

ANDRE PAUL

Intertestamento

EDITORIAL VERBO DIVINO
Avda. de Pamplona, 41
ESTELLA (Navarra)
1978

Intertestamento...

Tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento son bastante complicados de por sí. ¿Qué necesidad teníamos de añadir un “Intertestamento”? Sin embargo, incluso si el término puede ser discutido, la realidad que pretende expresar no solamente es auténtica, sino de suma importancia.

El último libro del Antiguo Testamento, el libro de la Sabiduría, fue escrito unos 50 años antes de Jesucristo, y el primero de los del Nuevo Testamento, la carta a los tesalonicenses, en el año 51 después de Cristo: entre ambas fechas, nos encontramos con un siglo sobre el que nuestra biblia no dice absolutamente nada. Pero se trata de un siglo de gran importancia, ya que constituye el medio de vida de Jesús en el que se formaron su mentalidad, su teología y su espiritualidad.

De todo esto no hay ni rastro en la biblia; sin embargo, fuera de ella, existe una gran cantidad de escritos, una abundante literatura que nació y estuvo en boga en esta época. Muchos de estos escritos se conocen desde hace mucho tiempo, otros han sido descubiertos hace muy poco. Se trata muchas veces de una literatura extraña, difícil, con facetas múltiples y que la mayor parte de las veces está reservada a los especialistas que desde hace algún tiempo la estudian apasionadamente.

La intención primera de este cuaderno es sencillamente facilitarnos el acceso a este universo misterioso que se extiende, poco más o menos, desde comienzos del siglo primero antes de Cristo hasta el final del siglo primero después de Cristo, aunque desbordándolos ampliamente.

Se trata, pues, de una introducción. Su interés radica únicamente en el acceso que nos permite a las obras mismas. Ahora bien, estos textos, publicados generalmente en obras de alto nivel científico y muchas de las veces en lenguas extranjeras, son de difícil acceso para los no-especialistas. Por ello, en la línea de este cuaderno, publicaremos igualmente una *antología* de los principales textos, sobre todo de aquellos que nos ayudan a comprender mejor el Nuevo Testamento.¹

André Paul nos guiará en nuestro recorrido, ya que conoce bien este campo que no cesa de explorar. Profesor en el Instituto Católico de París, se ha señalado por su tesis sobre el Qaraísmo y por sus diversos artículos en revistas especializadas o en la *Encyclopaedia Universalis*.

Pero el segundo interés de este cuaderno radica en el hecho de que A. Paul se niega a establecer únicamente la lista de estos escritos. Lo contempla desde el punto de vista filosófico y percibe en este fenómeno literario una nueva era de la teología judía, la que permitió precisamente el nacimiento del cristianismo. Este cuaderno, en el que el autor presenta vigorosamente su pensamiento, parecerá a algunos un tanto abrupto y difícil. Ahora bien, aunque no todos los especialistas están absolutamente de acuerdo con el autor, cometeríamos un grave error si no lo tomásemos seriamente en consideración: las conclusiones que saca el autor sobre la importancia social y política de la escritura en cuanto tal son suficientemente importantes como para realizar el esfuerzo que nos piden; no pretenden tanto convencer ciegamente cuanto provocar en nosotros reflexión y diálogo.

Los cuadernos que vendrán después serán de lectura más fácil y sencilla, y nos ayudarán a leer algunos textos importantes de la biblia. Este que ahora presentamos, un tanto marginal en relación con los otros escritos canónicos, nos ayuda a comprender el pensamiento judío en unos momentos francamente dramáticos de su historia en los que se dedica con pasión a profundizar en lo que nosotros llamamos el Antiguo Testamento, para sacar de él sus fuerzas vitales, produciendo de esta forma el humus fecundo en el que pudo nacer el Nuevo Testamento...

ETIENNE CHARPENTIER

¹ Esta antología de textos intertestamentarios será la primera de una serie de «Cuadernos-documentos» que empezarán a salir dentro de poco. Más tarde, publicaremos antologías de textos egipcios y mesopotámicos. Estos cuadernos serán más o menos amplios, de precio variable y de aparición no periódica.

Proposición

La palabra **intertestamento** expresa más bien una actitud, una apertura y no tanto una búsqueda y un saber. No constituye, en primer lugar, los límites de un período. Esperamos que las páginas que siguen mostrarán que este concepto se aplica a toda la historia bíblica, hasta el mismo momento en que escribimos estas palabras. En efecto, la historia bíblica es la biblia en la historia; la historia de un cuerpo, cerrado y orgánico y que vive gracias a su relación abierta con un grupo determinado de hombres. La mejor metáfora para describir la biblia es la del cuerpo, pero cuerpo social ciertamente.

La historia bíblica es la biblia terminada que vive en la historia y que por tanto vuelve a comenzar en ella continuamente. **Intertestamento** expresa las condiciones de este continuo empezar: —primer comienzo, el de los orígenes, que era igualmente un último, ya que hubo **biblias antes de biblia**; —y último comienzo, el de todas las posibles lecturas, que constituye por ello un primero, ya que habrá **biblias después de biblia**. **Intertestamento** expresa sencillamente una disponibilidad fundamental frente a la vida, en cuanto histórica, dicho de otra forma, esta disponibilidad se presenta como un lugar de relaciones, de circulaciones y de transformaciones que hacen vivir.

El término **intertestamento** subsana un olvido. Si-

túa la biblia cristiana en sus mismas raíces: —raíces históricas, relacionadas íntimamente con sus condiciones de producción; —raíces teóricas, relativas a la estructura original investida en ella. Esto quiere decir que el olvido del que hablamos será necesariamente el de la separación clásica entre «Antiguo Testamento» y «Nuevo Testamento». La oportunidad histórica de esta dicotomía, en efecto, es fruto de criterios dogmáticos y polémicos que la impusieron «a posteriori» y no de las condiciones reales de la producción literaria que son en realidad políticas y sociales. ¿Qué significa para un grupo de hombres el hecho histórico de escribir «**una biblia**» a la que reconoce como «**su biblia**»? Este es el problema fundamental que estará presente a lo largo de las páginas de este cuaderno, existiendo al mismo tiempo otro problema subyacente, que podemos definir de la siguiente manera y del que depende: ¿qué significa el hecho mismo de escribir? ¹ —La respuesta final será: «escribir» es pseudónimo de «vivir».

¹ A propósito de la primera vez que aparece el término «*Intertestamento*», véase: A. PAUL, L'intertestament: l'espace social du livre, en *Encyclopaedia Universalis*, XV (en el artículo colectivo: Testament, con P. BEAUCHAMP y X. LÉON-DUFOUR).

LA ESCRITURA IRRESISTIBLE

Desde el momento en que un libro vive socialmente, más aún, cuando un grupo definido de hombres lo reconoce como su ley, se plantea el grave problema de su verdad y de su validez. En efecto, las situaciones cambian y con ellas las condiciones y los criterios de una interpretación segura de los textos. Por ello, ¿cuáles serán las bases sobre las que se establezca la relación entre el grupo y su libro o sus escrituras, para que sea al mismo tiempo justa y vital, fiel y fecunda? En los momentos en los que nacía el cristianismo, mientras que con el incendio del

templo de Jerusalén el judaísmo perdía la idealización mural y el símbolo cósmico de su jurisdicción divina, dos respuestas, que representaban dos ideologías absolutamente diferentes, podían distinguirse entre los judíos: una de ellas afirmaba la existencia de una «ley oral», revelada a Moisés en el Sinaí como la «ley escrita»; la otra afirmaba con fuerza que sólo existía una ley, la «ley escrita». El estudio del destino y de los avatares históricos de estas dos tesis presenta un gran interés para comprender la función social de las escrituras a las que se califica de sagradas.

I. LA LEY ORAL Y LA ESCRITURA

Pocos años después de la caída de Jerusalén y del incendio del templo por los soldados del general romano Tito (70 después de Cristo), los judíos reorganizaron su religión, prescindiendo definitivamente del templo. Les quedaba la ley (la **Torah**); en cierto modo ocupó el lugar del edificio divino con su culto secular. Se legisló, se definió vigorosamente la práctica religiosa y sobre todo se estableció el canon de las escrituras. Su principal preocupación era la ortodoxia. La religión judía se estructuró únicamente partiendo de la doctrina farisea, ya que los maestros que habían escapado de la catástrofe pertenecían casi exclusivamente al grupo de este nombre. Los saduceos, aristócratas ligados íntimamente al templo, desaparecieron prácticamente en la catástrofe; por lo que a los cristianos se refiere, aparecerían como una secta de judíos heréticos que había que combatir.

Así, pues, al final del siglo primero de la era cristiana, los judíos de Palestina definieron su canon de las escrituras. Pero paralelamente a los libros bíblicos, el judaísmo poseía un gran número de tradiciones, leyes y leyendas; circulaban oralmente, en el culto, la enseñanza, los tribunales, y habían empezado ya a ponerse por escrito. Esto es lo que se llamará la **ley oral**, complemento de la **ley escrita** que iba a convertirse a su vez en escritura. El judaísmo convertido en religión de rabinos —de donde viene la fórmula «judaísmo rabínico»— hacia el final del siglo primero después de Cristo, profesa, en efecto, como un dogma, que la **ley escrita** y la **ley oral** habían sido reveladas a Moisés en el Sinaí, considerando la ley oral como un complemento y explicación de la ley escrita, haciéndola inteligible y actual para todas y cada una de las generaciones. Moisés fue considera-

do como el maestro «total» de la Torah; por ello, se dice en el **Talmud**: «Todo aquello que un discípulo ferviente debe aportar como novedad, fue ya dicho a Moisés en el monte Sinaí». En cierto modo, gracias a esta distinción entre **ley escrita** y **ley oral** (que no es anterior al siglo II después de Cristo), se planteaba y resolvía el problema, clásico en la teología cristiana, de las relaciones entre la escritura y la tradición.

1. Búsqueda y tradiciones orales

La tarea de los rabinos con respecto a la ley era sencillamente descubrir y transmitir el sentido de los textos revelados. Para ello, existían dos objetivos: por un lado, demostrar que la revelación de la Torah se aplicaba a situaciones diversas y cambiantes de la vida (aspecto más bien jurídico); por otro lado, ayudar al pueblo creyente a aceptar los decretos como *emanaciones de la voluntad divina* (cuya finalidad es más bien edificar al creyente). Estas dos finalidades provocaron dos actividades específicas, llamadas **halakâh** y **haggadâh**.

1. La halakâh

Halakâh es un término técnico que viene de la raíz hebrea **hâlak**, «caminar»; designa las decisiones de las autoridades rabínicas relativas a puntos de conducta discutidos o inciertos, y esto tanto por lo que se refiere a los individuos como a la comunidad. La **halakâh** es la «vía», el «camino» o la «regla» que interpreta la ley escrita y le permite aplicarse a las circunstancias reales de la vida. Se llama igualmente **halakâh** la parte de la literatura judía de carácter normativo; en plural, **halakôt** significa «reglas», «decisiones» e igualmente «colecciones de leyes».

A pesar de que la enseñanza de la **halakâh** estaba íntimamente unida a la escritura, podía sin embargo ser transmitida independientemente de ella. Así, la

elaboración de la **halakâh** se realizó en dos tiempos, o mejor, en dos líneas: una próxima a la escritura, el **midrash**; la otra, más autónoma, la **mishnâh**:

a) **EL MIDRASH**. El término **midrash**, de la raíz **dârash**, «buscar», significa «búsqueda». Se utiliza para la explicación de la escritura. Más concretamente quiere decir:

— La tarea y el método de estudio de la escritura (la **beth hammidrash** era la «casa de estudio» o la escuela de exégesis bíblica);

— El resultado de este estudio: una página de interpretación o de comentario como podían oírse frecuentemente en las homilías de la sinagoga;

— Obras literarias de comentario bíblico, llamadas «Midrashim» (plural de «midrash») y reunidas tardíamente en amplias colecciones.

El midrash es un medio de transmisión de la **halakâh**, al igual que la **mishnâh**:

b) **LA MISHNAH**. **Mishnâh** viene de la raíz **shâ-nâh**, «repetir», y significa «repetición» o «estudio (o enseñanza) por repetición». Este término se aplica sobre todo a la «ley oral»; es casi equivalente de **halakâh**, e incluso del conjunto de la tradición llamada «ley oral». La **mishnâh**, colección de **halakôt**, no cita sino raras veces a la escritura (contrariamente a lo que sucede con el **Midrash**, que la toma como punto de partida).

2. La haggadâh

Esta palabra viene de la raíz **higgid**, «anunciar», «contar», y significa «lo que dice la escritura» por encima de su sentido obvio. Sin embargo, en sentido estricto designa la interpretación de la escritura, oral y escrita, distinta y diferente de la **halakâh**. La literatura de la haggadâh se ciñe generalmente al texto bíblico, pero muchas veces inserta palabras, proverbios, leyendas o relatos de milagros destinados a instruir y a consolar al justo que busca a Dios. La **haggadâh** interpreta e ilustra la escritura: en ella encontramos la mayor parte de los elementos hagiográficos (= relatos de vidas de santos) de la gran tradición

judía; por analogía, muchas «vidas de santos» son igualmente **haggadâh**.

La **haggadâh** sirve muchas veces para apoyar los enunciados normativos de la **halakâh**; por ejemplo, en el evangelio de Mateo, el más judío de los textos del Nuevo Testamento, los milagros que se nos narran en los capítulos 8-9 constituyen la «haggadâh del nuevo Moisés» que está situada después de la «halakâh del nuevo Sinaí» (o «sermón de la montaña») de los capítulos 5-7 y a la que sirve de confirmación.

2. *La puesta por escrito de las tradiciones orales*

Después de la destrucción del templo de Jerusalén, el judaísmo vivió un largo proceso de fijación por escrito y de compilación de los elementos dispersos de la **ley oral**. Este proceso duró cuatro o cinco siglos. Se trata de una auténtica historia literaria de la que podemos descubrir toda una línea de etapas clave de producción y, paralelamente, una sucesión de generaciones de maestros —«rabinos»— redactores.

1. La “Mishnâh” y los “tannaim”

Durante el siglo II de la era cristiana, los rabinos fueron ordenando gran parte de las tradiciones normativas en boga. El famoso Rabbi Aquiba (martirizado por los romanos hacia 135) emprendió una compilación sistemática; sus discípulos continuaron la obra, sobre todo Rabbi Meir que fue el autor de la primera recensión. Partiendo de esta base y añadiendo otra serie de elementos, el patriarca Juda I publicó hacia el año 200 la colección definitiva llamada la **Mishnâh**. Constituía el código de leyes fundamentales del judaísmo rabínico; estaba compuesto de seis secciones

(**sedarim**). El término **Mishnâh** puede significar «repetición», como ya hemos dicho, apoyándose en la transcripción griega de los padres de la Iglesia (**deutêrôsis**; en este caso hay que leer el hebreo **Mishnêh**), o si no, «enseñanza»; —en efecto, la enseñanza de la tradición es necesariamente repetitiva. La generación de rabinos que realizaron esta obra se llama la generación de los **tannaim** (plural de **tanna**, «maestro»). La **Mishnâh** es la primera de las grandes producciones legislativas del judaísmo sin templo; había incluso quien consideraba su estudio como el equivalente de la ofrenda de un sacrificio.

N. B.—La **Mishnâh** es el resultado de un trabajo selectivo. Sin embargo, las tradiciones dejadas de lado en su elaboración fueron conservadas en otros libros; se les llama **baraytôt** (plural de **barayta** «exterior»). Una de sus particularidades es la de contener grandes dosis de **haggadâh**, es decir, de elementos no jurídicos.

