces a los turcos. Sin embargo, Tomás Münzer identifica a los falsos sabios de Dn 2... ¡con Lutero y sus secuaces! La apologética de la Contrarreforma le llevará a afinar la lectura del libro en su dimensión histórica, para privar así al adversario de la base de sus ataques. Se abría de este modo la época de la lectura crítica moderna.

El s. XIX será el escenario de un enfrentamiento entre los conservadores, que defienden la visión tradicional sobre la autoría del libro y la validez de los anuncios inspirados a Daniel en la corte de Nabucodonosor, y los que poco a poco llegarán a la concepción crítica actual. El descubrimiento de la historia y de las costumbres literarias de la época (la seudonimia, la antedatación, otros textos apocalípticos) son la base sobre la que se construye actualmente la lectura crítica del libro de Daniel. Sin embargo, no faltan hoy en día abundantes adeptos, miembros de grupos fundamentalistas y sectarios (Mormones, Testigos de Jehová, etc.), que pasan su tiempo elucubrando sobre fechas y datos del libro de Daniel, creyendo que en él están detalladamente escritos los acontecimientos de nuestros días y, sobre todo, el «fin del mundo».

## 2. Cuestiones abiertas

### a) Historia literaria del libro

La diversidad de lenguas y de géneros literarios imponen un proceso de composición complejo del libro de Daniel. Salvo la

<sup>38</sup> Para la primera época patristica, véase R. Bodenmann, *Naissance d'une exégèse: Daniel dans l'Église ancienne des trois premiers siècles* (Tubinga 1986).

exégesis conservadora, de la que siempre queda algún seguidor, todos los comentaristas aceptan actualmente la génesis progresiva del libro de Daniel. Un cierto consenso reina entre los estudiosos respecto a los textos conservados únicamente en las versiones griegas. Constituyen la parte más tardía del libro. Pero las diferentes opiniones emergen sobre su eventual original. Algunos pensaron, ya en la antigüedad, que los juegos de palabras en las versiones griegas de la historia de Susana exigían que hubiera sido escrita en griego. Pero, aunque no se sepa actualmente qué paronomasia se esconde en el original semítico, la tendencia es a suponerlo en Dn 13-14, así como en la oración de los tres jóvenes. Ahora bien, unos creen que el original sería hebreo, mientras que para otros sería arameo.

Según Collins<sup>39</sup>, Dn 3,31-6,29 constituye una preciosa inclusión con sendas doxologías al comienzo y al final. Las importantes diferencias entre el TM y las versiones griegas hacen imposible establecer la prioridad de una versión sobre otra. Este estado de cosas podría significar la existencia, originalmente, de este núcleo central, al que se añade 2-3,30 en la época helenística. Parece que 2-6 tuvieron vida independiente durante un cierto tiempo; en esa misma época se incorpora Dn 1 (en la misma línea literaria y teológica) como introducción. Dn 7, sin los últimos añadidos que lo actualizan en la época macabea (el undécimo cuerno, el traspaso de poder a los Santos del Altísimo), se suma al conjunto en los primeros momentos de la persecución. En plena persecución, tras la profanación del templo, se completa Dn 7 y se añade 8-12. En fin, aunque el esquema del desarrollo seduzca, no todos están de acuerdo con él<sup>40</sup>.

Lo mismo sucede con el espinoso problema de Dn 1. El texto masorético lo ofrece en hebreo, contrariamente a los restantes relatos de corte de Dn 1-6. Mientras que algunos<sup>41</sup> conside-

<sup>39</sup> J. J. Collins, *Daniel*, *op. cit.* 24-38.

<sup>40</sup> Véase J. Ch. Lebrun, *Das Buch Daniel* (Zurich 1984), que piensa que todo el libro es apocalíptico y propone otro proceso de creación de la obra; R. G. Kratz, *Translatio Imperii*, *op. cit.*, considera que en un primer estadio Dn 1-6 no contenía dimensión escatológica alguna (Dn 2 y la piedrecita); ésta aparece en los añadidos de Dn 2 y en la versión de Dn 7, anterior a la época macabea; no convence.

<sup>41</sup> P. Grelot, *El libro de Daniel*, CB 79 (Estella 1993) 23, afirma que «la reunión del librito arameo, convenientemente completado con las glosas explicativas de Dn 7 y de los cinco capítulos hebreos, se completó con la composición de un capítulo inicial en hebreo (Dn1)».

ran que Dn 1 fue añadido al conjunto en el momento final de componer el libro, para que sirviera de introducción, otros<sup>42</sup> suponen, por el contrario, que fue compuesto en arameo como introducción al librito arameo de 2-7.

Dn 7 igualmente plantea problemas en su génesis. Los añadidos de la época macabea parecen incuestionables. No así la unidad del cuerpo del capítulo. Goldingay y Collins<sup>43</sup> consideran el capítulo como una unidad, salvo las actualizaciones macabeas, y consideran vanas, metodológicamente injustificadas y estériles las tentativas de encontrar dos visiones distintas e independientes tras el texto actual, como se pretendió frecuentemente, sobre todo P. Weimar<sup>44</sup>. Sin caer en los excesos de éste último, hay que reconocer que Dn 7 contiene retoques y complementos más allá de los de la época macabea.

#### b) Influencias mitológicas en el libro de Daniel

El tema continúa alimentando la discusión. Por lo que toca a la división de la historia en fases o imperios, un cierto consenso existe, según el cual el motivo se encuentra lo suficientemente extendido, como para poder atribuirle un origen explícito y bien situado. Sin embargo, el origen persa, sin grandes precisiones, parece ser el más convincente.

La polémica aparece, sobre todo por lo que toca a las influencias mitológicas, en Dn 7 particularmente. De forma global hay que reconocer, con Goldingay y Haag sobre todo, que, antes de pensar en influencias mitológicas cananeas, se debe tener en cuenta la intertextualidad bíblica. Para el «como un hijo de hombre», por ejemplo, el libro de Ezequiel, y para las cuatro bestias de Dn 7, Os 13,7-8. La influencia o el telón de fondo cananeo de Dn 7 es defendido por buen número de autores. J. J.

<sup>42</sup> K. Koch, *Das Buch Daniel*, *op. cit.* 16-18, muestra sin embargo que el hebreo de Dn 1 supone un original arameo; J. J. Collins, *Daniel*, *op. cit.* 23-24, sigue la misma opinión.

<sup>43</sup> J. Goldingay, *Daniel*, WBC (1989), y J. J. Collins, *op. cit.*

<sup>44</sup> P. Weimar, «Daniel 7. Eine Texte Analyse», en *Festschrift A. Vögtle* (Friburgo B. 1975) 37-79; y más recientemente, E. Haag, «Der Menschensohn und die Heiligen des Höchsten. Eine literar-, form- und traditions-geschichtliche Studie zu Daniel 7», en A. S. van der Woude (ed.), *The Book of Daniel* (Lovaina 1993) 137-187, cuya demostración es, globalmente, de gran interés.

Collins<sup>45</sup> ha vuelto a defenderla recientemente y sigue los argumentos de P. Mosca<sup>46</sup>, quien pone de manifiesto los paralelos entre *El* y *Baal* y el «Anciano de días» y el «como un hijo de hombre»; muestra además que el salmo 89 es un puente entre la mitología cananea y Dn 7. A. J. Ferch<sup>47</sup> había rechazado anteriormente la conexión, so pretexto de que las dependencias no eran estrictas; pero no se trata de eso, sino de un parentesco de figuras y de clima general. Parece difícil negar el trasfondo cananeo de Dn 7. Pero estos lazos no suponen dependencia literaria estricta ni parentesco ideológico, ya que el tratamiento de los motivos y de las figuras es distinto.

### c) El libro de Daniel como «corpus mixtum»

La variedad de géneros literarios y perspectivas teológicas en el libro de Daniel lleva a plantearse la cuestión de su origen social. Incluso las diferencias entre los LXX y Teodoción en Dn 13 apuntan a grupos con perspectivas y objetivos distintos.

Lo más llamativo es sin duda la diversidad de cada una de las dos grandes partes de Daniel: 1-6 y 7-12. Esta situación exige marcos sociales dispares. La comprensión del género literario se presenta generalmente como uno de los elementos importantes a la hora de determinar el marco social en el que surge un texto. Lo cual tiene mucho de verdad. Pero de la misma forma que no es fácil llegar a una descripción de los distintos géneros literarios pertinente y satisfactoria para todos, tampoco lo es establecer una relación estructural y clara entre un género literario y un medio social determinado. P. R. Davies<sup>48</sup> ha subrayado la ingenuidad que esto supone. Por su parte, propone ver en el libro de Daniel la obra de un «grupo, de una élite que habría perdido el poder». La proposición parece pecar por más ambigüedad y generalidad todavía que la que el autor achaca a sus predecesores.

<sup>45</sup> J. J. Collins, «Stirring up the great Sea. The religio-historical Background of Daniel 7», en *The Book of Daniel, op. cit.*; rechaza al mismo tiempo, con razón, la influencia neo-asiria propuesta por H. Kvanvig.

<sup>46</sup> P. Mosca, «Ugarit and Daniel 7: A Missing Link», *Bib* (1986) 496-517.

<sup>47</sup> A. J. Ferch, «Daniel 7 and Ugarit: reconsideration», *JBL* (1980) 75-86.

<sup>48</sup> P. R. Davies, «Reading Daniel sociologically», en *The Book of Daniel, op. cit.* 345-361.

Por lo que se refiere a la autoría y responsabilidad del círculo de los *hasidim* respecto a Dn 7-12, la posición escéptica de Lebran<sup>49</sup> a causa de lo poco que, en concreto, se sabe de ellos, merece no perderse de vista. Otro elemento que viene a complicar la mixtura del libro es la presencia de la oración de Daniel en Dn 9. Las diferencias literarias y teológicas entre los dos elementos del capítulo (o entre la oración y el resto de Dn 7-12) han sido vistas desde hace tiempo.

Todos estos elementos y otros más, si se apura el análisis, hacen del libro de Daniel un *corpus mixtum*. ¿Hasta qué punto la edición final del libro concilia en una síntesis superior las distintas perspectivas? Sobre todo aquellas que suponen opciones políticas diferentes. En efecto, si en Dn 1-6 se aboga por la colaboración e integración armoniosa entre los exiliados judíos y el poder pagano, extranjero y dominador del pueblo, en la segunda parte, Dn 7-12, la perspectiva es distinta: el poder pagano es malvado y pecador y, por lo tanto, imposible colaborar con él. ¿Cómo compaginar la integración social que propone Dn 1-6 con la dimensión apocalíptica de Dn 7-12, que aboga por una resistencia pasiva? ¿Cómo armonizar la visión de la historia de los relatos, en la que ésta va para largo plácida y positivamente (salvo algún que otro incidente fácil de solucionar), con «el fin de la historia» que esperan ansiosa y obsesivamente los autores de las visiones? Tanto más, cuanto que ambos bloques se enraízan en el mundo sapiencial<sup>50</sup>. Y, ¿qué decir de la «razón de los acontecimientos» o del «sentido de la historia» tal y como aparece en Dn 9,4-21, donde el pecado del pueblo es la causa de la opresión de Israel, mientras que en los textos apocalípticos no se menciona normalmente el pecado del pueblo, sino la maldad del poder político pagano como causa de la opresión?

Se puede entender que estas perspectivas se encuentran en dos libros diferentes. Pero su presencia en un mismo libro sorprende. Y, si son inevitablemente fruto de momentos distintos, los responsables finales de la época debieron considerar la variedad de soluciones en función de las situaciones, como una manifestación auténtica de la voluntad del Dios de Israel. Lo cual no ayuda al creyente a vivir su vida cómodamente.

<sup>49</sup> J. Ch. Lebran, *Das Buch Daniel*, *op. cit.* 37.

<sup>50</sup> Véase J. M. Asurmendi, «Les deux sagesses du livre de Daniel», *op. cit.*

## d) Los alimentos de Dn 1

El papel y el valor de los alimentos en Dn 1 es uno de los puntos en los que los diversos autores toman opciones diversas. Todos coinciden en afirmar que el rechazo de los alimentos de la mesa del rey por parte de Daniel y compañeros es síntoma de afirmación de identidad. En la concepción de esta última es en la que los autores varían.

El rechazo de los alimentos reales se ha entendido tradicionalmente como un acto de fidelidad de Daniel y sus amigos a las normas judías sobre el alimento<sup>51</sup>. Pero el texto plantea problemas en este sentido. En efecto, en ningún lugar de la Torah se prohíbe el vino. Por otro lado, el *patbag* (término persa que designa la parte del alimento de la mesa real) no contenía carne ni pescado. Las leyes judías no tenían nada que decir respecto al menú propuesto por el rey. K. Koch y D. Nolan Fewel<sup>52</sup> toman otra dirección, que parece mucho más pertinente. El rechazo de la comida real no tiene nada que ver con las leyes de pureza judías, sino que es una manifestación de la distancia crítica, que Daniel y sus colegas pretenden instaurar frente al soberano babilonio, aunque acepten trabajar para él como funcionarios fieles. En la trama narrativa del texto la comida real aparece como el instrumento que el rey ofrece para que los jóvenes obtengan la ciencia caldea. Pero Dn 1,17 afirma que esa ciencia la ha dado el Dios de Israel, no Nabucodonosor y su plan de formación, con «beca de estudios» incluida. Con su negativa Daniel afirma lo que durante los relatos se repetirá una y otra vez: aunque el poder político lo tenga un rey pagano por voluntad del Dios de Israel, este último es la instancia y la referencia suprema, no el poder humano.

Se aducirá que Daniel argumenta su negativa por no querer «mancharse». Pero el verbo no hace referencia exclusivamente a las leyes sobre el alimento. Si en el NT Pablo insta a los cristianos de origen pagano a no participar de la mesa de los ídolos, no es por querer salvaguardar la pureza ritual judía. Se trata sencillamente de poner en práctica el principio «dime de qué mesa comes y te diré quién eres» (1 Cor 10,14-22; Rom 14,13-23). Lo

<sup>51</sup> Así J. J. Collins, *Daniel*, *op. cit.*; J. Goldingay, *Daniel*, *op. cit.*, matiza su juicio, pero no sale de esta problemática.

<sup>52</sup> K. Koch, *Das Buch Daniel*, *op. cit.*; D. Nolan Fewel, *A Story of Stories in Daniel 1-6* (Sheffield 1988).

cual no impide que en tiempos de persecución como en la época macabea, en la que la fidelidad a las leyes alimenticias se convierte en expresión del rechazo de Antíoco Epífanes, el relato pudiera adaptarse perfectamente a la nueva situación.

e) Los Santos del Altísimo y el «como un hijo de hombre» en Dn 7

Imposible resumir tesis y argumentos tocantes a la identidad de los Santos del Altísimo y del «como un hijo de hombre». Lo que sí parece imponerse es que, en el estado actual del texto, se realiza una cierta identificación entre ambos. En efecto, si el «como un hijo del hombre» recibe el poder (7,14) en la visión, en su explicación es «al pueblo de los Santos del Altísimo» a quien se le promete (7,27). La interpretación tradicional consiste en ver en «el pueblo de los Santos del Altísimo» al pueblo de Israel, teniendo en cuenta sobre todo, que la descripción de la opresión que el undécimo cuerno pondrá en marcha difícilmente puede aplicarse a otro personaje.

Sin embargo, esta interpretación ha sido abundantemente puesta en cuestión. J. J. Collins, por ejemplo, identifica a los «Santos del Altísimo» con seres celestes y ve en el «como un hijo de hombre» a Miguel, el ángel defensor de Israel (Dn 10,21). En efecto, Dn 8,10 indica que el opresor ataca al ejército celeste, que no puede ser más que angélico. Luego 7,25 debe leerse en el mismo sentido. No se impone, ni mucho menos, esta intertextualidad. Y, a pesar de Dn 8,10 y de la estrecha relación en la que el mundo de los elegidos y el de los ángeles aparecen en los textos apocalípticos, no hay razón convincente para ver en la «ley y el calendario», que el tirano quiere cambiar, otra cosa que la ley y el calendario judío, que afectaban a los fieles perseguidos por Antíoco.

H. Gese<sup>53</sup> se opone a Collins con estos y otros argumentos. La dimensión mesiánica que sugiere parece más problemática. La posición de Goldingay es ambigua, mientras que D. Nolan Fewel llega a proponer la identificación del «como un hijo de hombre» con el mismo Daniel, considerado como personaje histórico. En definitiva, la posición tradicional parece en este punto la más aceptable.

<sup>53</sup> H. Gese, «Die Bedeutung der Krise unter Antiochus IV Epiphanes für die Apokalyptik des Danielbuches», ZTK (1983) 383-388.

### 3. Sugerencias para el trabajo práctico

- Un excelente ejercicio, que puede ayudar concretamente a percibir los dos grandes ejes del libro de Daniel, es comparar cuidadosamente los cc. 2 y 7. Se pueden poner de manifiesto los elementos comunes, tanto a nivel de vocabulario, de estructura literaria e incluso de esquemas de pensamientos, que funcionan en ambos. Con esta base serán más evidentes todavía las diferencias de personajes y de su tratamiento en el papel desempeñado por cada uno de ellos en la trama del relato, la estructura global de ambos textos y sus diferentes perspectivas teológicas.

- Otra tarea sumamente útil puede consistir en el estudio de Dn 9. En un primer momento se puede trabajar la oración de Daniel desde el punto de vista literario: personajes mencionados y papeles que desempeñan cada uno de ellos, vocabulario de la oración y aplicación de los distintos campos semánticos a uno u otro personaje, tratamiento del tiempo y del espacio en el texto y, finalmente, la estructura de la oración. Con esta base se podrán entender fácilmente las grandes líneas teológicas de dicho texto. Esdras 9,5-15 se sitúa bien en su contexto histórico y literario. Los paralelos con Dn 9,4-21 saltan a la vista. ¿Cómo explicar la oración de Daniel en su contexto?

- El Apocalipsis del NT se inspira fuertemente en la Escritura judía. En la mayor parte de las biblias comerciales los paralelos más o menos explícitos son señalados en los márgenes de la traducción. En un primer momento, se puede ir leyendo el texto neotestamentario y controlar los paralelos de Dn, señalados por los traductores. Podrá apreciarse así la pertinencia de las referencias. Los paralelos de Ez permitirán comprobar hasta qué punto las dependencias y los armónicos se ramifican. Con estos datos y materiales se podrá estudiar después el tratamiento hecho por Ap y las transformaciones de los préstamos veterotestamentarios.