2. La “Gemara”, los “amoraim” y el “Talmud”

Después de la publicación de la **Mishnâh**, la enseñanza oficial de las academias judías de Palestina y de Babilonia estaba basada en ella. Por eso se llegó a la composición de un comentario de la **Mishnâh**, llamado la **Gemara** («enseñanza», «comentario»). Los rabinos que realizaron este trabajo llevan el nombre de **amoraim** (plural de **amora**, «intérprete»). La **Gemara** sigue muy de cerca el texto de la **Mishnâh**, que se convierte en una especie de nueva escritura comentada; más aún, introduce otros muchos materiales, dispersos, más o menos estructurados o elaborados en función de las circunstancias. Existen dos **Gemara**, la de Palestina y la de Babilonia; al añadirlas al texto de la **Mishnâh** y con la serie de los **baraytôt**, produjeron el **Talmud** (el término significa «enseñan-

LEY (TORAH) revelada a Moisés

**I. LEY ORAL
(Tradición)**

**II. LEY ESCRITA
(Escritura)**

(SOLA SCRIPTURA)

Tradiciones y prácticas
orales

halakah

haggadah

midrash

Saduceos

Qumranitas

Traducciones
aramneas

Mishnah
(Tannaim II° s.)

baraytôt

Gemara
(Amoraim III-V° s.)

Palestina

Babilonia

Talmud

Palestina (IV° s.)

Babilonia (V° s.)

Midrashim

Tárgumes

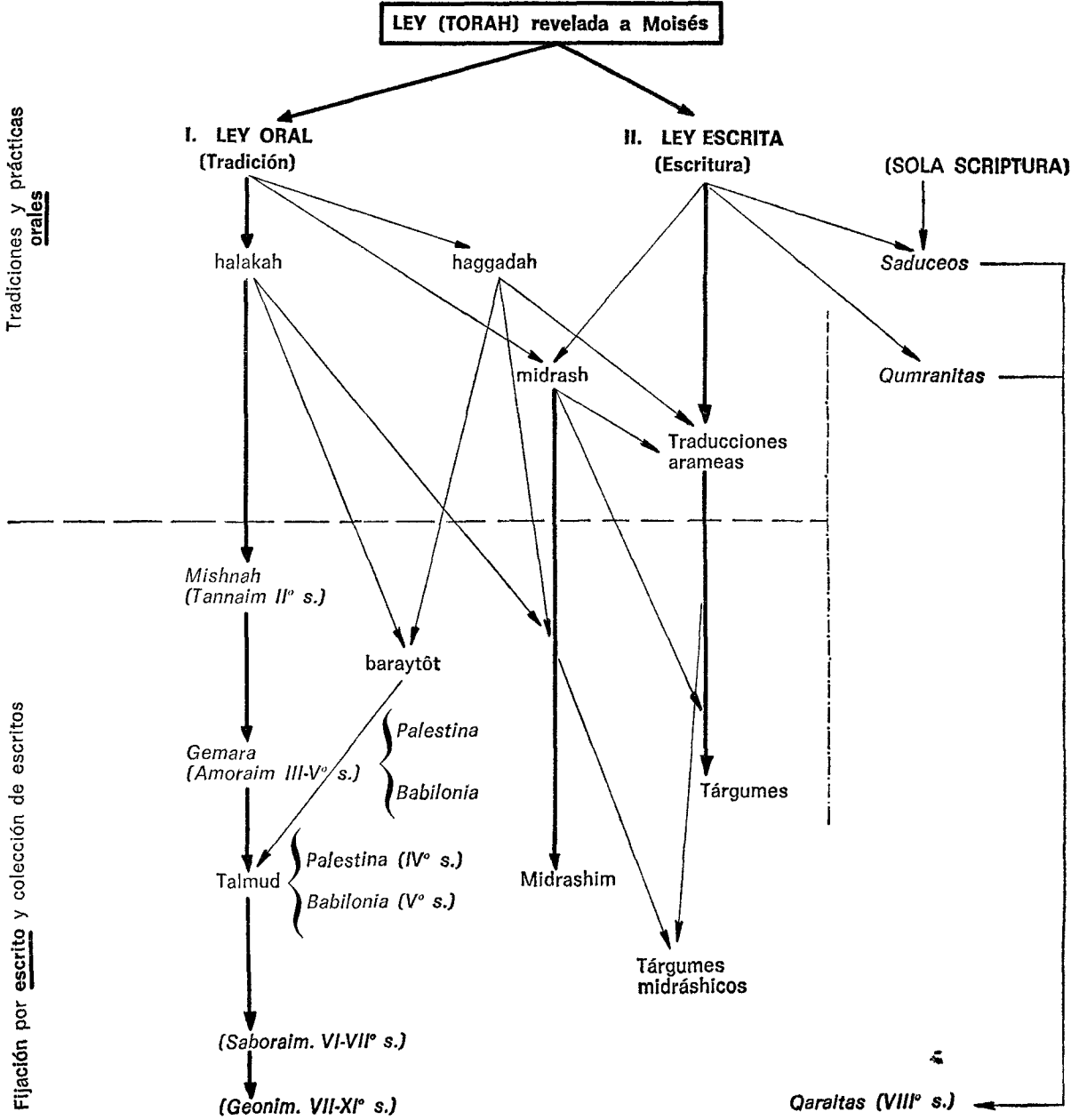
Tárgumes
midráshicos

(Saboraim. VI-VII° s.)

(Geonim. VII-XI° s.)

Qaraitas (VIII° s.)

Fijación por escrito y colección de escritos



za», «estudio»): por ello tenemos el **Talmud de Jerusalén** y el **Talmud de Babilonia**.

— El **TALMUD DE JERUSALEN** es el nombre común y corriente, aunque también se le ha llamado, con más exactitud, «Talmud de los habitantes de Israel» o «Talmud de los occidentales». Se comenzó en Cesarea hacia el año 350 y fue terminado en Tiberiades hacia el final del siglo IV.

— El **TALMUD DE BABILONIA** fue compuesto en la academia de Sura, en el siglo V. Su contenido no abarca la totalidad de la **Mishnâh**. Incluso en Palestina, debido a su amplitud y autoridad, suplantó al **Talmud de Jerusalén**; de él se habla cuando se menciona al **Talmud** sin especificar de cuál de los dos se

trata. Con el **Talmud**, el conjunto de la ley oral judía se había convertido en escritura. Una vez terminado y publicado, se comenzó a explicarlo igualmente como una nueva escritura. La primera generación de rabinos comentadores del **Talmud**, en los siglos VI y VII, fueron llamados **saboraim** («los que razonan»): fruto de su trabajo son las adiciones, conclusiones y frases de unión del **Talmud**. Los **Geonim** («excelencias»: rectores de las academias judías de Mesopotamia) impusieron, a partir de los siglos VII a XI, el **Talmud**, particularmente el **Talmud de Babilonia**, que se convirtió en la gran autoridad normativa para los judíos del mundo entero. En adelante, el judaísmo será «talmúdico».

II. LA "SOLA SCRIPTURA"

La aparición de la **Mishnâh** y del **Talmud** supuso una ruptura decisiva en relación a otros movimientos auténticamente judíos, pero de ideologías totalmente diversas, la de los saduceos por un lado, la de los qumranitas por otro. Esta ideología, unida íntimamente a la teología de la Torah, enunciada claramente después de la ruina del templo, tenía por base el reconocimiento de una ley oral que, remontando al mismo Moisés, aclaraba y completaba la ley escrita. Es cierto que la orientación del judaísmo hacia la sistematización exclusiva de las ideas y tendencias fariseas estuvo condicionada y favorecida por la desaparición física tanto de los saduceos como de los qumranitas, después de la rebelión de los judíos contra Roma. Más aún: en efecto, para estos dos grupos, uno próximo y otro alejado del templo, solamente la escritura o ley escrita tenía autoridad de ley revelada.¹

1. Los saduceos

Los saduceos constituían el partido opuesto a los fariseos.² En la historia del judaísmo, la primera vez que aparecen como tales es en la época de Juan Hircano (134-104 antes de Cristo). Sus miembros pertenecen a la aristocracia y durante todo el siglo primero antes de Cristo y gran parte del siglo primero después de Cristo la mayor parte de ellos provienen de la casta sacerdotal. En tiempo de Jesús, controlaban la administración y el culto del templo. A pesar de su maridaje con el ocupante romano, la ruina del templo les fue fatal. Como su fuerza era política, no pudieron sobrevivir a la desaparición del estado judío. Después de este acontecimiento capital, no se encuentran más que débiles rastros de los saduceos; en la literatura rabínica (**Mishnâh** y **Talmud**), «sadu-

¹ «Sola scriptura»: éste es el slogan y resumen fundamental de la reforma protestante en el siglo XVI.

² Véase el importante trabajo de J. LE MOYNE, Les Sadducéens (Col. Etudes Bibliques). Gabalda, Paris 1972.

ceo» equivale sencillamente a «herético» (la censura católica de los siglos XII, XIII y XVI reemplazó muchas veces por «saduceos» el término **minim** «heréticos» en el que veía la designación de los judeo-cristianos).

Tanto el origen como la significación de la palabra «saduceos» son enigmáticos. Se explica el fenómeno generalmente asociando el término con los descendientes o partidarios de Sadoq, sacerdote de David (2 Sam 8, 17) y de Salomón (1 Re 2, 35). Pero el asunto no está claro ni mucho menos.³

De los saduceos se habla en los escritos de Flavio Josefo (que, aunque fariseo, nunca les acusa de ser malos judíos) y en el Nuevo Testamento. Un relato de la literatura rabínica que parece poder datarse en el siglo primero después de Cristo (en la nota de **Abbot Rabbi Natan**) indica que la separación entre fariseos y saduceos tuvo lugar al final del siglo II antes de Cristo; parece que esta información es cierta.

Los saduceos, como ya hemos dicho, eran partidarios únicamente de la autoridad de la escritura, que restringían al Pentateuco. Basados en esta convicción, rechazaban los dogmas y creencias tardíos de los fariseos: la resurrección de los muertos, la inmortalidad personal, la existencia de ángeles y demonios, etcétera. Sin embargo, esta actitud no fue obstáculo para que hicieran frente a los cambios sociales, ni para que produjeran su propia **halakâh**, de la que se conocen algunos ejemplos.

2. Los qumranitas

A partir de 1947, las grutas del desierto de Judá revelaron a los investigadores la existencia de numerosos elementos de la biblioteca de una comunidad

judía que, durante los dos últimos siglos antes de nuestra era, y hasta la gran rebelión judía contra los romanos (70 después de Cristo), se había entregado a una vida religiosa un tanto particular en los alrededores de Qumrán, junto al Mar Muerto.⁴ Una de las particularidades de este grupo, muy emparentado con los esenios, tanto por sus costumbres como por sus textos, es que su comunidad se había organizado totalmente fuera del templo y precindiendo de él, en una época en la que éste existía todavía con toda su fuerza tanto simbólica como social. Ahora bien, los qumranitas eran gente que practicaba la escritura. La vida de la comunidad, denominada la comunidad de la nueva alianza, estaba estructurada en gran parte alrededor de la lectura de la escritura y de su comentario.

Sólo la escritura reemplazaba al templo y a su culto. Ahora bien, para estas gentes, en la escritura existían «cosas evidentes» (**nigelôt**) y «cosas escondidas» (**nisterôt**). Las «cosas evidentes» eran los preceptos enunciados en la Torah (la Torah escrita, ya que para ellos no había otra) en términos claros y concretos y sobre los que nadie podía discutir; las «cosas escondidas» eran las leyes formuladas de manera vaga e imprecisa: gracias a una búsqueda interna e ininterrumpida de la escritura, se iba llegando a una precisión mayor. Esta búsqueda se llamaba **mi-drash hattorâh**, «búsqueda de la ley». Los qumranitas creían poseer el carisma de la interpretación y utilizarlo de manera infalible; se llamaban incluso «profetas» y se consideraban como tales en el cumplimiento de esta tarea. En Qumrán, por otro lado, se creía en el descubrimiento y revelación progresivos de la Torah; éste era el fruto de los «escudriñadores

³ El plural, tal y como se encuentra en el Nuevo Testamento, es *saddoukaioi*, lo cual permite suponer la vocalización *saddûqi* (la dificultad radica en el hecho de que no se conocen con certeza más que las consonantes hebreas, *sdwqi* en singular, *sdwqym* en plural) que difícilmente puede derivarse de *Sadoq*.

⁴ Esta biblioteca —o más bien bibliotecas— contenía textos bíblicos en hebreo y en griego, libros de tipo apocalíptico, obras propias de los qumranitas (comentarios bíblicos, himnos, etc.) y textos profanos. Véase A. DUPONT-SOMMER, *Les Ecrits esséniens découverts près de la Mer Morte*. Payot, Paris ¹1964 (obra muy documentada y de fácil acceso, con traducción de los textos más importantes), o J. T. MILIK, *Dix ans de découvertes dans le désert de Juda*. Cerf, Paris 1957.

Monjes anteriores al monaquismo

La regla de la comunidad de Qumrán, que los editores llamaron «Manual de disciplina», es uno de los primeros y grandes manuscritos descubiertos en las grutas de Qumrán. Un ejemplar prácticamente intacto fue descubierto en la gruta I. En la gruta IV se han descubierto igualmente una serie de fragmentos que pertenecen a un texto mucho más puro que el de la gruta I. El gran manuscrito está formado de cinco hojas de pergamino con once columnas de texto. Poseemos igualmente dos apéndices de esta regla, encontrados en fragmentos dispersos en la gruta I; se les llama generalmente la regla de la congregación y las bendiciones.

La obra comprende cinco partes. Título e introducción (1, 1-15). En segundo lugar, la descripción de la ceremonia de entrada en la alianza (inspirada por el texto del Dt 28-30) y del ritual de renovación de esta última (1, 16-III, 12). La tercera parte es de carácter doctrinal (III, 13-IV, 26) y presenta la historia del mundo como dominada por el poder de los espíritus; la humanidad, por su parte, está igualmente dividida en dos grupos: los hijos de las tinieblas y los hijos de la luz. A continuación encontramos una serie de prescripciones: series de castigos para las diversas faltas, organización interna de la vida de la comunidad; más adelante, se encuentran una serie de elementos escatológicos que explican la función santificadora del grupo que vive en la espera mesiánica (V, 1-IX, 11). La última parte (IX, 12-XI, 22) contiene una serie de párrafos sobre el calendario (que es el mismo que el del libro de los Jubileos y el del libro de Enoc) y sobre la pureza legal; se encuentran igualmente una lista de resoluciones prácticas en forma de composición himnica.

Los géneros literarios de la regla son varios y corresponden a las diversas partes de la obra. Estos géneros eran comunes y corrientes en aquella época, lo que quiere decir que no son propios de la gente de Qumrán; ahora bien, hay que reconocer que en estos textos adquieren una coloración global propia, debido a la calidad intrínseca de la regla, que constituye uno de los primeros intentos conocidos de reglamentación de la vida monástica. A pesar de todo, la unidad de inspiración es más bien débil. El autor está en armonía

constante con los textos bíblicos, aunque rara vez cita la biblia expresamente. Muchas veces, se trata sencillamente de un mosaico de textos bíblicos adaptados y modificados. Nos encontramos frente a una síntesis religiosa profundamente bíblica, la cual, contrariamente al rabinismo, considera prácticamente como de igual valor la literatura profética y los textos originarios de Moisés.

De toda una serie de datos que el texto ofrece, se saca la conclusión de que la regla refleja un estado todavía embrionario de la comunidad de Qumrán (15 miembros bastan para que la comunidad sea representativa; la marcha de la élite al desierto se presenta como misión futura; los edificios comunitarios de Qumrán no habían sido construidos todavía; la alusión a los sacrificios muestra que aún no se había roto definitivamente con el templo; etc.). Quizá se trate del texto más antiguo de la comunidad que habría que situar antes de la persecución del maestro de justicia —personaje que muchos consideran como autor, o por lo menos inspirador esencial del documento— desencadenada contra él por el sacerdote impío. Algunos van todavía más lejos y consideran el documento como el proyecto a partir del cual se habría constituido más tarde la comunidad. De ahí que la primera redacción habría que situarla antes de la persecución de los fariseos y probablemente del maestro de justicia y de los suyos por Alejandro Janneo (103-76 antes de Cristo).