- En la línea de la historia de los efectos del texto y superando ya los límites de la Biblia cristiana, se podrá investigar, gracias a los índices de los actuales leccionarios litúrgicos, cuál es el uso de Dn en la liturgia cristiana. Una vez más, tras la constatación material, habría que estudiar en primer lugar la importancia material de la presencia de Daniel en la liturgia y la representatividad que tienen los textos elegidos con respecto al conjunto del libro. Sería clave, a continuación, ver qué papel se hace desempeñar a los textos de Dn, al situarlos con otros del NT. ¿Qué relación se crea entre ambos? ¿Qué teología se induce en el oyente la relación de ambos textos?

- En esta misma línea, pero en otro orden de cosas, se podría hacer una visita o excursión en la localidad o en la comarca de cada lector y tratar de conocer en los monumentos (catedrales, iglesias, cantoriales, etc.) o en otras obras de arte (gracias a los diversos repertorios

existentes) qué imagen de Daniel refleja la historia del arte local. Esta búsqueda puede extenderse, evidentemente, a la historia universal del arte en función de los medios de que se disponga.

#### 4. *Bibliografía comentada*

En castellano, merece la pena leer L. Alonso Schökel / J. L. Sicre Díez, *Profetas* (Madrid 1980); siguiendo la tradición de los LXX y de la Vulgata, los autores comentan el libro de Daniel con el resto de los profetas. La opción es tan aceptable como problemática. Para una presentación del libro, es bueno leer P. Grelot, *El libro de Daniel*, CB 79 (Estella 1993); la colección y el autor son ampliamente conocidos. A pesar de algunas opiniones muy personales del autor, como lo tocante a las fechas de Dn 12,11-13, y de que las distintas teologías del libro no aparezcan suficientemente, el cuaderno puede ser muy útil para aproximarse a este libro bíblico.

En cuanto a comentarios en otras lenguas, se recomiendan cuatro. M. Delcor, *Le livre de Daniel* (París 1971); autor con bastantes publicaciones en torno al libro de Daniel, a la apocalíptica y a la historia de la época, su comentario, de corte clásico, contiene mucha información sobre el texto, las lenguas y el trasfondo cultural de la época. No le dedica la misma importancia a las estructuras narrativas de los textos. Las perspectivas teológicas se presentan clásicamente, aunque no se profundizan. Interesante por la información ofrecida. En alemán, K. Koch, *Das Buch Daniel*, Erträge der Forschung 144 (Darmstadt 1982); presentación sintética, pero sumamente útil, de las opiniones y del *status quaestionis* referente al libro de Daniel hasta 1980. Del mismo autor, K. Koch, *Daniel*, BK XXII 1-2 (Neukirchen-Vluyn 1986 y 1994); sólo los dos primeros fascículos de este importantísimo comentario han aparecido hasta el momento; en ellos el autor estudia Dn 1 y 2, éste último sin terminar. Como la mayor parte de los volúmenes de la colección, el Daniel de Koch es abrumador por la información y desalentador por el ritmo con el que se publica. Sin embargo, los conocimientos del autor son, no solamente inmensos, sino excelentes. Además, el corte del comentario es distinto de lo que se hace en estos casos; el autor da una gran importancia a las dimensiones literarias de los textos, incorporando formas de estudiarlos del mundo de la semiótica y de la narratología entre otros. En lengua inglesa se recomienda J. J. Collins, *Daniel*, Hermeneia (Minneapolis 1993); su escritura transparente y tersa, su amplísima bibliografía y la casi exhaustividad de los problemas tratados, así como la pertinencia de sus opiniones, hacen de esta obra el mejor y más completo comentario actual del libro de Daniel. Ciertamente, las diferencias de tono y de contenido serán evidentes cuando se termine la obra de Koch ya citada. Y si es cierto que no todos los puntos de vista de Collins son aceptables, su obra marca un hito en la investigación del libro de Daniel.

Concluimos con algunos estudios. Primero, un artículo de O. H. Steck, «Weltgeschehen und Gottesvolk im Buche Daniel», en *Festschrift G. Bornkamm* (Tubinga 1980) 53-78; el artículo es de importancia por tratar de uno de los temas teológicos clave en Dn: la cuestión del sentido de la historia y de la acción de Dios en ella. Finalmente, una obra en colaboración, A. S. van der Woude (ed.), *The Book of Daniel* (Lovaina 1993); conferencias y comunicaciones muy variadas, pero en general de gran interés, todas ellas pertenecientes al Congreso de Lovaina, dedicado a Daniel en 1992.

## Capítulo XIV

### LA APOCALÍPTICA

#### *Observaciones preliminares: Escatología y apocalíptica*

Es frecuente encontrarse con una cierta confusión entre estos dos conceptos. La escatología (del griego *eskhaton*, fin último) es un término relativamente reciente, que designa en el ámbito de la teología las realidades últimas de la vida del hombre, entendiéndose por ellas la muerte y la vida del más allá en sus diferentes posibilidades.

Pero en la Escritura, la realidad de la «escatología» no se corresponde con su uso dogmático-teológico y el término necesita ser usado con rigor, sobre todo para distinguirlo de la apocalíptica. Sin entrar en análisis de detalle, se puede decir que se entiende por escatología «la esperanza en una acción futura y definitiva de Dios en favor de su pueblo». Los dos elementos, futura y definitiva, son requeridos como componentes esenciales para que se pueda hablar de esperanza escatológica. La escatología se enraíza fundamentalmente en los libros proféticos y constituye uno de los resortes esenciales de su predicación. A partir de ahí, la esperanza escatológica impregnó igualmente otros estratos de los textos bíblicos, como algunos salmos. El esquema de base de la escatología profética tiene tres elementos fundamentales. En primer lugar, una conciencia aguda de que el Dios de Israel ha actuado en el pasado en favor de su pueblo. En segundo lugar, la constatación de que Israel no ha respondido convenientemente a esa acción liberadora de su Dios y de que, en consecuencia, el castigo, del que ha sido objeto, se lo ha ganado con creces. En el fondo, se trata de una conciencia de pecado, que va a impregnar a toda la comunidad, sobre todo a partir de la caída de Jerusalén y del exilio. Por último, la convicción

de que el Dios de Israel, como al comienzo y a pesar del pecado de Israel, actuará en el futuro, pero de forma definitiva, en favor de su pueblo. A partir de este esquema de base, los distintos textos ofrecerán representaciones y modelos escatológicos de diversa índole, con Mesías (descendiente de David), con gran apertura hacia los otros pueblos (Segundo y Tercer Isaías) o excluyéndolos definitivamente, después de haber sido vencidos militarmente por Dios (Joel).

La apocalíptica comparte estas perspectivas con la escatología, pero va más allá y, en definitiva, la transforma radicalmente mediante los ingredientes que aporta. Cronológicamente, la apocalíptica aparece después de la escatología, aunque no la sustituye, ni mucho menos, y, de hecho, durante bastante tiempo coexisten. La escatología se convirtió en un elemento constitutivo de la fe de Israel. La apocalíptica es un fenómeno secundario, aunque tuvo repercusiones importantes incluso en el cristianismo.

## I. LITERATURA E HISTORIA

### 1. *Los apocalipsis, ¿un género literario?*

La discusión sobre la importancia de los géneros literarios no es de hoy. Su conocimiento ayuda a desvelar la estructura de una obra, así como el grupo o el marco social que los produjo o vehiculó. Descubrir la articulación de una obra y el grupo productor permite aproximarse con bases seguras a su sentido y función.

Se ha tardado mucho tiempo en dedicarse seriamente a determinar las características de un posible género literario apocalíptico. Los pocos textos apocalípticos del AT y su carácter extraño hicieron que los exegetas se interesasen más por la Torah o los profetas. G. von Rad renunció a establecer los elementos de un género literario «apocalipsis», arguyendo que se trataba de textos compuestos de elementos de orígenes diversos e inextricablemente mezclados. El primero en poner orden en esta confusión fue K. Koch<sup>1</sup>, que hizo patentes un cierto número de elementos formales que configuran los textos apocalípticos. Poco

<sup>1</sup> K. Koch, *Ratlos vor der Apokalypitik* (Gütersloh 1970); la traducción inglesa, en la bibliografía final.

después, J. J. Collins, en un artículo que se ha convertido en referencia obligada, ofrecía una definición o descripción del género apocalipsis y daba la lista de los componentes más importantes<sup>2</sup>. En el momento actual no se puede prescindir de ellos, por lo menos como punto de partida.

«El apocalipsis –dice Collins– es un género de literatura de “revelación”, configurado narrativamente, en el que se ofrece la revelación por medio de un ser de otro mundo a un destinatario humano, desvelándole una realidad trascendente, que es al mismo tiempo de naturaleza temporal en la medida en que se apunta a una salvación escatológica, y espacial en tanto en cuanto supone o conlleva otro mundo, sobrenatural»<sup>3</sup>. Esta definición o descripción es la síntesis de los elementos formales y de contenido que configuran el género literario «apocalipsis». Los elementos más importantes se describen a continuación.

#### a) El cómo de la revelación

Por lo que al modo de transmisión de la revelación se refiere, se trata de una revelación *visual*, la cual puede darse o en forma de visiones, en cuyo interior se ve el contenido de la revelación, o en forma de epifanías, en las que se describe la aparición del mediador.