La meta teológica de la regla es eminentemente comunitaria. La comunidad representa a Israel; constituye el «resto de Israel», único grupo fiel. Los sacerdotes ocupan los puestos predominantes: están unidos en línea directa con Sadoq gracias a una interpretación bastante flexible de Ezequiel (44, 15). Por el contrario, no se encuentran alusiones a la descendencia davidica ni a la función real. La regla se sitúa directamente en la perspectiva de Ezequiel: en efecto, en su descripción del nuevo pueblo post-exílico, este profeta omite el puesto del rey hablando únicamente de un príncipe, cuya función, grandemente disminuida, deja el puesto de importancia al culto y al sacerdocio.

de la ley». La **Beth hattorâh**, «casa de la ley», servía incluso para designar al grupo de los qumranitas que utilizaban la expresión **derêk Yahwêh**, «camino de Yavé» para designar el judaísmo que practicaban y cultivaban. Este «camino» consistía sencillamente en el estudio de la ley de Moisés, en la observancia de los preceptos revelados «en su tiempo», e igualmente en la sumisión a las revelaciones de los profetas; esto quiere decir que los escritos proféticos ocupaban igualmente un lugar fundamental en el descubrimiento de los tesoros escondidos de la ley de Moisés. Estas prácticas y las ideas subyacentes que las fundamentaban, podían armonizarse difícilmente con lo que más tarde será la enseñanza de los rabinos, para quienes la ley escrita no podía ser interpretada por sí misma: necesitaba la ley oral, revelada a Moisés en el Sinaí al igual que las demás revelaciones.

•

El judaísmo rabínico definió su teoría y su doctrina de la Torah de manera radicalmente distinta a la de estos dos grupos, saduceos y qumranitas, para quienes sólo existía una ley, la escrita, en la que se comprendían tanto los escritos atribuidos a Moisés como los textos de los profetas. Ahora bien, unos siete siglos más tarde, cuando los **Geonim** habían impuesto el **Talmud de Babilonia** como gran texto con valor normativo para todo el judaísmo, se produjo una vigorosa reacción: la de los qaraítas, que provocaron un auténtico renacimiento de la «sola scriptura» de los saduceos y sobre todo de los qumranitas.

3. Los “protestantes” del judaísmo: los qaraítas

En cierta manera, los qaraítas ocupan en el judaísmo el lugar ocupado por los protestantes en el

cristianismo.⁵ El nombre no es sino la transcripción de **qaraim**, «lectores (de la escritura)», palabra que viene del verbo hebreo **qârâ** «leer» (a los qaraítas se les llamó igualmente **Benè-Miqerâ** «hijos de la escritura»). Etimológicamente, pues, los qaraítas son los «biblistas» o «escriturarios», que efectivamente lo serán desde el punto de vista histórico.

La “géniza” del Cairo

La palabra aramea géniza (de gânaz, «esconder», «valer mucho») designa una sala, un cuarto, adyacente a la sinagoga, cuya función era guardar los manuscritos de la ley inutilizados por el uso: como estos manuscritos eran considerados como sagrados, ya que contenían el nombre divino, no podían ser ni destruidos ni profanados.

Por pura casualidad, en 1896, se descubrió en la géniza de una sinagoga qaraíta del Viejo-Cairo (iglesia cristiana dedicada a san Miguel y convertida en sinagoga en 882), un lote excepcional de manuscritos, de los cuales algunos remontan al siglo VII: poemas litúrgicos, escritos privados, y sobre todo fragmentos de libros bíblicos. La importancia de este descubrimiento, unos sesenta años antes del de Qumrán, pone a los dos acontecimientos casi en un plano de igualdad.

Estos manuscritos se encuentran actualmente en las grandes bibliotecas, en Estados Unidos, Rusia (Leningrado) y sobre todo en Inglaterra (Cambridge, Oxford y Londres). El examen de los textos bíblicos fue de suma utilidad para determinar la historia de la transmisión del texto bíblico de la escritura. Se llegó incluso hasta poder determinar las etapas de su vocalización (de la «masora»). Muchos de los fragmentos de la Géniza eran ejemplos de los múltiples intentos llevados a cabo por los rabinos, tanto palestinos como babilonios, para vocalizar el texto bíblico. Entre los textos más celebres, debemos mencionar los largos trozos del texto hebreo del Eclesiástico y dos manuscritos del documento de Damasco, del que se han encontrado algunos fragmentos en los textos descubiertos en el Mar Muerto.

⁵ Véase la obra bastante erudita, aunque de fácil lectura, de A. PAUL, *Ecrits de Qumrán et sectes juives aux premiers siècles de l'islam. Recherches sur l'origine du qaraïsme*. Letouzey et Ané, Paris 1969.

Hacia la mitad del siglo VIII, en Bagdad, el rabino Anan Ben David, —el Lutero del judaísmo— rompe con la tradición judía y proclama la vuelta al texto de la ley: «¡Estudiad la ley a fondo!», era su consigna. Escribió un **libro de preceptos** cuya primera misión era la de suplantar en la vida de los fieles, llamados primeramente ananitas, a la **Mishnâh** y al **Talmud**. Esta corriente se extendió rápidamente entre los judíos de Irak y de Persia y, más tarde, a partir del siglo IX, en Palestina. Pasando por Constantinopla, llegaría hasta la Europa central y oriental; floreció más o menos según las épocas, hasta las tristemente célebres persecuciones del siglo XX. Actualmente, quedan sólo algunos cientos de qaraitas en el mundo.

Como gentes del libro que eran y defensores únicamente de la «ley escrita», los qaraitas se dedicaron rápidamente al estudio científico de la biblia. Entre los siglos IX al XII, se suceden auténticas familias de investigadores. Fruto de sus trabajos son toda una serie de comentarios francamente serios. Sus comentarios sobre los profetas merecen una atención especial. Los intérpretes qaraitas, herederos en este aspecto de la gran tradición profética y de las enseñanzas de los maestros de Qumrán, eran partidarios y defensores de una auténtica teoría de la iluminación; veían en los «escudriñadores de la ley» (título común a los qumranitas y a los qaraitas, como otros

muchos) verdaderos «profetas» inspirados por Dios. Movidos por este afán y para realizar mejor su tarea, los qaraitas promovieron difíciles estudios sobre la lengua hebrea; fueron los primeros que compusieron las primeras gramáticas y diccionarios, como por ejemplo el importante diccionario publicado en el siglo X por Abrahán al-Fassi: uno de los primeros y más importantes trabajos de este género en la historia de la filología hebrea.

Como ya hemos dicho, existe un estrecho parentesco, tanto literario como teológico, entre los trabajos exegéticos de los grandes comentadores qaraitas de la escritura y los manuscritos de Qumrán. Una vez que se implantó en Palestina, es decir, una vez organizado, el qaraísmo se impregnó de una literatura no ignorada por ciertos círculos de la época, entre la que se encontraban con toda probabilidad algunos textos de Qumrán. Sabemos, en efecto, de manera casi cierta que, hacia 800, se descubrieron libros bíblicos y no bíblicos en una cueva del sur de Palestina. Este acontecimiento, precursor de los grandes descubrimientos del desierto de Judá a partir de 1947, explica el lazo de unión material entre qumranitas y qaraitas; sin embargo, a pesar de un paréntesis histórico de casi ocho siglos, el lazo profundo y teórico —la «sola scriptura»—, continuaba viviendo en estado latente, ciertamente, pero no por ello menos real.

La función “post-bíblica” del rabinismo

El examen de la antítesis histórica en la que están presentes por un lado los que defienden la «sola scriptura» y por otro los defensores de la dualidad de la ley, nos lleva a las siguientes reflexiones:

1. A pesar de la constante enseñanza de los rabinos a propósito de la existencia de dos leyes reveladas, una escrita y otra oral, el judaísmo rabínico se

inclinó paradójicamente, ya desde sus orígenes, hacia la «sola scriptura». La historia del rabinismo, desde la selección de los **halakôt** cuyo producto fue la **Mishnâh** hasta la enorme compilación que lleva por nombre **Talmud**, es de hecho la historia de una escritura, más aún, la historia de la recuperación material de la ley oral como tal y de su transformación en ley es-

crita. Con el Talmud, el judaísmo se queda sin tradición oral, y sin embargo, ésta última era teóricamente necesaria en su concepción de la doctrina de la revelación. En adelante, el judaísmo se situaba en relación esencial a un corpus sumamente amplio, en el que la escritura en sentido estricto ocupaba un lugar modesto e incluso subsidiario. De hecho, la enseñanza oficial consistía en el comentario del Talmud, que era un comentario de la Mishnâh, y no ya de la escritura. La opinión tradicional según la cual la ley oral era de origen sinaítico, confería a la literatura talmúdica las mismas cualidades que la escritura revelada. La situación no podía ser más contradictoria.

2. La posición de los qumranitas había adquirido ya importancia en Palestina antes de la ruina del templo. Es muy significativa su tendencia a canonizar exclusivamente la escritura, tanto en la práctica religiosa como en la investigación, fuera del templo y prescindiendo de él. Parece que, a pesar —o a causa— de la desaparición física de sus partidarios, la posición de las gentes de Qumrán determinó, de manera latente pero no menos eficaz, la tarea de los judíos fariseos, quienes, después del año 70, organizaron decididamente y sin ninguna nostalgia el judaísmo sin templo en una tensión constante hacia la escritura. La contradicción que acabamos de señalar —la afirmación de la necesidad de una ley oral y la fijación simultánea por escrito de las tradiciones orales— ¿encontraría así una explicación histórica correcta?

3. A pesar de las causas evidentes —fruto de factores tanto políticos y sociales como personales⁶— de su nacimiento, el qaraísmo se manifestó, en su reacción post-talmúdica, como una síntesis significativa pero contradictoria al mismo tiempo. La vuelta a la «sola scriptura» señalaba, en efecto, el aspecto contradictorio del corpus talmúdico oficial, escritura camuflada. Pero, al hacerlo, homologaba este último por el hecho mismo de rechazarlo. Por ello, a pesar de sus éxitos más o menos grandes durante varios siglos, la actitud qaraíta era conservadora. El hecho de que el qaraísmo se entroncase tan fácilmente con la literatura de Qumrán, nueve o diez siglos anterior a ella, es sumamente significativo. En efecto, en el judaísmo, el Talmud era escritura; la religión judía no era ya «bíblica»: en adelante sería «talmúdica». Por ello funcionaba y vivía de esta manera y, por ello, era susceptible de ser reformada.

4. Las observaciones y proposiciones de este capítulo preliminar tienen por objeto plantear, negativamente, el problema de las condiciones y de la originalidad de una religión «bíblica». Las páginas que siguen examinarán el problema históricamente, partiendo de bases positivas.

⁶ Léanse los análisis y las conclusiones de A. PAUL, *Ecrits de Qumrán et sectes juives...*, c. III.

LA BIBLIA DE FLAVIO JOSEFO

Flavio Josefo es, desde varios puntos de vista, un personaje ambiguo. Judío palestino, de obediencia farisea, escribió la historia completa de su pueblo en la lengua, manera y costumbre de los historiadores de la gentilidad. Asceta convertido en diplomático, intelectual y alto funcionario, fue jefe guerrero en la resistencia contra Roma, pasando a ser poco después el protegido de sus vencedores. Su destino fue una cascada de contradicciones y paradojas, lo que contribuyó a que su obra literaria —obra de un judío— fuera sistemáticamente rechazada por el judaísmo hasta hace muy poco tiempo y que fueran precisamente los cristianos los que la salvaran, explotándola abundantemente durante los primeros siglos de su historia.

Lo más interesante de la obra de Josefo radica en el hecho de su contemporaneidad con el Nuevo Testamento, tanto desde el punto de vista político, como cultural y religioso. Josefo construyó su importante obra después de la ruina total e irreversible de la nación judía y su función presenta un cierto parecido analógico (sin olvidar, claro está, el papel fundamental de la fe en la resurrección de Jesús) con la de los **evangelios** y los **Hechos de los apóstoles**, que fueron redactados igualmente después del fracaso pa-

lestino del personaje llamado hijo de David. En ambos casos, la escritura y el libro manifestaban y garantizaban, en cuanto viviente, un grupo histórico preciso, ya que en adelante se convertía en un posible lector.

Un destino paradójico

Josefo, hijo de Matías, nació el 37 ó 38 de la era cristiana; era la época de la accesión al trono de Calígula. Hijo de sacerdote por parte de padre, descendía de los asmoneos por parte de madre. Aristócrata fino y dotado de grandes talentos ya desde joven —parece que los rabinos le consultaron cuando sólo tenía 14—, siguió el ciclo de los estudios rabínicos. Después de pasar 3 años en el desierto en compañía del eremita Banus, se afilió a los 19 años al partido de los fariseos; se instaló en Jerusalén, donde pronto empezó su actividad política. En el año 64, fue enviado a Roma para solicitar del emperador la liberación de los sacerdotes encarcelados; en este viaje establecerá sólidos lazos de amistad con personajes importantes que, más tarde, le serán sumamente útiles. A su vuelta de Roma, encontró a sus compatriotas en plena efervescencia: la idea de la rebe-

lión contra Roma, cuyo poder había impresionado profundamente a Josefo en su viaje y estancia en la capital del imperio, se había apoderado peligrosamente de todos los espíritus.

En el año 66, las autoridades de Jerusalén se habían unido casi unánimemente, aunque con cierta resignación, a los partidarios de la insurrección; organizan metódicamente la rebelión y preparan la resistencia al ataque romano que se esperaba del norte. A Josefo se le encargó la defensa del territorio galileo. Intentó calmar primeramente la agitación local, organizando al mismo tiempo la región administrativa y militarmente. Da la impresión de que estaba convencido de la imposibilidad de una victoria judía sobre los romanos, por lo cual parece que intentó evitar la guerra. Esta prudencia hizo que los partidarios acérrimos de la resistencia (reunidos en torno a Juan de Gischala) sospecharan de su lealtad y creyeran que se había vendido al enemigo. En la primavera del 67, los 60.000 hombres de las legiones romanas, dirigidos por el prestigioso general Vespasiano, entraron en Galilea, invadiéndola por completo. Josefo se refugió en Jotapata, plaza fuerte que defendió con valentía y astucia. Cuando esta última cayó en manos de los romanos, se escondió en una gruta con cuarenta de sus soldados. Se escapó con otro judío, por suerte o por astucia, de un suicidio colectivo y se entregó a los romanos. Profetizó a Vespasiano que llegaría a emperador, al igual que su hijo Tito. Esto le salvó la vida.

En julio del 69, Vespasiano fue proclamado emperador por sus legiones. Josefo fue liberado. Acompañó a Tito a Jerusalén y asistió al asedio de la ciudad. Sirvió de intérprete y de intermediario entre los dos campos, lo que le valió el odio mortal de sus contemporáneos. Después de la caída de Jerusalén, fue a Roma y asistió al triunfo de los vencedores de su propio pueblo, llevando a continuación una vida tranquila de cortesano culto. Adquirió la ciudadanía romana, tomó el nombre gentilicio de los Flavios (Flavio) y vivió gracias a una pensión del emperador. Murió probablemente al principio del siglo II. Según Eu-

sebío de Cesarea, sus obras se encontraban en la biblioteca pública y en la misma Roma le levantaron una estatua.

Una importante obra literaria

Josefo se dedicó en Roma a escribir. Su obra literaria es amplia y de suma importancia tanto para los estudios históricos como para la investigación bíblica. Cuatro de sus obras, muy diferentes entre sí, han llegado hasta nosotros:

1. La guerra de los judíos¹

Josefo redactó esta obra primeramente en arameo, su lengua materna, poco después del desastre del año 70. Más tarde la rehizo, completó y redactó en griego, ayudado por sus asistentes (**synergoi**) en el trabajo de redacción. Se publicó al final del reinado de Vespasiano, entre los años 75 y 79. El período de estudio abarca desde la intervención de Antíoco Epífanes en Palestina (175 antes de Cristo) hasta la caída de Masada (73 ó 79 después de Cristo). Prácticamente, es la única fuente que poseemos para el estudio de estos dos siglos de historia judía. Josefo se nos presenta como un historiador del estilo de sus protectores los Flavios, tanto en los puntos de vista que adopta como en las fuentes que utiliza (posiblemente, notas de guerra de Vespasiano y Tito). Sigue además los principios historiográficos de las escuelas helenísticas contemporáneas. Sin embargo, a pesar de todas las concesiones amplias y necesarias que Flavio Josefo tiene que hacer a la historiografía de la gentilidad, a su política y a su cultura, no deja por ello de ser un historiador judío, fiel a la inspiración tradicional de la «historia de la salvación»: en sus obras se encuentra una idea religio-

¹ *En griego, la Peri tou Ioudaikou polémou; en latín, la De bello judaico, que recuerda la De bello Gallico de César y la De bello Jugurthino de Salustio.*

sa de la historia que concuerda perfectamente con la enseñanza secular de los padres de Israel. Por ejemplo, si concede una gran importancia a la **Tyché** («Fortuna»), valor esencial «que había pasado al campo de los romanos», es sencillamente para hacerla comprensible a la luz de la constante preocupación que Dios ha manifestado continuamente por su pueblo recalcitrante. El desastre del año 70 lo explica de la misma manera que los antiguos profetas: era el fruto de la ruptura de la alianza por el pueblo elegido. Citemos dos textos muy significativos desde este punto de vista: «Creo que si los romanos hubieran tardado más tiempo en castigar a todos aquellos miserables, la ciudad habría sido tragada por algún abismo o destruida por una inundación, o habría atraído a ella el rayo de Sodoma; en efecto, la raza que la ciudad había producido era mucho más limpia que la que había sufrido todos estos castigos, una raza de hombres cuya furia arrastró tras de sí la ruina de todo un pueblo» (V, 566) —«Jerusalén mereció todos estos desastres porque había producido una generación de hombres que fue el instrumento de su ruina» (VI, 408).

2. Las Antigüedades judías²

Esta obra se terminó el año 13 del reinado de Domiciano (93-94); por aquel entonces, Josefo tenía 56 años y llevaba ya unos veinte en Roma. Se trata de una amplia colección de 20 libros, que abarcan la historia de Israel desde el relato de la creación del mundo hasta la época del procurador romano en Palestina Gessius Florus (64 después de Cristo). Podemos decir que, en cierto modo, es la **Biblia de Josefo**. Siguiendo el ejemplo de Dionisio de Halicarnaso (siglo I antes de Cristo), que había compuesto sus **Antigüedades romanas** (*Romaikè Archaialogia*) también en 20 libros —que abarcan desde los tiempos mitológicos hasta la primera guerra púnica—, Josefo

quiso manifestar en esta obra impresionante, y a pesar del desastre nacional, el valor y la coherencia históricas, no tanto de una nación, cuanto de un grupo vivo todavía, llamado Israel, y al que él mismo representaba de manera auténtica en la corte del vencedor.

Las **Antigüedades** se dividen en dos partes prácticamente iguales. La línea de demarcación se sitúa al término del exilio (final del libro X). Josefo, en la primera parte, depende estrechamente del texto de la escritura y de su interpretación tradicional. Sin embargo, construye una mezcla bastante curiosa a base de los libros de los **Reyes** y de las **Crónicas**, utilizando, según parece, dos versiones: una semítica (en ciertas partes se trataría de una traducción aramea de origen palestino o társum) y la otra griega. A diferencia de los rabinos, considera la traducción griega de la biblia, llamada los Setenta, como un texto (biblia) precursor del suyo: esto quiere decir que Josefo se considera, en el momento en el que vive y en el lugar donde escribe, como auténtico artesano de una verdadera producción bíblica. Mientras que en el Octateuco (de **Génesis** a **Rut**) da la impresión de que domina las fuentes semíticas, parece que las traducciones son hechas por él mismo, de **1 Samuel** a **1 Macabeos** en cambio da la impresión de que la biblia griega es la base de su obra. Más aún, si hasta **Nehemías** Josefo sigue en su relato el orden narrativo de los libros de la biblia, no sucede lo mismo en lo que sigue. El vacío existente entre Nehemías y Antíoco Epifanes (440-175 antes de Cristo) lo va llenando gracias a una serie de fuentes, la mayor parte de las veces legendarias y de carácter apologético: así, por ejemplo, el relato novelado del encuentro de Alejandro Magno y el sumo sacerdote de Jerusalén (XI, 304-347) y la amplia cita de la **Carta de Aristéas** (XII, 12-118). Desde 134 hasta el 37 antes de Cristo (subida al trono de Herodes), se sirve de Estrabón y sobre todo de Nicolás de Damasco (amigo e historiógrafo de Herodes el Grande y autor de una **Historia universal**).

Josefo afirma que no ha añadido nada al relato

² En griego: *Ioudaikè Archaialogia*.

Introducción de las Antigüedades judías (extractos)

«Por lo que toca a la presente obra, si me he decidido a llevarla a cabo es porque he creído que les parecería digna de atención a los griegos: en efecto, en ella se encontrará toda la historia de nuestra antigüedad, así como la exposición de nuestra constitución política, traducidas de los libros hebreos. Además, ya cuando escribí la historia de la guerra, había pensado mostrar lo que fueron los judíos en los comienzos, cuáles fueron sus destinos, qué gran legislador les enseñó la piedad y el ejercicio de las otras virtudes y cuántas y qué largas luchas tuvieron que soportar antes de esta última guerra en la que se lanzaron contra los romanos contra su voluntad. Pero, como este tema abarcaba demasiadas materias, he hecho con todas ellas una obra aparte, con su principio y fin propios, dando así a mi obra sus justas proporciones. Pero, con el tiempo, y como tantas veces sucede a quienes se dedican a una tarea difícil, tuve mis dudas y me invadió la pereza para traducir un tema tan importante a una lengua extranjera cuyas costumbres no nos son muy familiares. Sin embargo, algunas personas ávidas de conocer esta historia me presionaban para que la escribiera, y el que más lo hizo fue Epafroditas, hombre que vive dedicado a la erudición, pero que prefiere sobre todo la ciencia histórica, porque se ha visto envuelto en acontecimientos de gran importancia y avatares diversos, en los que a pesar de todo mostró siempre una entereza extraordinaria y una dedicación total a la virtud. Me dejé pues convencer, ya que no se cansa de animar a todos aquellos que sean capaces de realizar una obra útil o bella, y un tanto avergonzado de dar a entender que mi comodidad personal era más importante para mí que la realización de una obra bella, me enardecí y animé; además de estas razones, existía otra y no de pequeña importancia, y era que, por una parte, nuestros antepasados estuvieron siempre dispuestos a comunicar su historia y que, por la otra, algunos griegos tenían auténtico deseo de conocerla. En efecto, me di cuenta de que el segundo de los ptolomeos, rey que se interesó grandemente por la ciencia, que coleccionó infinidad de libros, se había preocupado de la traducción al griego de nuestro código y de la constitución política que en él se contiene; por otro lado, Eleazar, que no desmerecía de ninguno de nuestros sumos sacerdotes, no tuvo ningún inconveniente en conceder al rey lo que solicitaba; ahora bien, si entre nosotros no hubiera habido una tradición según la cual todo lo bueno no puede permanecer secreto, se habría opuesto categóricamente al deseo del rey.

Por ello, pensé que, en mi caso, debía imitar la conducta liberal del sumo sacerdote y pensé que todavía en nuestros días existe mucha gente que tiene afán por instruirse como el rey Ptolomeo. Este, en efecto, no tuvo tiempo de recoger todos nuestros anales; la gente enviada de Jerusalén a Alejandría para que hiciera la traducción le transmitió únicamente la parte jurídica.¹

Ahora bien, los datos que nos ofrecen las santas escrituras son innumerables; en efecto, en ellas se contiene la historia de cinco mil años, y nos cuentan infinidad de aventuras imprevistas, muchos hechos de guerra, hazañas de guerreros, revoluciones políticas. En conjunto, lo que esta historia nos enseña, si tenemos el coraje de leerla, es que los hombres que son fieles a la voluntad divina y procuran no infringir su maravillosa legislación, van prosperando a pasos agigantados y que Dios les concede además, como recompensa, la felicidad; ahora bien, desde el momento en que se separan de la estricta observancia de esas leyes, el camino que siguen se hace impracticable y sus esfuerzos para conseguir lo que creen ser el bien se convierten en males irremediables.

Recomiendo ya desde ahora a todos aquellos que lean estas páginas, que eleven sus pensamientos a Dios y que examinen si nuestro legislador tuvo una concepción satisfactoria de su naturaleza, si le asignó siempre una función de acuerdo con su omnipotencia, evitando hablar de él con un lenguaje lleno de fábulas impropias y que se encuentran en otros lugares; y esto a pesar de que, tratándose de un período de tiempo tan amplio y lejano, hubiera sido normal que hubiera inventado muchas cosas. En efecto, vivió hace dos mil años, en épocas tan lejanas que ni los poetas siquiera se atrevieron a situar en ellas el nacimiento de los dioses, y aún menos la actividad de los hombres y sus leyes.

Estos datos exactos de las escrituras son pues los que voy a exponer a lo largo de mi relato, cada uno en su lugar, como lo había prometido que lo haría en esta obra, sin omitir ni añadir nada» (Antigüedades judías (1, 5-17).

¹ El término griego utilizado por Josefo para traducción es «*exègèsin*». En estas líneas, Josefo resume la historia de la traducción de la biblia al griego por los Setenta, según la carta de Aristeas.

bíblico. Sin embargo, si comparamos la obra de Josefo con el texto tradicional y canónico, constatamos que en sus escritos introduce toda una serie importante de materiales diversos que tienen su origen en tradiciones para-bíblicas, tanto judías como no judías. Así, por ejemplo, un cierto número de leyendas populares (**haggadah**) a propósito del nacimiento de Moisés³ y de la historia de los patriarcas, historias que la biblia canónica desconoce, pero conocidas probablemente por los judíos de su época, ocupan un lugar importante en las **Antigüedades**. Lo mismo sucede cuando Josefo describe el reparto de las tribus en la parte septentrional de Palestina, utilizando su propio mapa del país de Galilea, mucho más amplio que el del libro de Josué (c. 19), en el que en principio se inspira. Igualmente, en el relato de la creación, en el que se percibe la influencia clara del comentario de los dos capítulos del **Génesis** de su inmediato predecesor Filón de Alejandría. Incluso en su presentación de la ley y de las partes jurídicas de los libros bíblicos sigue tranquilamente las leyes palestinas (**halakah**) que estaban en vigor en su tiempo. Tampoco podemos olvidar las omisiones características de su obra, como, por ejemplo, el episodio del becerro de oro y el de la ruptura de las primeras tablas de la ley por Moisés. Pero, además, Josefo se inspira igualmente en autores extranjeros al universo bíblico propiamente dicho, tomándolos evidentemente como fuentes históricas y al mismo tiempo como modelos literarios: escenas de batallas tomadas de Tucídides o episodios copiados de Herodoto, etcétera. A veces, Josefo depende de paralelos helenísticos de los relatos bíblicos, principalmente de Demetrio (judío de Egipto que vivió en tiempos de Ptolomeo IV, 221-204 antes de Cristo), etc.

La enumeración de algunas de las características y de los elementos principales de las **Antigüedades**

judías muestra la originalidad fundamental de esta obra capital. Transportando el dato bíblico al presente y metiéndolo de lleno en las aguas profundas de la **cultura contemporánea**, Josefo escribió realmente una biblia legible.

Es cierto que la situación política radicalmente distinta y su experiencia de ruptura radical le orientaron quizá en esta línea de refundición de un corpus ya estructurado (que nosotros sepamos, Josefo es el primero que señala claramente los elementos constitutivos de las escrituras —22 libros—, es decir, poco más o menos el Antiguo Testamento tal y como nosotros lo conocemos actualmente; véase **Contra Apio**, I, 39-41). En efecto, en este ámbito vital es donde se sitúa el factor esencial de las condiciones de validez de una producción literaria que pretende ser tradicional; en esta amplia apertura y en todo lo nuevo que saca a la luz es donde se sitúan igualmente los criterios seguros de una fidelidad auténtica a la herencia recibida. En este sentido, Josefo es el sucesor de los grandes autores bíblicos. Más aún, constituye su posteridad común: ésta es la razón por la que podemos decir que las **Antigüedades judías** son una biblia; sitúan y justifican a todo un pueblo, y no ya una nación, como a un grupo que vive en cuanto grupo bíblico y grupo lector. Es igualmente necesario no olvidar que la redacción de las **Antigüedades** fue casi contemporánea de la de los cuatro evangelios de la biblia cristiana: gran parte de los materiales, métodos y conceptos, y la situación política, eran comunes a Josefo y a los evangelistas (el parentesco literario entre san Lucas y Josefo es sumamente interesante).⁴

3. La autobiografía⁵

Esta es la obra de Josefo de menos interés. Constituye el apéndice de la segunda y última edición

³ Estas leyendas son muy parecidas a la «haggadah» de Jesús contenida en los dos primeros capítulos del evangelio de Mateo. Véase A. PAUL, *L'Evangile de l'enfance selon saint Matthieu* (Col. Lire la Bible). Cerf, Paris 1968, 192 p.

⁴ Véase A. PAUL, *Le concept de «prophétie biblique»*: *Flavius Josèphe et Daniel* (RSR (1975) 367-384.

⁵ En griego: *Bios Iôsèpou*.

1. La **Historia Eclesiástica** de Eusebio de Cesarea (265-340) y la tradición manuscrita directa.

(en griego)

En aquel tiempo, apareció Jesús, hombre sabio, **en tanto en cuanto conviene decirle hombre**. En efecto, fue el autor de obras prodigiosas, el maestro de los hombres que reciben con alegría la verdad.

Arrastró tras de sí a muchos judíos y también a muchos griegos.

Era el Cristo.

Pilato le condenó a la cruz, por la denuncia de nuestros jefes que no le habían amado antes, ni le amaron después.

Pero se les apareció al tercer día, vivo de nuevo.

Los divinos profetas habían dicho ya estas cosas y otras diez mil maravillas sobre él.

Hasta el momento, el grupo de cristianos, así llamados a causa de su nombre, no ha desaparecido.

2. **De Viris illustribus** de san Jerónimo (342-420).
(en latín)

En la misma época existió Jesús, hombre sabio, **en tanto en cuanto conviene decirle hombre**. En efecto, fue el autor de hechos asombrosos y el maestro de todos aquellos que reciben libremente la verdad.

Además, muchos, tanto judíos como griegos, se hicieron sus discípulos
y se creía que él era el Cristo

Pilato le puso en una cruz por los celos de nuestros jefes, y los que le habían amado al principio perseveraron a pesar de todo en la fe. En efecto, se les apareció vivo al tercer día, pues los cánticos de los profetas habían predicho estas maravillas y otras muchas todavía.

Hasta el momento, la raza de los cristianos, cuyo nombre les viene de él, no ha cesado.

El texto considerado como oficial es el de Eusebio; corresponde exactamente al de la tradición manuscrita directa, igualmente cristiana. Ahora bien, desde el siglo XVI, la autenticidad de este documento ha sido constantemente puesta en tela de juicio. Orígenes (185-255), que había leído las obras de Josefo, dice que éste no creía que Jesús fuera el Cristo. Además, es difícil concebir que un historiador judío hubiera podido decir, hablando de Jesús: «En tanto en cuanto se le pueda llamar hombre» y «era el Cristo». Se han presentado tres soluciones: algunos piensan que todo este pasaje fue añadido por los cristianos entre la época de Orígenes y la de Eusebio; otros creen en la autenticidad del conjunto; finalmente, otros suprimen solamente algunas de las frases que creen ser interpolación cristiana.