El elemento *auditivo* de la revelación sirve normalmente para aclarar el elemento visual. A la epifanía sigue normalmente la audición de la revelación. La audición puede desarrollarse de dos formas: o mediante un discurso ininterrumpido del mediador o con un diálogo, que tiene lugar entre el mediador y el receptor, muchas veces en forma de preguntas y respuestas.

Enmarcando los elementos visuales y auditivos, aparecen muchas veces viajes extraterrestres, en los que el visionario viaja a través de los cielos, los infiernos o regiones remotísimas, más allá del mundo normalmente accesible. La revelación en el transcurso del viaje es normalmente de tipo visual<sup>4</sup>. Otro medio de comunicación, dentro de la visión o del viaje, puede ser un documento escrito, generalmente un libro celeste.

<sup>2</sup> J. J. Collins, «Apocalypse: The Morphology of a Genre», *Semeia* 14 (1979) 1-20.

<sup>3</sup> J. J. Collins, *op. cit.* 9.

<sup>4</sup> Véase C. Kappler, *Apocalypses et voyages dans l'au-delà* (París 1987).

b) El quién de la revelación

Un mediador sobrenatural comunica la revelación. La mediación consiste muchas veces en la interpretación de la visión. El mediador es generalmente un ángel. En algunos textos apocalípticos cristianos el mediador es, a veces, el mismo Cristo.

c) El destinatario de la revelación

El receptor humano es generalmente identificado con una venerable figura del pasado, lo que implica la «seudonimia», es decir, la atribución del escrito apocalíptico a una figura diferente del que realmente lo escribe. Unos pocos apocalipsis cristianos no son seudónimos.

El vidente anota generalmente las circunstancias y el estado emocional en el que ha recibido la revelación, así como los efectos que en su ánimo produjo: miedo, perplejidad, efectos psicossomáticos. A estas características insoslayables se pueden añadir algunos matices y complementos, que Koch había puesto de manifiesto y que Collins no mantiene explícitamente. En los apocalipsis el lenguaje está repleto de imágenes y metáforas. Los símbolos míticos ocupan un lugar muy destacado. Desde este punto de vista, todo vale para el escritor, ya sea del mundo cósmico, animal o vegetal. Sin olvidar la utilización importante del mundo mítico en las descripciones apocalípticas.

Ante este horizonte del género literario «apocalipsis» hay que hacer varias observaciones. No es necesario, para hablar de «género apocalíptico», que toda una obra lo sea. Así, por ejemplo, como ya se vio, el libro de Daniel contiene cinco visiones típicamente apocalípticas (Dn 7-12), mientras que el resto del libro no tiene nada que ver, ni con el género, ni con la teología apocalíptica. Existen otros libros que, por lo menos desde el punto de vista del género literario, lo son por entero, como el libro del Apocalipsis del NT. Es evidente, por otro lado, que no es imprescindible que todos y cada uno de los elementos formales arriba señalados estén presentes en los apocalipsis. Sólo cuando la definición dada por Collins se materialice, se podrá comprobar cuáles de los elementos formales están presentes en el caso concreto. Así, por ejemplo, los viajes no se encuentran en Daniel y, sin embargo, Dn 7-12 es un magnífico ejemplar de apocalipsis.

Finalmente, como sucede siempre al intentar definir un género literario, los contornos no son totalmente rígidos y pueden aparecer más o menos desdibujados. Por ello, y a pesar de los avances realizados por Koch y Collins, hay autores que siguen sin creer en la pertinencia de la categoría «género literario apocalipsis».

## 2. Contexto histórico y social. Función de la apocalíptica

Goldingay<sup>5</sup> afirma que «las visiones (del libro de Daniel) suponen un destinatario francamente distinto (de los relatos de Dn 1-6), que hay que situar en el s. II, en Jerusalén. Por sí mismos, ni los apocalipsis como género literario, ni la apocalíptica como fenómeno necesitan una situación de persecución o de alienación; unos y otros pueden existir independientemente tanto en la antigüedad como actualmente».

La tradición henóquica –un conjunto de escritos atribuidos al patriarca antediluviano Henoc– es ampliamente conocida<sup>6</sup>. Varios importantes textos de Qumrán, pertenecientes a la tradición henóquica, claramente apocalípticos, se sitúan, paleográficamente, a comienzos del s. II o finales del III. Y como no se trata de originales, se puede retroceder todavía en la cronología. Ahora bien, la época es bastante anterior a la crisis macabea. Hay que constatar, pues, que tanto apocalipsis como apocalíptica se dieron en el ámbito judío antes de la crisis macabea. Esta situación da razón a Goldingay: no es imprescindible la persecución para que surja la apocalíptica o el género literario apocalipsis<sup>7</sup>. Pero lo que no se puede negar es que, con persecución o con paz, o con presión o libertad personal y colectiva, la apocalíptica es una literatura dualista y de confrontación o, por lo menos, de separación. Es evidente que el enfrentamiento se exagera en la persecución. Pero la oposición e incluso el enfrentamiento entre dos grupos se puede crear únicamente en la imaginación de uno de los grupos, sin que haya correspondencia alguna con la realidad. Y, como dice Goldingay, tanto en la antigüedad como actualmente.

<sup>5</sup> J. Goldingay, *Daniel*, WBC (1989) 389.

<sup>6</sup> Véase A. Díez Macho (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento IV* (Madrid 1984).

<sup>7</sup> Textos literariamente muy próximos a los apocalipsis son, por ejemplo, las visiones de Zac 1-8.

Pero, de todas formas, con opresión o sin ella, la apocalíptica es una literatura de combate y de oposición. La seudonimia y la antidatación son datos que van en el mismo sentido. Y es probable que haya que ir más lejos y decir que se trata de una literatura de clandestinidad, críptica. Una vez más, la alquimia y los esoterismos de todo tiempo muestran que no es necesaria la persecución para crear clandestinidad. Ahora bien, la dimensión política de la apocalíptica indica igualmente que esta literatura surge en un grupo de oposición al poder y que hay que buscar conflictos de suma gravedad tras ella. Conflicto político no quiere decir necesariamente conflicto militar.

El ambiente social y religioso tras la vuelta a Judea de grupos importantes de exilados, la pérdida de independencia política y el predominio oficial de la cultura persa a pesar de su ejemplar liberalidad, eran circunstancias propicias no sólo para el cultivo de la escatología, sino para que, partiendo de ella tal y como la configuraron los últimos profetas, fueran cuajando las grandes líneas de la apocalíptica<sup>8</sup>. Más tarde, la situación de Palestina en el s. III a.C. podía ser contemplada por ciertos grupos con toda normalidad como una situación de enfrentamiento cultural y religioso, al verse agredidos «pacíficamente» por la cultura helenística, que reinaba por doquier. No se puede olvidar que de esta situación y de las opciones que unos y otros tomaron frente a la «modernidad», que representaba en aquel momento el helenismo, iban a surgir los distintos grupos judíos (esenios, fariseos, saduceos, Qumrán), que configurarían el panorama religioso y cultural, por no decir político, a partir de la época macabea<sup>9</sup>.

Dicho esto, es imposible determinar un único entorno para todos los apocalipsis. No hay que olvidar que, exceptuados los mismos apocalipsis, tenemos poca documentación sobre el marco social concreto en el que nacieron y, sobre todo, sobre los grupos que los produjeron. Salvo en el caso de Qumrán, donde la documentación, comparada con la de otros grupos, es muy abundante. Pero, incluso respecto de este último grupo, si todos aceptan el carácter apocalíptico de sus textos propios y de su

<sup>8</sup> Véase la obra clásica de O. Plöger, *Theokratie und Eschatologie* (Neukirchen 1969); igualmente R. Wilson, «From Prophecy to Apocalyptic», *Semeia* (1981) 79-95.

<sup>9</sup> Véase E. Will / Cl. Orrieux, *Judaïsmos-Hellenismos* (Nancy 1986).

orientación teológica global, no hay consenso por lo que a su origen se refiere y a la relación que pueda existir con otros grupos de tinte apocalíptico<sup>10</sup>. No es posible tampoco postular un medio distinto o un grupo social particular constituido como tal para cada uno de los apocalipsis conocidos. Ni imaginar que cada libro, cada apocalipsis, sea el fruto consciente y programático de un grupo social bien definido y determinado. J. J. Collins dice, con razón: «De todo lo que hemos dicho se deduce, obviamente, que hablar de “movimiento apocalíptico” es una grosera simplificación. En el mejor de los casos, podemos hablar de varios movimientos en épocas diferentes y no necesariamente conectados entre sí de manera genética»<sup>11</sup>.

El contexto social, con persecución o sin ella, es de resistencia, pero resistencia pasiva. Aunque es cierto que en algunos apocalipsis, sobre todo al comienzo, se entrevé algún compromiso político activo, probablemente en la época macabea, la mayor parte de los apocalipsis se desentienden, condenan o ridiculizan la acción directa y sobre todo militar, como método de resolver los problemas que les aquejan o que imaginan afectarles. El libro de Daniel conoce las luchas macabeas y les da poquísima importancia (Dn 11,34), mientras que el Libro de los Sueños es muy severo con ellos y no les da el menor crédito. Las variantes son numerosas. No hay que olvidar que la apocalíptica prosperó durante casi medio milenio. Lo que sí es claro es que la resistencia activa y militar no será apocalíptica, como se deducirá claramente del contenido ideológico y teológico que la apocalíptica supone y cultiva. El libro de Daniel (en su parte apocalíptica de Dn 7-12) y los de los Macabeos (expresión de la resistencia armada que acabará reuniendo en su familia del poder político y religioso) discurren ideológica y teológicamente por vías diferentes. Los hombres de Qumrán adoptarán opciones contrarias a las de los zelotas y sicarios de la primera guerra judía frente al poder romano. Mientras que estos últimos dieron mucho trabajo a los romanos, los de Qumrán, obnubilados por la guerra apocalíptica, no supusieron el más mínimo obstáculo al poder militar. Los romanos de carne y hueso no les interesaban.