Ahora bien, en el año 1971, el israelita Shlomo Pines llamó la atención sobre otra versión del Testimonium que no se había tenido en cuenta hasta entonces; se encontraba en la Historia Universal de un obispo árabe del siglo X, Agapios, historia que había sido editada en francés dos veces por lo menos en 1912 y en 1954 (!).

Este «descubrimiento» despertó el interés por otras versiones, la de Miguel el Sirio y la de Jerónimo.

No es difícil darse cuenta de las omisiones y añadidos de la versión de Agapios, si la comparamos con las otras.

Todo esto nos sugiere las siguientes reflexiones:

1. Es posible que Josefo hablase de Jesús como lo hizo de Juan bautista (Ant. Jud., 18, 116-119) o de Santiago, «el hermano de Jesús llamado el Cristo» (20, 200). Pero es imposible que este judío, fariseo, lo hubiera considerado como Cristo, sobre todo después de la catástrofe nacional.

2. Todas las recensiones del Testimonium que poseemos son cristianas; se encuentran insertas en amplias síntesis históricas (Historia Eclesiástica, Historia Universal, etc.). Por ello, el documento debe ser comprendido en el marco de la obra global en la que se inserta. Si la recensión de Eusebio parece «demasiado judía», esto es debido a la diferente finalidad de estas obras, y de sus autores.

Flavianum"

3. La **Historia Universal** del árabe Agapios (obispo melquita de Hierápolis, siglo X)
(en árabe)

En aquella época, hubo un hombre sabio llamado Jesús, cuyo comportamiento fue bueno; sus virtudes fueron reconocidas.

Y muchos judíos y de otras naciones se hicieron sus discípulos.

Pilato le condenó a ser crucificado y a morir.

Pero aquellos que se habían hecho sus discípulos, predicaron su doctrina.

Contaron que se les había aparecido tres días después de la crucifixión y que estaba vivo.

Quizá fuera el mesías de quien los profetas habían dicho prodigios.

4. La **Crónica** siríaca de Miguel el Sirio (patriarca jacobita de Antioquía, en el siglo XII)
(en siríaco)

En aquella época, hubo un hombre sabio llamado Jesús, **en tanto en cuanto conviene llamarle hombre.**

En efecto, fue el autor de obras extraordinarias y maestro de verdad.

Muchos judíos y de otras naciones se hicieron sus discípulos.

Se pensaba que era el mesías.

Pero no según el testimonio de los jefes de nuestro pueblo. Por eso Pilato lo entregó al castigo de la cruz y murió.

Y los que le habían amado, no dejaron de amarlo.

Se les apareció al cabo de tres días, vivo.

En efecto, los profetas de Dios habían dicho de él todas estas maravillas.

Y hasta ahora no ha cesado el pueblo cristiano cuyo nombre le viene de él.

3. Es imposible reconstruir el texto primitivo tal y como Josefo lo redactó. Más que considerar las diversas recensiones como variantes de un mismo y único texto «primitivo», es necesario ver en cada una de ellas un texto diferente. Los «textos» tienen su propia «verdad», pero ésta se establece en la historia, con relación a la situación en la que se lee y relee dicho texto: es el presente el que le da vida y significación. De hecho, existen tantos textos primitivos como situaciones y actos diferentes de lectura, es decir de lugares y de momentos de producción textual nueva. La posteridad de un texto es para éste connatural, no su fruto póstumo. Por ello, lo que generalmente se llama variante de un texto es un efecto positivo o un producto de su lectura y pertenece a su posteridad; solamente ésta última puede darle ahora un sentido verdadero. No es posible designar el sentido de un objeto que ha proliferado, si se suprime, ya de entrada, su progenie: ni la vida ni la historia son regresivas.

4. La autenticidad del Testimonium es la de sus diferentes lugares, históricos y textuales (la situación de producción de las obras de Eusebio, de Jerónimo...) en las que este documento encontró un lugar vivo para

él, en una lengua (griego, latín, árabe, siríaco) y en una forma que le dieron fuerza de significación, así como posibilidad de vivir.

5. Por ello, la única manera correcta de resolver el problema es seguir el texto de Josefo, en cuanto está vivo en su posteridad y en su historia. Su valor histórico reside en el hecho de que ha jalonado la historia literaria cristiana, y la historia cristiana en su conjunto, durante más de diez siglos. Esta historia —como sucede con las Antigüedades judías en el caso del judaísmo— está constituida por amplias descripciones que, en los ambientes cristianos, tenían como finalidad manifestar la eminente coherencia histórica del cristianismo. En resumidas cuentas, podemos decir que la historicidad del Testimonium es la de las relaciones entre el cristianismo y el judaísmo durante, por lo menos, los doce primeros siglos de la historia de la iglesia. Es cierto que el documento es un testimonio sobre Jesús, pero, en primer lugar, en la medida en que la historicidad de Jesús se constituye y se establece en la historia de una larga y multiforme posteridad. En él descubrimos realmente a Jesús en la historia, es decir en la posteridad histórica de su obra.

de las **Antigüedades** (quizá del principio del siglo II). Trata de responder a las acusaciones de una obra rival de la **Guerra de los judíos**, escrita por Justo de Tiberíades. Josefo trata de defender su conducta durante los 6 meses del alto mando que ejerció en Galilea y durante el asedio de Jotapata. En esta obra encontramos breves resúmenes de su juventud en Palestina y de sus años en Roma. Una de las cosas más interesantes es la genealogía del comienzo de la obra.

4. Contra Apio⁶

Este tratado en 2 tomos es la obra más atractiva de los escritos de Josefo. Constituye una apología en favor del judaísmo y una respuesta a las críticas que levantó la publicación de las **Antigüedades**. Apio es el representante de los enemigos de Israel. El texto está redactado con un gran dominio y arte literarios, mostrando una auténtica familiaridad con la filosofía y poesía griegas. En esta obra, Josefo pretende demostrar la antigüedad de la raza judía. En ella encontramos los elementos de un panorama general del antisemitismo del siglo I de la era cristiana y numerosas citas de escritos que se han perdido.

*

La importancia de la obra de Josefo

Los que salvaron y dieron celebridad a Josefo fueron sobre todo los cristianos de la era patrística y de la edad media. Los escritos rabínicos descono-

cen completamente sus obras; el judaísmo tradicional lo rechazó de plano. Por el contrario, Eusebio de Cesarea, Jerónimo y otros muchos padres de la iglesia lo estimaban grandemente. Sus textos fueron copiados y recopiados, traducidos y vueltos a traducir. Fueron igualmente objeto de retoques e incluso de censuras, por parte de los cristianos. De todos es conocida la aventura del célebre «Testimonium Flavianum» (testimonio de Josefo sobre Jesús, cuya autenticidad fue objeto de controversias a partir del siglo XVI: **Antigüedades** XVIII, 63-64) con sus diversas variantes cristianas, en griego, latín, siríaco y árabe. Se sabe igualmente que el libro VI de la **Guerra de los judíos**, sobre la toma de Jerusalén el año 70, figuraba en ciertas biblias siríacas como texto canónico bajo la denominación de **5 Macabeos**. Durante la época de las cruzadas, se utilizaron todavía con más frecuencia los libros de Josefo como guías de viaje en Palestina.

Todo esto nos hace ver la importancia de la obra de Josefo no solamente para hacernos comprender mejor la manera como se constituyó la **biblia cristiana**, sino también para apreciar en su justa medida a toda su posteridad hecha de tantas generaciones cristianas, que, más de una vez a lo largo de la historia, dieron a esta obra una significación viva, actualizándola constantemente. Los libros de Josefo, y sobre todo las **Antigüedades judías**, constituyen, a pesar de sus innumerables hechos más o menos dudosos, de sus ambigüedades y de las parcialidades que encierran, la lectura fecunda de una inmensa y poderosa tradición. Leer a Josefo significa sencillamente hundirse sin miedo alguno en las fuentes dinámicas e inmediatas del cristianismo en cuanto éste es una religión esencialmente bíblica. Leer a Josefo en su posteridad cristiana, significa vivir con su texto más de 10 siglos de una historia de la iglesia. Más aún, es contribuir a la historia de las relaciones entre el judaísmo y el cristianismo, tanto en la raíz de este último como en la sólida cadena de sus fases posteriores. Por ello, la obra de Josefo tiene valor **intertestamentario**: supone, para todas las épocas en

⁶ Este título, comúnmente utilizado, no es el de Josefo. En los padres nos encontramos con el título: *Pros tous Hellènas*, «Contra los griegos», o bien *Péri tès tôn Ioudaion archaiôtètou*, «Sobre la antigüedad de los judíos».

que judíos y cristianos han buscado, muchas veces de manera defensiva ciertamente, y continuarán buscando, la originalidad de sus confesiones respectivas, un punto culminante y de saturación, en el cual el paso del **Antiguo Testamento** al **Nuevo Testamento** encontrará, en cierta manera, y bastante objetiva por cierto, su modelo descriptivo, correspondiente y ade-

cuado. Este paso no es un hecho del pasado; pertenece al presente, determinado por todo un conjunto de relaciones y de interacciones con trayectorias histórica y socialmente indefinidas: ahí es donde precisamente se sitúan la función y la significación del prefijo «inter» del término **intertestamento**.

Dos opiniones sobre Flavio Josefo

— «Es... un ardiente defensor de la ley, identificada con la religión judía. Su obra confirma la existencia de diferentes corrientes a propósito de la función única del pueblo judío: a) concepción guerrera, b) concepción pacífica. La fe en el destino del pueblo no cambió a pesar de la brutal decepción sufrida con la ruina de la ciudad santa. Ahora bien, en la obra de Josefo se heleniza y se suaviza. Los antiguos relatos bíblicos pierden vigor. Aún más, el Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob, el Dios que prometía en su nombre fidelidad a su pueblo, se despersonaliza, se identifica a veces con la providencia anónima de los griegos o con la fatalidad del destino. De esta forma, Moisés se convierte en el más grande de los legisladores y la revelación de Dios a Israel se reduce a las proporciones de una constitución política correcta. Este tipo de helenización pudo constituir un peligro mortal para la doctrina bíblica de la alianza» (A. JAUBERT, *La notion d'Alliance aux abords de l'ère chrétienne*. Paris 1963, 349).

— «La transmisión de sus obras se realizó únicamente en el ámbito de la cristiandad —oriente griego y occidente latino—: y esto a partir del momento en el que en el joven cristianismo nació el interés por la historia y se reconoció el inmenso valor, como fuente de información, del testimonio del «pater historiae», del «padre de la historia», para comprender el telón de fondo histórico de la época del Nuevo Testamento. A esto se añadió el hecho de que muy pronto se empezó a echar mano de Josefo —y de Filón— en la historia cristiana de la salvación. A partir de ese momento, sus obras fueron sometidas a una interpretación propia, fruto de una cierta teología cristiana de la historia: el cumplimiento de la historia se había realizado en Jesús y la terrible catástrofe del pueblo judío descrita por Josefo era el justo castigo al comportamiento de los judíos para con Jesús y para con el grupo de sus discípulos» (H. SCHRECKENBERG, *Die Flavius-Josephus Tradition in Antike und Mittelalter*. Leyde 1972, 172).

LAS BIBLIAS ARAMEAS: LOS TARGUMES

Se llama **tárgum** a las traducciones arameas de los textos de la biblia hechas por los judíos, tanto palestinos como babilonios, a lo largo de los siglos para el servicio sinagoga. La palabra **tárgum** puede significar tanto la práctica judía de la traducción bíblica en el marco litúrgico, con sus exigencias y costumbres, como los textos fruto de esta práctica. En los primeros tiempos, estas traducciones arameas eran orales y más o menos improvisadas, fragmentarias y ocasionales, fijándose más tarde por escrito, reuniéndolas finalmente en bloques unitarios que correspon-

dían a las grandes secciones de la biblia —Pentateuco, profetas, hagiógrafos. Su historia es larga y complicada y en cierto modo presenta bastantes semejanzas con la historia de la formación de la biblia misma: constituye la historia de la **biblia** (o de las **biblias**) **aramea(s)**.

La palabra «**tárgum**» significa «traducción». Una sola vez encontramos su raíz en el texto de la escritura, en Esdras 4, 7. Parece cierto que su origen es hitita (no semítico) y que vendría de un término cuyo sentido es «anunciar», «explicar», «tradu-

cir». En el Talmud, el término «tárgum» designa sobre todo los textos bíblicos en lengua aramea; así, por ejemplo, cuando se habla del «tárgum de Esdras» se indica las partes arameas del libro de Esdras, el «tárgum de Daniel» designa las partes arameas del libro de Daniel. Además, el término puede designar igualmente toda traducción.

Un intento de reglamentación

El traductor oficial que actuaba en el oficio sinagoga era denominado «targeman» o «torgeman», «meturgeman» o «meturgeman».¹

Para evitar cualquier confusión posible entre el texto hebreo y la paráfrasis aramea, estaba rigurosamente prohibido leer el tárgum en un libro, para no dar la impresión de esta manera de que se trataba de un texto revelado. Por otro lado, no se traducían todos los textos de la Torah, omitiendo en primer lugar todos los pasajes que tenían un cierto carácter escabroso —no olvidemos que el tárgum estaba destinado a gentes poco instruidas, a las mujeres y a los niños— como por ejemplo la historia de Rubén (Gén 35, 22) y la del becerro de oro (Ex 32, 21-25), y por otro lado lo que en principio era conocido por todos, como la bendición de los aarónidas (Núm 5, 24-26), etcétera (...) El número de los pasajes bíblicos no parafraseados parece que variaba de un lugar a otro. En efecto, los documentos rabínicos insisten en ciertos pasajes que deben ser traducidos, cosa inútil si fuera evidente y si siempre se hubiera hecho de igual manera (...).

Parece que al principio no se exigía del meturgeman cualidades concretas y particulares. La Mishnah

dice, en todo caso, que incluso un menor puede ejercer este oficio, aunque no pueda ejercer otras funciones litúrgicas (...). Más tarde parece que fue el pertiguero de la sinagoga el que se encargaba de esta función (...), hasta que, como las perícopas se hacían cada vez más largas, no hubo más remedio que recurrir a funcionarios nombrados expresamente. Las libertades que algunos traductores se tomaban en la traducción del texto bíblico fue lo que precisamente obligó a los maestros de la traducción a introducir los tárgumes escritos».²

El tárgum nació de las necesidades de la sinagoga, en una época en que ya no se conocía el hebreo, o por lo menos el hebreo bíblico. En Palestina, en el siglo primero de la era cristiana se hablaba sobre todo arameo; en algunos lugares, un poco de griego. Sin embargo, debemos distinguir la Galilea, donde se hablaba casi unánimemente uno u otro de los dialectos arameos, de la Judea, donde las gentes que no habían sido deportadas no habían dejado de hablar hebreo. De todas formas, el texto bíblico no era directamente abordable por estas gentes, ya que la lengua hablada había evolucionado sensiblemente. ¿Cuántos castellanos serían capaces de entender hoy en día la lengua del «Poema del mio Cid» si se les leyera en una asamblea pública?

Un texto nuevo

El tárgum es algo más que una traducción. O, mejor dicho, como debería suceder con toda traducción, es una producción textual nueva. Por ello, la actividad de interpretación va pareja con la de traducción. Todo tárgum, incluso cuando tiene fama de ser literal —como sucede con el **Tárgum de Onkelos**—, contiene un número más o menos amplio de parafrá-

¹ En Gén 42, 23, la versión aramea llama «meturgeman» al intérprete entre José y sus hermanos y en Ex 4, 16, Aarón, sustituto de Moisés cuando hay que hablar en público, recibe el mismo calificativo.

² K. HRUBY, La place des lectures bibliques et de la prédication dans la liturgie synagogale ancienne, en La Parole dans la liturgie. Paris 1970, 44-45.

sis o explicaciones cortas o largas, de actualizaciones e incluso de correcciones; dicho de otra manera: la actividad targúmica hace que surja un texto nuevo, fruto en parte de la cultura y mentalidad contemporáneas.

«Los tǎrgumes... aclaran los relatos, aportan interés al texto, colman las lagunas del mismo, armonizan las contradicciones, eliminan problemas doctrinales, ilustran las afirmaciones abstractas, aportan respuestas a problemas, fruto de la curiosidad, o a problemas polémicos, justifican la conducta de Dios, por ejemplo cuando presentan a Dios que castiga a los hijos por las faltas de los padres, **cuando son rebeldes** (N Ex 20,5); eliminan sobre todo los antropomorfismos y las objeciones al texto sagrado (...). La preocupación del tǎrgum es hacer comprensible el texto al pueblo y para esto se añaden notas al texto, se modifica la sintaxis, se utiliza el estilo directo, en segunda persona, se introduce un sujeto que falta, un complemento, todo un contexto; se interpretan las palabras difíciles, arcaicas, equívocas, de dudosa ortodoxia; se introducen glosas que dan la cifra exacta, la fecha precisa, el nombre de seres anónimos; nada impide presentar identificaciones anacrónicas, como la de Melquisedeq con Sem, la de Labán con Balaán; se explica el presente por el pasado o el porvenir, ya que, en la biblia, no hay presente y futuro, «antes y después» (**Mekhilta** Ex 15, 2); (...) gustan de alusiones históricas, poner en evidencia los paralelismos, los aspectos moralizadores, etcétera».³

En efecto, para el judaísmo antiguo, el sentido del texto de la escritura no se agotaba con la traducción del contenido explícito en la superficie del texto (**peshat**). Era necesario «buscar» (**darash**) el sentido profundo, inmensamente rico, ya que, decían, «la Torah tenía 70 caras» (Midrash **Exodo-Rabbah**); se enseñaba igualmente que la palabra divina tenía un sentido para cada circunstancia.

Pero no podemos olvidar que en el judaísmo se interpretaba mucho antes ya de que se empezase a traducir. De ahí nació el método llamado **midrash** («investigación» sobre y en el texto de la escritura, para detectar y enunciar, actualizando, el sentido o uno de los sentidos de la misma). Así, pues, en la práctica targúmica, el judaísmo continuaba practicando una serie de reglas de interpretación, de costumbres de lectura o de relectura empleadas desde hacía mucho tiempo en las producciones literarias monolingües. De manera analógica, podríamos decir que tal o cual tǎrgum se situaba en relación al texto bíblico de la misma manera que, por ejemplo, el documento elohísta se situaba en relación al yavísta, en el conjunto del Pentateuco (e incluso, llevando las cosas más lejos, podríamos decir que el evangelio de Lucas se situaba de manera parecida en relación al de Marcos...). Ya en estas primeras experiencias de traducción de la biblia aparecía claramente que traducir era un acto original de auténtica producción literaria, y, por tanto, acto autónomo, aunque relativo a las condiciones históricas, culturales y religiosas nuevas y diferentes. El fruto de una traducción realmente fiel, ¿no será necesariamente un texto nuevo?

Los historiadores de la literatura targúmica han señalado un fenómeno que reclama nuestra atención: el aspecto interpretativo del tǎrgum fue adquiriendo progresivamente mayor importancia que el aspecto de traducción, hasta el punto de suplantarle a veces completamente. En efecto, el tǎrgum como traducción fue evolucionando poco a poco hacia el tǎrgum como midrash —no en cuanto método, sino en cuanto producto literario fruto del ejercicio del método midrás-hico—, es decir, se hizo una escritura totalmente original en relación al texto hebreo considerado como primitivo. Así, por ejemplo, en el tǎrgum tardío del **Cantar de los Cantares**, que debía ser leído como «escritura» en la fiesta de pascua (70 después de Cristo), no se encuentra ya nada que se parezca a una traducción. Se leía el libro directamente en arameo, considerándolo como un alegoría de las relaciones entre Dios y su pueblo. Se terminaba por

³ A. DIEZ MACHO, *Le Targum palestinien: RevSR* (1973) 174-175.

un lado, el texto que se debe comunicar, y por otro, el contexto cultural y social de los destinatarios del texto. Estos últimos constituyen el campo vivo y fecondo en el que se elabora una escritura distinta en el acto mismo de nacer.

La vuelta a los tǎrgumes

Al final del siglo XVI de la era cristiana, se volvió de nuevo a prestar una atención real a los tǎrgumes. Pero sólo recientemente se consiguió eliminar los prejuicios y reticencias para con ellos: se los consideraba como demasiado tardíos y libres. Es cierto que los pasajes en los que se nombraba, por ejemplo, a la esposa y a la hija de Mahoma (en Gén 21, 21) o se hacía mención de Constantinopla (en Núm 24, 24) no podían menos de levantar todo tipo de sospechas para con toda esta literatura y respecto a la «verdad» de estos textos. En la gran políglota de Walton, publicada en Londres en 1657, los tǎrgumes ocupaban ya un lugar. Ahora bien, la manera del autor de la obra de presentar estos textos es significativa: «Non tamen omnia in Targum approbanda, sed triticum a zizaniis, noxia a salutari discernendum» («Sin embargo, no todo debe aprobarse en los tǎrgumes, hay que separar el trigo de la cizaña, lo bueno de lo perjudicial»).

Sin embargo, a partir de 1930, la situación cambia profundamente debido sobre todo a los trabajos de P. KALHE en Inglaterra. Recientemente, dos descubrimientos de suma importancia coronaron sus esfuerzos.

1. En la gruta XI de Qumrán, junto a una serie de fragmentos de origen targúmico, se ha descubierto un tǎrgum de *Job*. Se trata del tǎrgum más antiguo conocido. Actualmente, se piensa que este tǎrgum es de la última parte del siglo II antes de Cristo.⁵

⁵ Véase: Le Targum de Job de la Grotte XI de Qumran, editado y traducido por J. P. M. VAN DER PLOEG y A. S. VAN DER WOUDE. Leyde 1971.

2. En 1949, en la Biblioteca Vaticana, el profesor español A. DIEZ MACHO descubrió una recensión completa del tǎrgum palestino del Pentateuco; en 1956 fue identificado. Se trataba del célebre **Tǎrgum Neophiti 1 (N)**, cuyo texto había sido copiado en Roma en 1504 por Gilles de Viterbo, futuro general de los ermitaños de san Agustín. Más tarde cayó en manos de un rabino que se había convertido, Ugo Boncompagni, quien en 1602 lo dio al colegio de los neófitos (de donde viene su nombre). En 1896, fue adquirido por la Biblioteca Vaticana, donde estuvo olvidado durante medio siglo. (Este descubrimiento y los trabajos de que ha sido objeto la historia del Neophiti 1, nos hacen pensar en el «liberalismo» de las modalidades de la práctica bíblica, en Roma, en aquella época. Parece claro que el texto bíblico reconocido y oficialmente utilizado en la comunidad judía primero, y entre los judíos convertidos al cristianismo después, era el **tǎrgum o biblia aramea**).

Este descubrimiento fue de suma importancia tanto para el estudio de los tǎrgumes en general como del tǎrgum del Pentateuco en particular. No se esperó a que el texto fuese editado para empezar a estudiarlo. Ha sido objeto de tesis, artículos y trabajos de todo tipo, realizados principalmente por estudiantes e investigadores católicos. Actualmente, se encuentran publicados los cuatro primeros libros del Pentateuco arameo: Génesis (1968), Exodo (1970), Levítico (1971), Números (1974).⁶

Los tǎrgumes conocidos actualmente

La literatura targúmica existente hoy en día puede clasificarse como sigue:

⁶ Estas obras están publicadas en España, Madrid-Barcelona. Además de las interesantes introducciones y del texto arameo, presentan la traducción en tres lenguas: castellano (DIEZ MACHO), inglés (McNAMARA) y francés (Le DEAUT).

1. Los tǎrgumes del Pentateuco

— **El Tǎrgum de Onquelos** (o **Tǎrgum de Babilonia**): tǎrgum oficial del Pentateuco; ocupó un puesto privilegiado en la línea del **Talmud de Babilonia**. Su origen ha sido siempre discutido. Según las opiniones actuales más serias, el Tǎrgum de Onquelos sería, más que una producción auténticamente babilonia y a pesar de los puntos de contacto reales con las tradiciones mesopotamias, la revisión en arameo literario de un viejo tǎrgum palestino.

— **El Pseudo-Jonatán** (o **Yerusalmi I** o **Tǎrgum de Palestina**) es auténticamente palestino. Practica mucho la paráfrasis y es muy heterogéneo y dispar. Contiene una antigua y completa tradición de haggadah y nos muestra un tipo de exégesis bastante parecido al del Nuevo Testamento. Sin embargo, su redacción final es tardía (en él es donde se encuentra la mención de la familia de Mahoma y de Constantinopla).

— **El Tǎrgum fragmentario** (o **Yerusalmi II**): se trata de unos ochocientos cincuenta versículos o trozos de versículos, que van desde capítulos enteros hasta miembros de frase o palabras aisladas. En él se encuentran amplias paráfrasis; pasajes sumamente recientes están mezclados con elementos muy antiguos.

— **Fragmentos de la Géniza del Cairo**: fueron editados en 1930 y representan tradiciones anteriores a las del tǎrgum precedente.

— **El Tǎrgum Neophiti 1**: lo esencial de este tǎrgum puede datarse en el siglo II de la era cristiana; tal y como lo conocemos actualmente, es, sin embargo más tardío: contiene retoques rabínicos y refleja la influencia del **Tǎrgum de Onquelos**.⁷

⁷ ¿Existió en Palestina un tǎrgum del Pentateuco en tiempos de Jesús o incluso antes? Los especialistas no están de acuerdo. Dudan entre dos hipótesis: o bien se trataría de un tǎrgum primitivo que habría proliferado más tarde, o bien de una serie de ensayos tǎrgúmicos que habrían sido más tarde reagrupados y unificados. Teniendo en cuenta la complejidad y la originalidad del nacimiento de los tǎrgumes, no conviene buscar una solución excesivamente rígida y, por ello, la segunda hipótesis parece más aceptable.

1 Crónicas 11, 11

Tǎrgum de las crónicas:

Esta es la lista de los valientes que estuvieron con David, el valiente, jefe del campo, sentado sobre su sede del tribunal mientras que todos los profetas y los sabios le rodeaban, ungido con el óleo de santidad. Cuando salía a combate, tenía la asistencia de lo alto, y cuando se sentaba para la enseñanza de la ley, le venía al espíritu la decisión justa; distinguido y delicado, de buen ver y de aspecto seductor, experto en sabiduría, de fino consejo, héroe de grandes hazañas, presidente de la academia, de voz agradable y maestro en cánticos, capitán de todos los valientes, ducho en el uso de las armas. Blandiendo la lanza de la que colgaba el pendón de Judá, salía siguiendo la orden del espíritu de santidad, y después de ganar la batalla, atravesaba con la lanza a trescientos de un golpe.¹

Texto de la biblia hebrea:

Esta es la lista de los valientes de David: Yashobéam, hijo de Hakmoni, el jefe de los Tres; éste es el que blandía el arma sobre tres víctimas a la vez.

N. B.—Nos encontramos ante una traducción que ha tomado la forma de un discurso homilético, en el que la función del rey David es idealizada en una descripción que integra el conjunto de las diversas cualidades tradicionales de un jefe carismático de Israel (cualidades físicas, intelectuales, etc.). Hay que señalar igualmente que en el tǎrgum la mención del valiente de David desaparece al igual que su nombre, «Yashobeam, hijo de Hakmoni». Sin embargo, esta omisión es ampliamente compensada. En efecto, estos dos nombres propios sirven de base y punto de partida filológicos del discurso que sigue y que atañe únicamente a David: Yashobéam significa «el que se sienta ante el pueblo»; y Hakmoni viene de la raíz hebrea que significa «sabiduría» (hkm). Bonito ejemplo de midrashisación tardía del tǎrgum.

¹ La traducción está sacada de R. LE DEAUT y J. ROBERT, **Tǎrgum des Chroniques**, I. Introduction et traduction. Roma 1971, 68.

2. El tǎrgum de los profetas

— El **Tǎrgum de Jonatán ben Uzziel**: se trata del tǎrgum oficial de los profetas; es una colección anónima que se atribuyó a un discípulo de Hillel (siglo I después de Cristo). Fue redactado en Babilonia entre los siglos III y V de la era cristiana, partiendo de materiales de origen palestino.

3. El tǎrgum de los hagiógrafos

En conjunto, es de origen palestino y tardío. Ninguna de sus secciones es anterior a la época talmúdica (ya que los únicos tǎrgumes reconocidos oficialmente por los judíos eran los tǎrgumes del Pentateuco y de los profetas). Puede dividirse en cuatro grupos: **Tǎrgum de los salmos y de Job**; **Tǎrgum de los cinco rollos**; **Tǎrgum de las crónicas**.

La función histórica de los tǎrgumes y la significación de su estudio

1. En cierta medida, una de las fuentes del método del tǎrgum debemos buscarla en el carácter primitivo del texto hebreo de la biblia. Por ello, el estudio del método del tǎrgum constituye un elemento importante de una comprensión adecuada de la antigua interpretación judía, que funcionó en la constitución del texto original. De esta manera, los tǎrgumes constituyen, a su modo, una escuela de interpretación del Antiguo Testamento.

2. Los estudios sobre los tǎrgumes son igualmente interesantes para conocer las antiguas tradiciones judías (gran cantidad de material difícilmente catalogable en la **haggadáh** y en la **halakáh**) y su transmisión e incluso su proliferación. En la marcha hacia la escritura de los elementos de la tradición y de la ley orales (**Talmud Midrashim**), la literatura targúmica constituye un elemento que no debe ser dejado de lado; sus posibilidades desde este punto de vista son múltiples.

3. El estudio de los tǎrgumes permite comprender mejor la historia de la traducción de la biblia, así como el hecho mismo de traducir. ¿Cuál es la relación entre «traducir» y «escribir»? Estudiando el pro-

ceso de evolución del tǎrgum como traducción hacia el tǎrgum como midrash, podemos detectar algunos elementos de suma importancia. Si traducir significa producir un texto nuevo —y en el caso de los tǎrgumes constatamos hasta dónde puede llegar la novedad—, podemos plantearnos el problema de saber si «traducir» no es equivalente a «escribir» en un contexto social y cultural determinado.

4. El conocimiento de la literatura targúmica y de su historia puede ayudarnos a comprender mejor lo que es la «tradición». En efecto, el targumismo nació y se consolidó en una época en que el judaísmo —y después de él el cristianismo—, a partir del final del siglo I de nuestra era, definía su canon de las escrituras. El canon tenía un aspecto cuantitativo (fijaba la lista de los libros considerados como sagrados) y cualitativo (determinaba el texto oficial de estos libros).⁸ Ahora bien, teniendo en cuenta lo que de hecho fue y a pesar de las diversas reglamentaciones rabínicas que aparecieron (véase el texto de Hruby citado en la p. 27), la transformación de las escrituras en los tǎrgumes significó, de hecho, que estas escrituras podían ser entendidas de manera diversa, lo

cual estaba en contradicción con la doctrina de un canon único. Sin embargo, el tǎrgum siguió siendo una práctica institucional; jamás se consideraron los tǎrgumes como apócrifos.

Más aún. El período de mayor midrashización del tǎrgum fue el de los grandes masoretas. Normalmente, el hebreo no se escribe más que con consonantes y el lector, al leerlas, va poniendo las vocales, lo que permite a veces varios posibles sentidos según las vocales que se atribuyen al texto. Los masoretas fueron especialistas en filología que, desde el siglo VIII al XI de nuestra era, fueron añadiendo al texto consonántico una serie de puntos y signos diversos con valor de vocales, determinando de esta forma, de una vez para siempre, la lectura de un texto que en muchos lugares dejaba hasta entonces la posibilidad de varias lecturas. Por ello, el hecho de que el tǎrgum pueda desarrollarse como midrash precisamente en el momento de esta fijación constituye otra contradicción tan significativa como la primera. Las instituciones crean las leyes, pero las tensiones ocultas y latentes consiguen transformar lo arbitrario de esas leyes en fuerzas vitales.