<sup>10</sup> F. García Martínez, «Orígenes del movimiento esenio y orígenes qumránicos», en *II Simposio Bíblico Español* (Valencia / Córdoba 1987) 527-556.

<sup>11</sup> J. J. Collins, «Genre, Ideology and Social Movements in Jewish Apocalypticism», en *Mysteries and Revelations* (Sheffield 1991) 11-32.

La finalidad social de los apocalipsis no es preparar sus adeptos al enfrentamiento concreto, a la resistencia activa, militar o no, sino educarlos y sobre todo informar del final de una situación de sufrimiento y opresión, real o imaginaria. «Consolar», «dar seguridad y garantías», dar la «clave de la inteligencia de la historia» que, a primera vista, parece absurda y sin sentido desde el punto de vista de la fe del creyente. Se trata de dar fuerzas para mantenerse y resistir, no para luchar<sup>12</sup>.

### 3. *Orígenes de la apocalíptica: profecía y sabiduría*

La cuestión de los orígenes de la apocalíptica es uno de los problemas recurrentes entre los estudiosos. Tradicionalmente se ha venido diciendo que la apocalíptica es la «hija de la profecía». Cronológicamente, la apocalíptica aparece después de la profecía y en algunos libros proféticos aparecen textos que, literariamente por lo menos, se emparentan con la apocalíptica. Es evidente, por otro lado, que entre apocalíptica y profecía hay una fuerte relación; hay que ver, sin embargo, si se trata de filiación o de recuperación. No se puede negar que los textos y los grupos apocalípticos prestan un gran interés por la profecía. Baste recordar Dn 9 y las famosas setentas semanas de años. Por otro lado, una de las especialidades literarias y teológicas de Qumrán es el *peshet*, interpretación que busca la correspondencia actual de escritos proféticos antiguos, de los que se encuentran varios en Qumrán. Escudriñar los textos proféticos era una ocupación esencial entre los qumranianos, para leer en ellos los acontecimientos de su tiempo, partiendo del principio según el cual en los textos proféticos estaban encerrados en clave (por lo tanto había que interpretar, escudriñar) la historia y sobre todo el tiempo del fin, el que ellos vivían<sup>13</sup>. Esta atribución de relación filial entre profecía y apocalíptica se debe también a una de las concepciones del profeta muy extendida en la época del judaísmo antiguo y en la del NT, según la cual el profeta «anuncia de

<sup>12</sup> Un ejemplo actual, aunque no sea coincidente al cien por cien con lo que estamos diciendo, manifiesta sin embargo esta perspectiva de manera clara. Los Testigos de Jehová son muy apreciados por la patronal de las empresas por su rechazo absoluto de todo movimiento y conflicto social. Innumerables son los casos de huelgas en los que los miembros de la secta siguen trabajando, como si dicha huelga no les afectase. En la sociedad actual la adhesión a tales postulados es un elemento positivo a la hora de buscar empleo.

<sup>13</sup> Véase F. García Martínez, «Escatologización de los escritos proféticos en Qumrán», *EstBib* 44 (1986) 101-116.

antemano» los acontecimientos<sup>14</sup>. Flavio Josefo es un testigo fiel de esa concepción<sup>15</sup>. De ahí que los LXX incluyan Dn en el corpus profético.

Pero si los elementos de continuidad parecen, pues, insoslayables, la ruptura parece, como señaló O. Plöger, todavía más fundamental. G. von Rad<sup>16</sup> dudó de esta filiación y puso de manifiesto la estrecha relación entre sabiduría y apocalíptica. La concepción de la historia constituye el tema esencial, en el que se distinguen profundamente profetas y apocalípticos. Los apocalípticos, como se verá más adelante a propósito de su teología, están dominados por una irresistible tendencia a considerar y vivir la historia de forma determinista. No quiere decir esto que se trate de un determinismo hermético, pero la tendencia es evidente y, en muchos casos, terriblemente acusada. Desde este punto de vista, los apocalípticos se separan radicalmente no sólo de los profetas, sino también de la Torah y de los Salmos. La concepción de la historia no determinista se enraíza y se expresa con su mayor fuerza en los profetas.

La misión misma del profeta no tiene sentido fuera de una concepción no determinista de la historia. La llamada a la conversión es un componente estructural de su ser profeta. Quien dice conversión, dice libertad, aunque no sea más que para aceptar y responder al don de Dios, si no ya para iniciar por sí mismo el camino de retorno al Dios de Israel. Paralelamente, tanto en la Torah como en los Profetas, Dios gobierna evidentemente la historia, pero nada hace pensar en un determinismo cualquiera. Dios, ciertamente, tiene un plan sobre su pueblo y sobre las demás naciones. Y hace «lo que puede» para sacarlo adelante, pero no está solo en la arena y depende de la re-acción de su interlocutor. Las intervenciones de Dios son absolutamente *imprevisibles*, salvo si se parte del principio de que Dios acabará por actuar en favor de su pueblo, perspectiva esencial de la escatología. Los tres protagonistas de la historia –Dios, Israel y los otros pueblos– están pues empeñados en la historia, pero ésta es fruto de sus relaciones y de su diálogo. Esto supone que Dios pueda enfadarse, montar en cólera y apaciguarse; en definitiva, cambiar. Textos como el famoso Ex 32, en el que Dios

<sup>14</sup> Véase J. M. Asurmendi, «Ben Sira et les prophètes», en *Traneuphratène. Mélanges J. Briand* (París 1998).

<sup>15</sup> Véase lo dicho sobre el lugar en el canon del libro de Daniel, capítulo XIII, I, 4.

<sup>16</sup> G. von Rad, *Sabiduría en Israel* (Madrid 1985).

está dispuesto a acabar radicalmente con su pueblo, pero cambia de opinión gracias a la intervención de Moisés, o como Os 11,1-11, donde Dios dice que se le han revuelto las entrañas al ver a su pueblo sufrir, y que cambiará de actitud y detendrá el castigo porque, ¡gracias a Dios!, Dios no es hombre, sino el Santo de Israel... son absolutamente inconcebibles en la mente de un apocalíptico. ¿Cómo sería posible esto para un Dios que lo tiene ya todo previsto y determinado desde antes del comienzo del tiempo?

Una perfecta ilustración del talante apocalíptico se encuentra precisamente en el libro de Jonás. Si por algo Jonás huye de la misión confiada es, precisamente, porque tiene conciencia de que el Dios que le envía a anunciar un castigo (¡condicional...!) puede cambiar. Y de hecho cambia, porque el motor de los acontecimientos y de la historia no es lo que Dios determinó de una vez por todas antes de que la historia se pusiese en marcha, gracias a sus diversos protagonistas, sino lo que éstos irán creando en función de reacciones imprevisibles. Jonás no es un profeta, Jonás no quiere ser profeta. Jonás quiere ser un auténtico apocalíptico: anunciar algo fijado e inmutable, que sucederá inevitablemente. Jonás quiere jugar a lo seguro... caiga quien caiga. Dios, sin embargo, actúa «en función de...», espera a ver lo que sucederá (lo cual quiere decir que no está determinado de antemano) para actuar.

Como dice von Rad, en la Torah y en los Profetas no hay nada que se pueda saber de antemano, ya sea a base de estudio o de reflexión o –se puede también añadir– de «revelación» particular. Lo cual no impide que el horizonte de la esperanza de Israel se afirme sin dudas por los profetas. Pero una cosa es el horizonte de la historia y otra la historia misma. La decisión y la acción de Dios es algo que está siempre pendiente y el profeta está siempre a la expectativa de nuevas decisiones de Dios. Las escenas de corte divina lo muestran claramente (1 Re 22; Is 6; Is 40,1-11; Jr 18,5-10). La irrupción de la palabra es para el profeta, como para su auditorio, algo inesperado.

Ahora bien, esta tendencia a concebir el tiempo como algo determinado y con ello los acontecimientos, que en él ocurren, se encuentra con más o menos virulencia en el mundo sapiencial y, sobre todo, en los textos tardíos de la sabiduría, Qohelet y Sirácida en particular. Ecl 3,1-8 es el texto más conocido; su clave de interpretación es 3,11, según la cual Dios lo hace todo bien y en su tiempo, pero al hombre le es imposible abarcar la obra de Dios del principio al final, es decir, le es imposible conocer ple-

namente el sentido de la historia. Recordemos Ecl 7,13-14: «Contempla la obra de Dios; ¿quién podrá enderezar lo que Dios ha torcido? Sé feliz en el día aciago, y en día desgraciado piensa: tanto uno como otro Dios los ha hecho de tal forma, que el hombre no puede descubrir nada de lo que será después de él». Véanse también, en este sentido, Ecl 11,5-6 y 9,12. Por lo que se refiere al Sirácida o Eclesiástico, textos como Eclo 33,7-15; 39,16-35, entre otros, se sitúan claramente en la línea del determinismo. Pero es evidente que, al mismo tiempo, el sabio es consciente de los límites de sus afirmaciones, ya que la libertad del hombre queda, ¡como mínimo!, reducida. De ahí que otros textos afirmen «agresivamente» el no determinismo de la historia y del comportamiento moral del hombre y, correlativamente, su libertad y responsabilidad; véase por ejemplo Eclo 15,11-20.

Si el parentesco entre sabios y apocalípticos es patente en el campo de la concepción de la historia, lo es también respecto a su forma de conocimiento. Tanto unos como otros dan una gran importancia al estudio y a la reflexión como medios de acceder al deseado conocimiento; Eclo 38,24-39,11 describe la superioridad del sabio. Los apocalípticos están obsesionados por el «cuándo», por un saber especial, por los cálculos, por los signos que permitan determinar el «fin». Aunque lo revistan, evidentemente, con las ropas de la revelación. No se puede olvidar, sin embargo, una diferencia importante entre apocalípticos y sabios por lo que toca al saber. Dejando de lado a Qohelet, sabio que no cree en la sabiduría, los otros creen en sus métodos y resultados, aunque sin absolutizarla. Los apocalípticos, por el contrario, al tener como fuente de su saber una revelación divina, no dejan espacio ni a la distancia, ni a la prudencia de los sabios.

## II. TEOLOGÍA

### 1. Características teológicas de la apocalíptica

#### a) Trascendencia

J. J. Collins<sup>17</sup> afirma que «el término clave en la definición (del género apocalipsis) es trascendencia». Es cierto que el concepto ocupa el centro de la encrucijada por la que pasan todos los

<sup>17</sup> J. J. Collins, «Apocalypse: The Morphology of a Genre», *op. cit.* 10.

elementos de la definición de Collins. Al mismo tiempo, «trascendencia» funciona conceptualmente tanto a nivel formal, como de contenido. Por su parte, P. Sacchi<sup>18</sup> ha focalizado el contenido, la esencia de la apocalíptica en la concepción que los apocalipsis tienen del mal y de su origen: «una concepción particular del mal, considerada como una realidad autónoma, antecedente a las posibilidades mismas de elección del hombre, fruto de una contaminación que ha corrompido su naturaleza... y que tuvo lugar antes del comienzo de la historia». Ciertamente que esta idea, esta «concepción del mal» es clave en los apocalipsis y que siempre habrá que tenerla en cuenta como uno de sus componentes estructurales. Pero no parece que se pueda condensar la apocalíptica en su concepto del mal, ni considerarlo como el más típico y decisivo. La presencia masiva del concepto del mal, que impregna los apocalipsis, conduce inevitablemente a otro de sus aspectos teológicos estructurales: el dualismo.

#### b) Dualismo

Los textos de Qumrán ilustran perfectamente esta situación, sobre todo en una de sus obras más famosas, «La Regla de la Guerra», cuyo dualismo esencial se manifiesta en el contenido, ya que se trata de la «guerra de los hijos de la luz contra los hijos de las tinieblas»<sup>19</sup>. Para la mentalidad apocalíptica el mundo está dividido en dos bandos bien distintos: «los buenos y los malos». Evidentemente, los «buenos», los «benditos», los «elegidos» son los destinatarios de la revelación, los que la reciben para ser consolados y resistir, mantenerse durante la prueba hasta el final, hasta el futuro despertarse. Y en la variante más desarrollada de la creencia en la resurrección se prolonga el dualismo: premio para los buenos y castigo para los malos.

#### c) Determinismo

Ahora bien, como ya se dijo al tratar de los orígenes de la apocalíptica, un elemento decisivo, el más importante quizá, es su

<sup>18</sup> P. Sacchi, *L'appocalittica judaica e la sua storia* (Brescia 1990); en esta obra recoge y resume muchos de sus trabajos anteriores.

<sup>19</sup> El «Santuario del Libro» de Jerusalén, donde se guardan algunos de los más famosos manuscritos del Mar Muerto, explicita en su arquitectura misma esta ideología: uno de sus elementos evoca claramente una gigantesca tapa de jarra de las encontradas en Qumrán, de un blanco resplandeciente; en frente y opuesto, un muro alto, brillante y negro.

concepción determinista de la historia<sup>20</sup>. Hay que reconocer que las discusiones a este respecto han sido y son todavía abundantes. La opinión más clásica es, sin duda, la de G. von Rad<sup>21</sup>. Según este autor, hay que entender por determinismo «la idea de una originaria predeterminación divina, que pone en marcha ciertos acontecimientos y establece unos destinos concretos»<sup>22</sup>. K. Koch, en su libro ya citado<sup>23</sup>, se situaba en la misma perspectiva, pero más recientemente no se muestra tan seguro de que el determinismo de la historia sea tan esencial<sup>24</sup>. Ciertamente, no se puede hablar del determinismo de los apocalipsis de manera rígida y mecánica, como de ningún otro elemento tanto literario como teológico. Se trata de tendencias más o menos acusadas, más o menos duras hacia una comprensión de la historia en sentido determinista. Tampoco hay que hablar de un determinismo total sino, como dice von Rad, de un determinismo que concierne algunos acontecimientos y algunos destinos personales, aquellos que normalmente son decisivos e importantes para la realización de los planes de Dios con su pueblo y cara a los demás pueblos en su relación con Israel. Dice von Rad: «La predeterminación se distingue de la fe en una providencia o de la convicción de que Dios da sentido a los acontecimientos y a los azares de la historia, por una vinculación teórica mucho más radical. ... En el determinismo Dios ve los acontecimientos dos veces: en primer lugar en su determinación original, luego, por segunda vez, cuando entran en la historia, “en su tiempo”. ... Desde siempre las decisiones de Dios sobre la vida y la muerte, la salvación y el juicio han sido establecidas; los tiempos establecidos se cumplen exactamente como habían sido establecidos»<sup>25</sup>. No hay que hablar, pues, de un determinismo necesariamente hermético; pero hecha esta salvedad, y a pesar de las resistencias de K. Koch y J. J. Collins, éste aparece como constitutivo y dirimente de la apocalíptica.

¿Cómo puede entenderse si no que los acontecimientos hayan podido ser anunciados con tanto detalle siglos antes? En Dn 7-12 la «ficción» histórica va hasta mitades del s. VI a.C. con Bal-

<sup>20</sup> Véase P. Sacchi, «Riflessione sull'essenza dell' apocalittica: peccato d'origine e libertà del uomo», *Henoch* (1983) 31-61; y la obra citada en nota 18.

<sup>21</sup> Cf. G. von Rad, *Sabiduría en Israel*, op. cit.

<sup>22</sup> G. von Rad, op. cit. 329.

<sup>23</sup> Cf. *Ratlos vor der Apokalypitik*, op. cit. nota 1.

<sup>24</sup> K. Koch, «Vom prophetischen zum apokalyptischen Visionbericht», en *Apocalypticism in Mediterranean World and the near East* (Tubinga 1983).

<sup>25</sup> G. von Rad, *Sabiduría en Israel*, op. cit. 329-30.

tasar. Cuatro siglos de antelación, no está nada mal. Pero, ¿qué decir de obras como el Apocalipsis, el Testamento de Abraham y, más aún, del Corpus Henóquico, ocupándose minuciosamente de acontecimientos que ocurrirán docenas de siglos más tarde? Se argüirá que esta técnica de la anti-datación no engaña a nadie. No se trata tanto de engaño, sino de aceptación de unas realidades que se aceptan de entrada, el hecho mismo del anuncio de los acontecimientos. Por otro lado, esta «credulidad» no ha desaparecido ni con los avances técnicos, ni con el paso del tiempo. No hay que olvidar que se trata de una literatura «sectaria», de grupos minoritarios y que cada grupo se «organiza» su propio mundo referencial y conceptual. La posibilidad de que Dios anuncie los acontecimientos futuros a unos privilegiados depende de la concepción que se tenga de Dios, y ésta no es, a priori, estrafalaria. La atribución de esas revelaciones a personajes ilustres del pasado era una banalidad en la antigüedad. No hay más que pensar en la atribución de buen número de obras del NT.

La substancia misma de la apocalíptica desaparece si se niega la posibilidad de este anuncio previo, pues se socava la confianza en el pronto y feliz final que dichos textos proponen constitutivamente, cumpliendo así su función teológica y social de «consolar» e informar en vistas a resistir y mantenerse hasta ese final. Si el final no está establecido previamente para la «inmediatez» que se aproxima a pasos agigantados, y si ese final no puede ser conocido por los «elegidos y benditos» perseguidos, la apocalíptica no tiene ni operatividad, ni razón de ser. Teniendo en cuenta la abundancia de estas obras y el amplio lapso de tiempo en que circularon y actuaron, la conclusión se impone. Recuerdense algunos textos citados ya por von Rad<sup>26</sup>. Dios ha tenido paciencia con el hombre «no por miramiento con respecto a vosotros, sino a causa de su predeterminación de las épocas históricas» (4 Esd 7,74). Y en otro lugar, «Dios no perturba su trayectoria ni crea nuevas condiciones hasta que alcancen la medida prefijada» (4 Esd 4,37). Esto mismo se encuentra en el libro de Daniel; el vocabulario de 7-12 no deja lugar a dudas<sup>27</sup>. Otro libro bíblico deuterocanónico famoso, Tobías, ilustra perfectamente

<sup>26</sup> G. von Rad, *Sabiduría en Israel*, op. cit. 335-6.