5. El estudio de los tǎrgumes permite igualmente aclarar la génesis del Nuevo Testamento y sobre todo la de los evangelios y de los Hechos de los apóstoles. Desde el primer momento, el cristianismo heredó biblias interpretadas, en arameo (en Palestina) o en griego (los Setenta). El Nuevo Testamento se fue afirmando como la continuación y plenitud del Antiguo, pero esto que nosotros llamamos Antiguo Testamento era, en efecto, una producción bíblica que una tradición sumamente activa había enriquecido prodigiosamente. Por ello, la constitución de los evangelios y de los Hechos debe ser entendida en este contexto

⁵ De todos es conocida la reacción de los rabinos en el siglo II de nuestra era. En efecto, ante las libertades y «excesos» targúmicos de la biblia griega de los Setenta, y al ser ésta adoptada por los cristianos, las autoridades judías encargaron a Aquila traducir literalmente la biblia hebrea al griego para uso de las poblaciones judías de lengua griega.

de interpretación targúmica. La biblia de los cristianos no está formada por el Antiguo Testamento más el Nuevo. Es el resultado de un trabajo global de interpretación. Solamente «a posteriori» se pudieron descubrir dos conjuntos (Antiguo y Nuevo Testamento); sería un grave error oponerlos uno a otro.

6. Finalmente, los estudios filológicos sobre los tǎrgumes permiten conocer mejor la lengua aramea o más exactamente el dialecto galileo que debió hablar Jesús.

Quizá ahora comprendamos un poco mejor que el término «intertestamento» no significa solamente una serie de textos que se sitúan entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. Designa sobre todo a la biblia que se hace continuamente.



BIBLIOGRAFIA

- A. DIEZ MACHO, **Le Tǎrgum palestinien**: RevSR (1973) 169-231.
- R. LE DEAUT, **La nuit pascalle**. Essai sur la signification de la Pâque juive à partir du Tǎrgum d'Exode 12, 42. Roma 1963.
- R. LE DEAUT, **Introduction à la littérature targumique**. Roma 1966.
- R. LE DEAUT, **Liturgie juive et Nouveau Testament**. Roma 1965.
- J. POTIN, **La fête juive de la Pentecôte**. Etude des textes liturgiques. I. Commentaires; II. Textes. Cerf, Paris 1971.
- K. HRUBY - A. JAUBERT - R. LE DEAUT, **Le judaïsme**. Beauchesne, Paris 1975.
- A. PAUL, **Bulletin de littérature intertestamentaire**: RSR (1972) 430-444.

La esperanza mesiánica

Génesis 49, 10-12 (texto hebreo):

*No se apartará de Judá el cetro,
ni el bastón de mando de entre sus pies,
hasta que llegue aquél a quien le pertenece
y los pueblos le obedezcan.
Ata su burro a una viña,
su cría a una cepa,
lava su ropa en vino
y su túnica en sangre de uvas,
sus ojos están oscuros de vino
y sus dientes blancos (como) leche.*

Tárgum palestino de Génesis 49, 10-12:¹

*No faltarán reyes en la casa de Judá
ni escribas, doctores de la ley a los hijos de sus hijos
hasta que llegue el rey mesías
a quien pertenece la realeza
y a quien estarán sometidos todos los reinos.
¡Qué hermoso es el rey mesías que debe surgir de la
casa de Judá!
Se ciñe su cintura y sale
a combatir contra sus enemigos,
y mata a reyes y poderosos.
Enrojece las montañas con la sangre de los que ha
matado, blanquea las colinas con la grasa de sus gue-
rreros.
Sus vestidos chorrean sangre;
se parece al que pisa las uvas.
¡Qué hermosos son los ojos del rey mesías,
más que el vino puro!
No mira con ellos ni las desnudeces indecentes
ni el derramamiento de sangre inocente.
Sus labios son más blancos que la leche,
pues con ellos no come ni rapiñas ni hurtos.
Sus montañas estarán rojas de viñas
y sus lagares de vino;*

(N. B.) La esperanza mesiánica que se refleja, por un lado, en el tárgum palestino del Pentateuco y, por otro, en los salmos de Salomón, es prácticamente idéntica. Esto quiere decir que en el siglo I antes de Cristo la traducción aramea de la escritura y la literatura poética apocalíptica constituían simultáneamente los ámbitos de fijación y los canales de transmisión de las mismas creencias tradicionales y corrientes respecto al mesías. Estos textos son de suma utilidad para comprender los pasajes de los evangelios en los que se presenta a Jesús como mesías, rey de Israel y donde se le llama «hijo de David».

*sus colinas estarán blancas de trigo
y de rebaños de ovejas.¹*

Salmos de Salomón, 17, 23-31 y 40-51:

*Mira, Señor, haz que surja su rey, hijo de David,
en el momento en que tú, oh Dios, sabes,
para que reine sobre tu servidor Israel,
y ciñele con la fuerza, para que destruya a los prínci-
pes injustos.
Purifica a Jerusalén de los paganos que la pisotean...
Entonces, reunirá a su pueblo santo
que guiará con justicia,
gobernará a las tribus del pueblo santificado
por el Señor su Dios...
Bendecirá al pueblo del Señor en la sabiduría, con
alegría;
estará limpio de pecado para poder dirigir a pueblos
inmensos,
censurar a los jefes y destrozar a los pecadores con la
fuerza de la palabra;
en sus días no desfallecerá, apoyado en su Dios,
ya que Dios le ha hecho fuerte por el Espíritu Santo
y sabio gracias al don de un consejo pertinente,
y le acompaña la fuerza de la justicia;
la bendición del Señor está con él en la fuerza,
no desfallecerá: su esperanza se apoya en el Señor,
por eso, ¿quién podrá compararse a él en poder?
En sus obras es poderoso y fuerte, gracias al temor de
Dios;
apacienta el rebaño del Señor en la fe y la justicia,
no abandonará a los enfermos en sus pastos;
los guiará a todos en la igualdad y entre ellos no habrá
soberbia para oprimir a los demás.
Esta es la majestad del rey de Israel que Dios ha pre-
visto
en su designio de suscitarlo en la casa de Israel
para corregirla...
¡Dichosos quienes vivan aquellos días y contemplen
la dicha de Israel en la reunión de las tribus!
¡Ojalá lo haga Dios!
¡Ojalá apresure Dios su misericordia sobre Israel:
él nos librará de la mancha de los enemigos impuros!
¡El Señor es nuestro rey por siempre jamás!*

¹ Traducción de P. GRELOT, *Le messie dans les apocryphes de l'Ancien Testament*. La Venue du Messie («Recherches bibliques», VI). DDB, Paris 1962, 27.

LA BIBLIA FUERA DE ISRAEL: LOS SETENTA

Culturalmente, el judaísmo nació dos veces. La primera vez en Palestina, después del exilio, tomando como bases históricas y sociales esenciales la sinagoga, y, muy próxima a ella, la práctica de la Torah, que se convirtieron progresivamente en sus principales pilares institucionales.

Su segundo nacimiento tuvo lugar en la diáspora, y más concretamente en Alejandría, donde se había organizado y desarrollado ampliamente una numerosa colonia judía desde el siglo III antes de Cristo. El «judaísmo helenístico» de expresión griega fue sobre todo en Alejandría donde se desarrolló. Los judíos, tanto en la vida privada como en el culto, hablaban griego, hasta olvidar completamente la lengua de sus mayores. El hecho más importante de esta fase capital de la historia cultural de los judíos es de orden literario: se trata de la producción de una biblia griega, utilizada regularmente en el culto, así como su legislación por la jurisdicción doctrinal. Esto constituía la materialización y la institucionalización de la irreversible apertura de la frontera de Israel a otras culturas, lenguas y tierras; esta apertura permitía al judaísmo un nuevo nacimiento y una nueva vida gracias a diferentes grupos sociales cuya existencia y derechos eran reconocidos por el poder político griego. En este proceso, y en el movimiento centrífugo que le acompañaba, el cristianismo primitivo encontró la

base lingüística, cultural y social de su mensaje original y, por consiguiente, los criterios latentes de sus posibilidades históricas.

Los judíos de Alejandría

Poco después de la fundación de Alejandría por Alejandro Magno (332-331 antes de Cristo), se implantó en esta ciudad una colonia judía que se desarrolló rápidamente en lo que constituiría con el tiempo, más que una ciudad griega extraordinariamente floreciente, una auténtica civilización.

«Alejandría, al igual que Roma, Atenas y Bizancio, no es únicamente una prestigiosa ciudad: es una civilización, la impronta del sello impreso por ciertos hombres a una sociedad que desborda el marco geográfico formado por Egipto y el marco histórico limitado por la fundación de la ciudad por Diocleciano en 295 después de Cristo. Alejandría es el resumen de un mundo, la encarnación de un cierto modo de vida, la representación de un arte y una mentalidad: ser «alejandrino» es algo más que ser de Alejandría; es definirse respecto a una serie de valores que fueron adquiriendo sentido en la capital de los ptolomeos, sucesores de Alejandro en Egipto, y en la ciudad del prefecto de Egipto, que tanta importancia tuvo en tiempo de los romanos (...).

Tanto los autores antiguos como los papiros la califican de «hermosa, muy hermosa», «eternamente memorable», «absolutamente real», «muy brillante». El epíteto más empleado es «grande». La importancia de la ciudad le viene del hecho de suceder, en cierto modo, a Atenas, en la hegemonía que los griegos ejercieron durante tanto tiempo en todos los países del Mediterráneo...» (*Encyclopaedia Universalis*, I, 620).

Filón de Alejandría, ilustre comentador de la escritura y contemporáneo de Jesús, escribía: «Existen cuatro barrios en la ciudad, a los que se designa con las cuatro primeras letras del abecedario. Dos de estos barrios se llaman «barrios judíos», debido a que en ellos habitan un gran número de judíos; pero son muchos los que habitan igualmente en los otros barrios, por todos los sitios» (*In Flaccum*, 55). En otro lugar dice: «Las sinagogas eran muchas en todos los barrios de la ciudad» (*Legatio ad Caicum*, 132). En esta situación que acabamos de describir se plantean dos cuestiones íntimamente unidas entre sí: una es política, la otra cultural.

1. El estatuto civil de los judíos en Alejandría

Estaba definido en relación al conjunto social que constituían, el **politeuma**. Este término, que no es posible traducir con una sola palabra, tenía una larga historia que le había ido dando significaciones diversas. En el período helenístico, y sobre todo bajo los ptolomeos, en Egipto, designaba, en el mundo griego, las colonias de extranjeros, de cuerpos étnicos oficialmente reconocidos y que gozaban de derechos cívicos limitados, pero reales. Al final del siglo II antes de Cristo, la **Carta de Aristeas** llamaba a la comunidad de Alejandría en su conjunto, el «politeuma» (§ 310). Este término implica, a la vez, el reconocimiento del grupo por la administración política y su autonomía. Fuera de algunos casos, pocos en número (algunos intelectuales, gracias a la cultura y otros elementos

por motivos más o menos regulares), parece que los judíos alexandrinios en conjunto no gozaron realmente de la igualdad de los derechos cívicos (**politeia**). En este sentido, se conoce actualmente un documento de primera mano, una carta que el emperador Claudio envió a los ciudadanos de Alejandría después de subir al trono (41 después de Cristo): en su cuarta y última parte, se solucionan las relaciones entre judíos y alexandrinios; éstos son los párrafos más significativos:

«...Conjuro a los **alexandrinios** a que se comporten con dulzura y humanidad con los judíos, que habitan la misma ciudad que ellos desde hace mucho tiempo, a que no impidan ni molesten ninguna de las prácticas tradicionales con las que honran a la divinidad y a que les permitan vivir según sus costumbres, como existían ya en tiempos del divino Augusto y como yo mismo las he confirmado después de haber escuchado a ambas partes. Asimismo, ordeno formalmente a los **judíos** que no intenten aumentar sus antiguos privilegios y que en adelante no se atrevan a enviar una embajada en competencia con la vuestra —lo que no había sucedido nunca hasta ahora— como si habitáseis dos ciudades diferentes; que no se mezclen en los concursos organizados por los gimnastas o por el cometa, sino que se contenten con sus ganancias, y que, como habitantes de una ciudad extranjera (**en allotriai polei**), gocen de la abundancia de todos los bienes de la fortuna...».¹

2. La helenización cultural

Durante los dos o tres siglos de la era pre-cristiana, la población judía de la diáspora fue sometida a un baño constante y eficaz de cultura helenística, lo

¹ El texto original fue publicado en V. A. TCHERI-KO-VEK, *Corpus papyrorum judaicarum*, II. Cambridge (Massachusetts) 1960, 41.

que constituyó para ellos un auténtico factor de salvación. Alejandría fue, más que cualquier otra, la ciudad privilegiada y modelo. Hasta tal punto que muchas veces se habla de «judaísmo alejandrino» como equivalente de «judaísmo helenístico».²

Los dos textos que vamos a presentar a continuación, escritos ambos en Alejandría, uno hacia el final del siglo II antes de Cristo y el segundo en tiempo de Jesús, expresan unánimemente, uno con gran desconfianza y otro con amplio optimismo que refleja la profunda evolución de las mentalidades, una situación en la que la helenización de los judíos estaba ya muy avanzada:

«El helenismo llegaba a tanto y estaba tan extendida la moda extranjera por la enorme desvergüenza del impío y pseudopontífice Jasón, que los sacerdotes no tenían ya interés por el culto litúrgico ante el altar, sino que, despreciando el templo y sin preocuparse de los sacrificios, corrían a participar en los juegos de la palestra, contrarios a la ley, en cuanto se convocaba a la distribución; sin hacer ningún caso de los valores de su patria, tenían en cambio en sumo aprecio las glorias griegas» (**2 Macabeos 4, 13-15**).

«Los que invitan a un banquete, no convocan a los invitados antes de tener todo bien preparado para que todo salga a la perfección; los que organizan competiciones gimnásticas o juegos escénicos, antes de reunir a los espectadores en el teatro o en el estadio, preparan a los atletas, los espectáculos y las audiciones; asimismo, el guía del universo, como los organizadores de juegos y festines, teniendo la intención de convidar al hombre a un festín o a un espec-

táculo, preparó todo lo que era necesario para alcanzar estos dos fines, para que, al llegar a este mundo, encontrase enseguida el banquete y el teatro más santos; el uno, henchido de todas las producciones que la tierra, los ríos, el mar y los aires aportan para que se use y goce de ellos; el otro, lleno de espectáculos de todo tipo, presentando las más extraordinarias realizaciones, las más rebuscadas cualidades, los movimientos y coros más admirables, y todo esto en un reparto armónico y en la proporción de números y de acuerdos de períodos adecuados, tal y como debe ser para llegar al arquetipo de la música, auténtica y ejemplar; ahí es donde encontraron la fuente de su inspiración los hombres que vinieron a continuación, imágenes que fueron grabando en sus almas, y de esta forma transmitieron el arte más necesario y útil para la vida» (Filón de Alejandría, **De opificio mundi**, 78)³.

Es útil señalar algunos de los elementos más interesantes y fundamentales del proceso de helenización del marco de vida de los judíos de Alejandría (e incluso de la diáspora).

—Se adopta definitivamente la **Koiné**, lengua griega simplificada, hablada casi universalmente e incluso escrita en toda la **oikouméné**. El hebreo y el arameo se pierden, hasta tal punto que Filón llama al griego «nuestra lengua». (Es cierto que el arameo continuará todavía durante mucho tiempo siendo la lengua corriente de las comunidades babilonias hasta que sea suplantada por el árabe; hay que señalar igualmente que entre los judíos de la diáspora se produjo una reacción que llevó, sobre todo en la época bizantina, a un resurgimiento del hebreo).