<sup>27</sup> Así, *'et qes* (el tiempo final, el tiempo del fin) en 8,17; 11,35; 12,4.9; *Qes* solamente, en 8,19; 11,27; 12,6.13; y en 12,13 además *qes hayamim* (el final de los días), últimas palabras del apocalipsis Dn 7-12. *Klh* (cumplir, rematar, acabar): 9,24; 11,36; 12,7 (bis).

esta creencia. Cuando el joven Tobías resiste a la proposición de su misterioso acompañante, el arcángel Rafael, de casarse con su prima Sara, cuyos primeros seis maridos habían muerto en la noche de boda, el enviado celeste responde: «No tengas miedo, pues a ti te estaba destinada desde siempre» (Tob 6,18).

#### d) Libertad y responsabilidad

Es inevitable plantearse, en este contexto, el problema de la libertad y responsabilidad del hombre y la del mismo Dios. Ahora bien, incluso en los apocalipsis más deterministas, la libertad del hombre se mantiene a toda costa. Por lo menos, su principio. No se pueden esperar tratados teóricos y especulativos que traten del problema. La contradicción no preocupa excesivamente a los apocalípticos. Como tampoco al Sirácida<sup>28</sup>. Se mantienen ambas afirmaciones como vitales dentro de su concepción de las relaciones del hombre con Dios en la historia, más exactamente de las del israelita con su Dios. 1 Henoc 98,4 es explícito: «Os juro, pecadores, que como ningún monte se hizo ni se hará esclavo, ni ninguna colina sierva de mujer, así tampoco el pecado fue enviado a la tierra, sino que los hombres lo crearon de sí y gran maldición tendrán los que lo hicieron». Poco se diferencia este texto de Eclo 15,11-20; y si no se olvida Eclo 33,7-15 y 39,16-35, la antinomia salta a la vista.

#### e) Historia y mitología

Como subrayó K. Koch<sup>29</sup>, la remitologización de la historia constituye otra de las características del tratamiento que los apocalípticos dan a la historia. Esto tiene como consecuencia la introducción de referencias cosmológicas abundantes (unidas frecuentemente con especulaciones sobre el tiempo) y el interés por subrayar la interconexión entre el mundo de los hombres y el celeste, como es fundamental en todos los mitos. En efecto, el carácter sapiencial de los mitos es bien conocido; el mito pretende explicar realidades humanas «inexplicables», utilizando para ello narraciones, que ponen en escena dioses y hombres, y de cuya relación y aventuras surgen las realidades constitutivas del hombre que se trata de explicar.

<sup>28</sup> Véanse los textos antes citados en I, 2.

<sup>29</sup> K. Koch, *Ratlos vor der Apokalyptik*, op. cit.

## f) Ángeles y demonios

La abundancia de ángeles y demonios en los apocalipsis es otra de sus características. Una vez más no es una exclusividad apocalíptica, sino uno de los elementos que junto con los otros la configuran y que adquiere en ella dimensiones extraordinarias, tanto desde el punto de vista cuantitativo, como cualitativo. En el AT se encuentra una interesante variedad de entidades intermedias entre Dios y el hombre. Los «mensajeros», *mal'ak Yhwh* o *Elohim* actúan o aparecen abundantemente, sin que se pueda distinguir en muchos de estos textos a Dios de sus mensajeros. A menudo da la impresión de que dichas expresiones sirven para designar, de distinta forma, la misma realidad<sup>30</sup>. En las mitologías de los vecinos de Israel proliferan dioses y semidioses. Por no hablar más que de Ugarit, los *bene Elohim* ocupan un lugar importante. 1 Re 22, Is 6; 40,1-11 y Job 1-2 presentan escenas de la corte celeste, idea común con las religiones del Antiguo Oriente. El traspaso ideológico fue sencillo mediante una des-divinización de las entidades divinas de las mitologías orientales<sup>31</sup>. Los *bene Elohim* se convierten en sus oficiales, mensajeros, perdiendo en el traspaso su calidad divina. Los LXX traducirán estos *mal'ak yhwh* o *mal'ak Elohim* con la palabra griega *angelos*, es decir, ángel.

Como puede verse en el libro de Daniel, los ángeles ocupan un papel clave en los textos apocalípticos (Dn 7-12). Aparecen los ángeles protectores de cada país, el de Persia, el de Israel, el de Grecia. Pero lo más decisivo es la presencia constante y determinante del llamado «ángel intérprete», el encargado de explicar la visión o el mensaje al vidente. Es éste uno de los elementos constitutivos de los apocalipsis y que los distingue, junto con las otras características, de los demás textos del AT. El vidente no tiene acceso directo al mensaje visto y escuchado. Necesita una explicación. La distancia entre, por un lado, el mensaje y su emisor, Dios, y, por el otro, el vidente se amplía radicalmente. Entre Dios y el hombre se necesita un intermediario que no era preciso anteriormente. Con Moisés Dios hablaba «cara a cara», con los pro-

<sup>30</sup> Gn 16; 18; 21,17-21; 22,11.15; Ex 3,2; Nm 22; Jue 11,1.4; 1 Re 19,7; 2 Re 1,3; otros aparecen en Is 6, «serafines», o en Ez 1-3 y 8-11, «querubines».

<sup>31</sup> Véase J. L. Cunchillos, *Cuando los ángeles eran dioses* (Salamanca 1976); donde el autor estudia el nacimiento y la transformación de las representaciones angélicas.

fetas directamente o por sueños; con los apocalípticos a través de sueños, visiones y viajes, interpretados por un ángel.

Paralelamente a los «ángeles buenos», mensajeros y guardianes de naciones e incluso de individuos, aparecen los «ángeles malos» los *nefilim* (caídos), responsables en muchos textos de la caída del hombre, del origen del mal y del pecado. Esta tendencia a la personificación del origen y de la responsabilidad del mal es patente ya en el AT<sup>32</sup>. Lo mismo se encuentra en el libro de Job. En la apocalíptica, partiendo de la base dualista y determinista de su teología, la angelología y la demonología adquieren dimensiones enormes. Es posible, por lo que se refiere a jerarquías, clasificaciones, mitos de caídas y rebeliones de ángeles, que la angelología apocalíptica haya sido influenciada por el pensamiento persa; pero no se pueden olvidar los elementos presentes en el AT como base de dicho desarrollo.

#### g) Resurrección

Otro de los elementos más destacados, que forma parte de las estructuras teológicas de la apocalíptica, es la creencia en la resurrección. Por lo que toca al AT, no la encontramos de forma explícita más que en Dn 12. En los apocalipsis es una constante. Lo cual no quiere decir que se trate de un cuerpo de doctrina perfectamente desarrollada, coherente en todos sus puntos y maneras. La documentación sobre la resurrección en los albores de la era cristiana es sumamente compleja. Una vez aceptada la idea de base (que hay que distinguirla de la inmortalidad) aparecen preguntas de la más diversa índole<sup>33</sup>. Las respuestas que se les aporten configurarán escatologías *post-mortem*, que pueden llegar a ser muy diferentes unas de otras.

Siempre ha llamado la atención que en el AT no se encontrase rastro de la creencia en la resurrección hasta épocas tan

<sup>32</sup> Compárense 2 Sm 24 y 1 Cr 21 y la atribución del origen y responsabilidad del pecado de David en cada uno de los textos.

<sup>33</sup> Por ejemplo: ¿quiénes resucitan?, ¿los buenos? Si resucitan todos, ¿qué les espera a unos y a otros? ¿Cuándo tiene lugar la resurrección? Si hay un lapso de tiempo entre la muerte y la resurrección, ¿qué hacen mientras tanto los muertos y dónde se encuentran? Si, por otro lado, se precisa mucho la separación del alma y del cuerpo, siguiendo categorías griegas, las preguntas se multiplican. ¿Qué hay del juicio? ¿Uno o dos? Una muestra de la complejidad de este problema son las distintas formas de abordarlo y de describirlo en los textos paulinos.

tardías. Tanto más, cuanto que Egipto, con quien Israel no dejó de estar en relación política y cultural desde el comienzo de su historia, había hecho de esta creencia el núcleo de su religión. Por otro lado, en el AT existen una serie de elementos que, «sin querer y sin concretar», apuntaban hacia una vida real más allá de la muerte; la separación definitiva que la muerte acarrea entre el fiel y su Dios encajaba cada vez menos en los textos sobre todo proféticos. Algunos textos famosos utilizaban un lenguaje y unas imágenes y metáforas que se prestaban como anillo al dedo, para verter en ellas la creencia en la resurrección una vez que, conceptualmente, se hubiera dado el paso. Así, por ejemplo, Os 6,1-6, donde se trata originalmente de la conversión y de la vida del pueblo, utilizando para ello el lenguaje del culto de Baal, refiriéndose a su «revivir» anual. O Is 26,19 y, sobre todo, Ez 37,1-14, donde se trata de la «resurrección» del pueblo como entidad religiosa y política<sup>34</sup>.

Entre los salmos, las lamentaciones individuales utilizaban igualmente un lenguaje y una imágenes muy próximos de «muerte/vida» y la transposición a clave de resurrección era muy fácil. Tanto más, cuanto que en estos últimos lo que está muchas veces en juego es precisamente la justicia de Dios, tema que, por su parte, es igualmente clave en la apocalíptica. Es comprensible que la justicia de Dios se plantease radicalmente en el marco de la persecución, ya que precisamente los más fieles eran privados de la vida muchas veces sin gozar del premio evidente de su fidelidad: «los largos días». Lo que en el libro de Job no aparece todavía, ni se aceptará en la sabiduría inmediatamente anterior a Daniel, Qohelet y Sirácida, cristaliza en la apocalíptica. Es uno de los elementos esenciales del consuelo, que aporta a los «benditos y elegidos»: los bienes terrenos no son nada comparados con los futuros, los de después de la resurrección. El Testamento de Job, relativamente tardío, es un canto a esta convicción escatológica. Aunque la esperanza en la resurrección pueda tener únicamente una dimensión comunitaria y en otros casos individual, esta creencia constituye uno de los elementos fundamentales de la apocalíptica. Una cierta dimensión paradisiaca, unida a la coloración mítica de la que se habló, acompañan frecuentemente a la afirmación de la resurrección.

<sup>34</sup> Aunque algunos piensan que el texto de Isaías se refiere ya a la resurrección individual en el sentido clásico del término, el problema es discutido.

## 2. *Apocalíptica y cristianismo*

Desde el punto de vista teológico, la apocalíptica, más en ruptura que en continuidad con la profecía, sobre todo por su comprensión de la historia, de la acción de Dios y de su relación con el hombre en ella, se presenta como un callejón sin salida. En efecto, si no se rompe la dinámica de la apocalíptica, el dualismo, el determinismo y la obsesión por «el cuándo y el cómo» del final acaban por absorber toda la energía disponible, y la vida se convierte en una elucubración permanente, cada vez más alejada de Dios, de los hombres y de la historia. El ejemplo de varios grupos apocalípticos actuales, que acaban en suicidios colectivos (son ya por lo menos cuatro en los últimos 15 años), son una muestra del destino de la apocalíptica desenfrenada.

Es curioso, sin embargo, que, a pesar de ofrecer un callejón sin salida, se encuentre en el NT un magnífico ejemplar de apocalipsis. La presentación de la apocalíptica en las páginas que preceden ha distinguido con sumo cuidado el apocalipsis como género literario, de la apocalíptica como teología. Ambos pueden ir juntos, pero no necesariamente. Puede darse apocalíptica sin apocalipsis y apocalipsis sin apocalíptica. Pertenecen probablemente al primer grupo los textos de muchas sectas actuales e incluso escritos de conocidos teólogos con tendencias apocalípticas; y al segundo, las visiones de Zacarías y el Apocalipsis del NT.

Teniendo en cuenta la concepción de la historia de la apocalíptica parece imposible leer el Apocalipsis del NT en clave apocalíptica. La concepción de la historia en el NT, y en el último de sus libros, es la de una historia abierta, nada determinista, ni dualista, ni pesimista. Por otro lado, la revelación de Jesucristo consiste precisamente en el anuncio de su muerte y resurrección y ahí radica precisamente ese «final», que la apocalíptica anuncia y espera. Si un apocalipsis habla y presenta un «final» ya realizado, no es apocalíptica. No hay ya para el cristianismo transformación radical, fundamental y futura, «final», sino la realizada en Cristo. Que este final no esté «consumado» en todos los miembros del Cuerpo de Cristo es un hecho. El famoso «ya, pero todavía no» escatológico expresa bien la situación. Las primicias son un hecho, una realidad. Ya no se espera más que su plena realización, no su irrupción en la historia. A pesar del parentesco, la diferencia con la apocalíptica es radical.

### 3. *Orientaciones para el trabajo personal*

#### a) Apocalipsis fuera de la Biblia

Teniendo en cuenta que en la Biblia los textos apocalípticos son poco numerosos y que, por el contrario, proliferaron en los últimos tiempos del judaísmo bíblico y en los primeros del cristianismo, puede ser muy instructivo echarles una ojeada. En el conjunto de la literatura henoquita, se pueden leer sus partes más antiguas (probablemente del s. III), como por ejemplo el libro de los Vigilantes, el libro de las Luminarias celestes, el Henoc astronómico arameo. Más tardío y posterior a la caída de Jerusalén del 70, el 4 Esdras es igualmente de gran interés. Otro tipo distinto de apocalipsis puede verse en el llamado Testamento de Abraham<sup>35</sup>. Para percibir la dimensión literaria y teológica de estas obras, pueden leerse teniendo delante los criterios formales señalados, al hablar del «género literario» y, a continuación, hacer lo mismo con los elementos constitutivos de la teología apocalíptica.

#### b) El Apocalipsis del Nuevo Testamento

Puede leerse el Apocalipsis llamado de Juan para poner de manifiesto los elementos formales del género literario «apocalipsis». Lo mismo desde el punto de vista teológico, pero –teniendo en cuenta lo dicho en el apartado «Apocalíptica y cristianismo»– mostrar la falta de estructura teológica apocalíptica en la obra.

#### c) Apocalipsis actuales

Un estudio de las obras fundadoras y de las publicaciones de grupos sectarios actuales puede ser de gran utilidad para entender su funcionamiento y percatarse de sus dimensiones apocalípticas. Es evidente que en los textos apocalípticos actuales primará el contenido teológico sobre la forma, aunque no hay que excluir esta última. Los textos de base y las revistas de los Testigos de Jehová o de los Mormones pueden ser los más accesibles. Las distintas perspectivas de ambos grupos pueden ser igualmente relevantes dentro de la galaxia apocalíptica.

### 4. *Bibliografía comentada*

En las dos primeras partes de IEB 9, G. Aranda / F. García / M. Pérez, *Literatura judía intertestamentaria* (Estella 1996), «Textos de Qum-

<sup>35</sup> Todos estos textos pueden verse en A. Díaz Macho (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, 5 volúmenes (Madrid 1984-).

rán» y «Apócrifos del Antiguo Testamento», se encuentran valiosas informaciones y observaciones sobre los Apocalipsis y la Apocalíptica, así como la bibliografía más directamente relacionada con esos temas. Aquél y éste son tomos complementarios.

Hay que citar, en primer lugar, dos obras clásicas sobre los orígenes de la apocalíptica, O. Plöger, *Theokratie und Eschatologie* (Neukirchen 1959; traducción inglesa 1968), y P. Hanson, *The Dawn of the Apocalyptic* (Filadelfia 1975).

La obra de G. von Rad, *Sabiduría en Israel* (Madrid 1985), citada varias veces en estas páginas, sigue siendo clave. Otra obra igualmente mencionada, K. Koch, *Ratlos vor der Apokalypik* (Gütersloh 1970; traducción inglesa, *The Rediscovery of Apocalyptic*, Londres 1972), constituye, como ya se dijo, un momento clave en el redescubrimiento de la apocalíptica. Los trabajos de J. J. Collins constituyen igualmente un paso inevitable en el estudio de la apocalíptica. Baste citar «Apocalipsis. Morphology of a Genre», *Semeia* (1979) 1-20; «Genre, Ideology and Social Movements in Jewish Apocalypticism», en *Mysteries and Revelations* (Sheffield 1991) 11-32; «The place of Apocalypticism in the religion of Israel», en *Ancient Israelite Religion. Essays in Honor of Frank Moore Cross* (Filadelfia 1987) 539-558.

Obra técnica, pero con aportaciones variadas e importantes, la de D. Hellholm (ed.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East. Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism. Upsala, August 12-17, 1979* (Tubinga 1983); merece particular interés el artículo de K. Koch, «Vom prophetischen zum apokalyptischen Visionbericht», ya que en la estructura y contenido de las visiones proféticas y apocalípticas, entre otros elementos, se vislumbran sus diferencias esenciales. No debe olvidarse el trabajo de P. Sacchi, *L'Apocalittica giudaica e la sua storia* (Brescia 1990); síntesis importante y cómoda, aunque las opciones del autor son muchas veces discutibles o necesitan ser matizadas.

Volumen técnico, pero con aportaciones variadas sobre los textos de Qumrán de carácter apocalíptico, el de F. García Martínez, *Qumran and Apocalyptic* (Leiden 1992); J. J. Collins, *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls* (Londres / Nueva York 1997), presenta una visión de los grandes temas teológicos de la apocalíptica en los textos de Qumrán; obra pedagógica y síntesis de gran utilidad. Sus opciones provocarán, sin duda, reacciones y matices de otros autores.

Lytta Basset, *Le pardon originel* (Ginebra <sup>2</sup>1997; 1ª ed. 1995); tesis doctoral interdisciplinaria, que toca un tema muy típico de la apocalíptica, el origen del mal. La autora, cuya obra ha tenido un inmenso éxito editorial, trabaja sobre todo desde el ángulo filosófico y psicoanalítico textos claves del AT (Job 3 y 10; Gn 2-3; Is 52,13-53,12) y otros del Nuevo (Lc 23,26-49 y Mt 18). Según la autora, y sus argumentos **convencen**,

los textos citados indican que el mal pre-existe al hombre y forma parte del misterio de Dios. Querer dominarlo por el «conocimiento» es el drama del hombre. El perdón original de Dios corresponde no al «pecado original» sino al «mal original». A pesar de que desde el punto de vista exegético haya mucho que precisar y matizar, la tesis de base es aceptable y sumamente estimulante.