—Se cambian fácilmente los nombres propios hebreos por sus correspondientes griegos (por ejemplo **Matthathias**, «don de Dios», se convierte en **Theodotos**), e incluso se ponen nombres directamente grie-

² Desde el final del siglo XIX de la era cristiana, la palabra «helenismo» designa, impropriamente por lo demás, no tanto la cultura griega clásica, sino la cultura que se había instaurado y extendido en la cuenca del Mediterráneo desde Alejandro Magno hasta Augusto, es decir, durante el período «helenístico». De esta manera, se evita el término poco elegante «helenisticismo». En la literatura antigua, hellinismos designaba el uso corriente de la lengua griega o, como en el texto de 2 Macabeos citado, la adopción de las costumbres griegas.

³ La obra *De opificio mundi*, consagrada al comentario de los dos primeros capítulos del Génesis, es el primer tratado de la serie filoniana llamada la «Exposición de la ley».

gos como Alejandro, Ptolomeo o Demetrio; se llega incluso a dar nombres de divinidades paganas, como Apolonio.

—Los judíos adoptaron, en la organización de sus comunidades, la terminología de las funciones oficiales de la sociedad griega, como por ejemplo el título de **archon** y de **gérusiarchès**. Sucedió incluso, que el encargado de la administración de la sinagoga no se llamaba ya **hazzan**, sino **nakoros** («guardián del templo»), título tomado del servicio de los templos paganos. Los decretos de la comunidad eran **psèphismata**, como los «decretos» de las asambleas populares de las ciudades griegas, etc. En definitiva, la tendencia era la de calcar la sociedad organizada del **politeuma** en la vida pública de la ciudad.

—Pero las cosas fueron todavía más lejos: los judíos, aun viviendo según las leyes ancestrales de sus antepasados, utilizaron incluso las instituciones jurídicas griegas. Algunos papiros constituyen testimonios irrecusables en este aspecto. Lo mismo sucedía en el ámbito de la educación. Los judíos no permanecían al exterior de la vida atlética de la ciudad. Ahora bien, la educación física se desarrollaba en un marco fundamentalmente religioso, empapado de recuerdos mitológicos griegos y de los escritos de la literatura heroica clásica. La educación del gimnasio era el elemento que mejor permitía a los jóvenes judíos la apertura a la cultura helenística. Como ejemplo y reflejo de esta situación, podemos leer el siguiente texto de Filón de Alejandría:

«Los padres hacen un gran servicio a los hijos, a sus cuerpos, llevándolos al gimnasio y haciéndoles practicar ejercicios físicos que les permiten adquirir el vigor, la salud y la elegancia, el equilibrio y la gracia necesarias a todo movimiento y actitud; y a sus almas, iniciándolas en la gramática y en la aritmética, en la geometría y en la música, así como en el conjunto de la filosofía que sirve para elevar a las alturas el espíritu, inmerso en el cuerpo mortal, acompañándolas hasta el cielo donde le muestra las criaturas que gozan de la dicha y de la felicidad, provocando en ellas una ardiente pasión por este

orden inmutable y armónico, del que este ejército, sometido a las órdenes de su jefe, no se separa jamás».

«¿Quién se atreverá a coronar únicamente los pies o las manos de los vencedores de las competiciones deportivas, en la carrera sencilla o en la doble, en la carrera del estadio grande, en la lucha o en el pancrancio, ignorando el cuerpo de los atletas en su totalidad? Esta actitud sería francamente ridícula, ya que equivaldría a castigar o recompensar únicamente los agentes indispensables, los instrumentos de la ejecución, en vez de los auténticamente responsables. En efecto, si en una sesión de música nos encontramos con un artista extraordinario que nos cautiva con su flauta o su lira, no vamos a deshacernos en alabanzas y cumplidos para con su instrumento, dejando de lado al artista» (**De specialibus legibus**, II, 230 y 246).⁴

Este contexto explica claramente el florecimiento de la literatura judía helenística, a la que sucederá, en los mismos lugares, la primera literatura cristiana digna de este nombre (Clemente de Alejandría, Orígenes, etc.). Alejandría fue uno de los principales focos de esta actividad. Esto suponía para el judaísmo un nuevo nacimiento: en un país y en medio de una cultura que no eran ya la Palestina y su marco semítico, sino el Egipto griego con sus conceptos y costumbres propios de la gentilidad. Allí fue donde apareció por primera vez un lenguaje, de inspiración judía pero de estructura griega, así como una producción literaria auténticamente judía aunque de expresión realmente griega. Los comienzos fueron ciertamente difíciles y circunstanciales, fragmentarios y empíricos. En primer lugar, debieron traducir la herencia capital que constituía la Torah con sus libros sagrados, y, para ello, se contentaron con imitar las composiciones clásicas de la tradición griega; más tarde, se empezaron a componer obras originales. El judaísmo encontró en Filón, al principio de la era

⁴ Este libro de Filón es el comentario del 3.º, 4.º y 5.º mandamientos.

cristiana, su pensador y guía intelectual, al mismo tiempo que la Torah un comentador de clase. Evidentemente, todo esto se pagó y a veces caro: deserciones y apostasías (una de ellas fue famosa: el procurador romano de Palestina, entre 46 y 48 después de Cristo, era nada menos que el liberto Tiberio Julio Alejandro, sobrino del propio Filón), sin olvidar las persecuciones (de las que es un buen testimonio el apócrifo **3 Macabeos**, obra judía alejandrina del siglo I después de Cristo). Los comienzos de lo que muchos siglos más tarde se llamará «antisemitismo» (término totalmente inadecuado, formado en 1873 por el periodista de Hamburgo Wilhelm Marr) hay que buscarlos en la historia judía de esta época, cuya extraordinaria fecundidad será decisiva para el florecimiento cultural y literario del cristianismo primitivo.

Los Setenta

La traducción de la biblia al griego fue una de las primeras, de las más largas por la historia de su elaboración, de las más célebres y ricas por su posteridad, judía y principalmente cristiana, de las obras literarias de los judíos de Alejandría. Hasta entonces, una obra de este género no se había realizado nunca en la historia conocida de la cultura, tanto desde el punto de vista material como por su originalidad. Se trataba sencillamente del primer intento de una traducción de la biblia como tal, en una lengua extranjera.

En efecto, ya en el siglo III antes de Cristo, los judíos de Alejandría empezaron a traducir al griego, lengua del país que habitaban, los textos de la ley, escritos en hebreo. Los motivos son tan claros como legítimos: necesidad cultural —lectura en la sinagoga y predicación— e interés proselitista y apologetico. La famosa leyenda de los setenta (o setenta y dos) traductores, que encontramos por vez primera en la **Carta de Aristeas**, fue la que dio su nombre de **Los Setenta** a esta traducción, antes de ser ampliamente divulgada por la literatura patrística. El papel

jugado por este texto griego de la biblia fue decisivo en el proceso de helenización del monoteísmo judío. En efecto, nos encontramos frente a una auténtica refundición del patrimonio tradicional cultural y religioso que hasta entonces había cristalizado en estructuras y léxico hebreo. Este hecho constituía una apertura sin precedentes que iba a convertir a **Los Setenta** en la biblia mediterránea, primero judía y luego cristiana. Hasta que san Jerónimo, por primera vez, se dedicó a minar su prestigio, la casi totalidad de la iglesia la consideró como su «Antiguo Testamento». Fue igualmente la biblia de los autores del «Nuevo Testamento»; en ella encontraron su lengua y sus conceptos esenciales. Si exceptuamos la traducción siríaca (**Peschitto**) y la **Vulgata** de Jerónimo, e incluso (por lo que toca a esta última) habría que matizar, todas las antiguas versiones de la biblia fueron realizadas a partir de Los Setenta. Autores judíos como Filón, o cristianos como Ireneo, la consideraban como inspirada (incluso hoy es la biblia oficial de la iglesia ortodoxa). Por todo esto, no es extraño que los judíos de la sinagoga, fariseos exclusivamente después de la destrucción del segundo templo el año 70 después de Cristo, calificasen a Los Setenta de traducción nefasta, y se ordenaba un día de ayuno para conmemorar el acontecimiento del becerro de oro y el «día» de Los Setenta. Una leyenda talmúdica cuenta que, en el momento de la traducción, las tinieblas cubrieron la tierra en señal de castigo.

Se tradujeron en primer lugar los cinco primeros libros de la **Torah** (Pentateuco) y después, progresivamente, los **profetas** y los **escritos**. El trabajo se continuó, mientras que los cristianos, que adoptaron **Los Setenta** de entrada como su biblia, comenzaban a organizar sus comunidades y a enunciar su propio mensaje. El número de manuscritos de Los Setenta que poseemos actualmente es considerable; recientemente, se han descubierto fragmentos de papiros, algunos del siglo II antes de Cristo; en Qumrán también se han encontrado diversos fragmentos; todo esto permite sacar la conclusión de que ya existía

la traducción de Los Setenta antes de la era cristiana.

Origen de los Setenta

Dos tesis distintas existen sobre el origen de Los Setenta. La más clásica de las dos ha sido adoptada por las grandes ediciones modernas, la de Cambridge (9 vol. 1906-1940) y la de Goettingen (desde 1926), y afirma la existencia de una traducción de Los Setenta original (**Ur-Septuaginta** o **Proto-Septuagint**, que ambas ediciones intentan reconstruir) y que habría tenido la misma historia que todo texto con sus variantes y recensiones diversas. La tesis más atractiva, sin embargo, aunque minoritaria en cuanto a número de seguidores, es la del **tárgum griego**.⁵ Los judíos de Alejandría habrían traducido primeramente la ley y más tarde los profetas, como sucedió con los tárgumes palestinos: se trataría de traducciones orales y generalmente improvisadas en un principio, más o menos espontáneas e imperfectas y que más tarde se fueron fijando por escrito y mejorando; en los comienzos, habrían sido fragmentarias, debido a la distribución de los textos en el servicio sinagoga, y se habrían reunido más tarde en secciones, organizándolas finalmente en una auténtica biblia. De hecho, estas dos tesis no se excluyen mutuamente y pueden muy bien completarse: la práctica targúmica pudo muy bien ser el campo original de las traducciones que, reunidas, dieron como fruto una «primera traducción de Los Setenta». Como ya dijimos anteriormente, el término **tárgum** significa a la vez un proceso de producción literaria partiendo de la base de la traducción, y al mismo tiempo el empleo de un determinado método de interpretación; ambos aspectos se encuentran, de hecho, en la versión alejandrina.

⁵ Esta tesis es defendida particularmente por P. E. KAHLE; véase *The Cairo Genizah*. Oxford 1959, 213-214.

Los Setenta: un texto nuevo

En gran parte, Los Setenta no corresponden a la concepción moderna de la traducción. Constituyen, en efecto, una auténtica producción bíblica y en ella se encuentran abundantes variantes y muchas cosas «de más» respecto al texto hebreo considerado como original. Los «añadidos» son de dos tipos. «Añadidos» cuantitativos: por ejemplo los libros «deuterocanónicos» como la Sabiduría de Salomón, y añadidos «deuterocanónicos» a libros canónicos, como por ejemplo en los libros de Daniel (3, 24-90; 13 y 14) y de los Proverbios (véase por ejemplo la «alabanza de la abeja» que, en Los Setenta, se encuentra a

La alabanza de la abeja

Después de la «alabanza de la hormiga» (Prov 6, 6-8 del texto hebreo y de la vulgata de Jerónimo), Los Setenta introducen la alabanza de la abeja (6, 8abc); ésta es su traducción al castellano:

*«O si no, mira a la abeja
y contempla qué trabajadora es.*

Reyes y particulares usan de sus productos para su salud,

todos la buscan y la celebran;

*a pesar de ser enclenque en cuanto a fuerza,
se distingue por haber honrado a la sabiduría».*

Este procedimiento de mezclar textos es muy clásico, sobre todo en la literatura de sabiduría. Es curioso que Lucas, el más helenista de los evangelistas por su lengua como por sus costumbres, lo practica corrientemente (véanse por ejemplo las parábolas del grano de mostaza y de la levadura, Lc 13, 18-28; o las parábolas de la oveja y la dracma perdidas, Lc 15, 4-10). Es fácil advertir hasta qué punto los métodos de Los Setenta o los del tárgum sobrepasan ampliamente el ámbito de la propia traducción; pertenecen más bien al campo de la práctica monolingüe de la escritura.

¹ Esta traducción se inspira en el excelente artículo de D. BARTHELEMY, *La place de la Septante dans l'Eglise*, en *Aux grands carrefours de la révélation et de l'exégèse de l'Ancien Testament* (Recherches Bibliques VIII). Desclée de Brouwer. Paris 1967, 19.

continuación de la «alabanza de la hormiga»). «Añadidos» cualitativos: sentidos nuevos para determinadas palabras. Así, en el Salmo 16, el término «fosa» es traducido por «corrupción»: ésta es la base que permitió la lectura cristiana de los Hechos de los apóstoles (13, 35) que veía en este texto una profecía de la resurrección de Jesús; o bien en Is 7, 14, «la joven» (**almah**) es traducido por «virgen» (**parthénos**): fuente lingüística del dogma precoz del nacimiento virginal de Jesús y factor decisivo de su elaboración en forma de relato en la tradición evangélica (Mt 1, 18-25).⁶

La traducción de Los Setenta es pues para el cristianismo un lazo dinámico, un terreno de encuentro, un campo de ósmosis entre lo que más tarde, después de la constitución de la biblia cristiana como corpus organizado, tomará el nombre de «Antiguo Testamento» y de «Nuevo Testamento», siendo este último su posteridad antes de ser su complemento y continuación.

Para darnos cuenta de hasta qué punto la traducción de Los Setenta es capaz de producir un texto nuevo, señalemos un ejemplo francamente llamativo: el c. 9 de Isaías (véase el recuadro de la p. 42-43); la traducción literal del texto hebreo tal y como ha llegado hasta nosotros y de la versión de Los Setenta permitirá la comparación.

Partiendo de este ejemplo, podemos darnos perfecta cuenta de que la «traducción» constituye una auténtica producción literaria nueva. En esta traducción están imbricados dos niveles diferentes: el nivel filológico, es decir, el del texto como tal, muchas veces ambiguo debido a que las palabras hebreas, al no tener vocales, permiten, a veces, varias lecturas, y también por el hecho de que, en toda lengua, cualquier expresión posee al mismo tiempo varios sentidos; el otro nivel es el socio-cultural. Estos dos niveles se articulan entre sí produciendo una traducción cuyo valor y «verdad» se encuentran sobre todo

en su actualización, portadora de sentido dinámico. Traducir quiere decir sencillamente escribir, es decir, poner un texto⁷ en presente, haciéndolo contemporáneo en el acto, históricamente determinado y socialmente condicionado de comunicar. Supone necesariamente la producción de **un** sentido nuevo y no la restitución y la transposición, por medio de otro léxico y otra sintaxis, **del** sentido antiguo.

Comentarios de Filón sobre los Setenta

La realidad y el hecho de Los Setenta fue objeto de importantes reflexiones en los ambientes judíos de Alejandría, sobre todo en los albores de la era cristiana. Filón, por ejemplo, empleó todos los medios a su alcance en la defensa de las cualidades fundamentales de esta traducción griega, y al decir cualidades, queremos decir «cualidades bíblicas». Y lo hizo, como lo veremos a continuación, siguiendo la tradición judía; al mismo tiempo, no se cansaba de valorizar la tradición judía para hacerla comprensible utilizando en su intento elementos de la filosofía griega. La lectura del texto que presentamos a continuación nos lo aclarará de manera particular. En él, Filón evoca a los «setenta» traductores trabajando en la isla de Faros.

«Así, pues, habiéndose establecido en este retiro y sin ninguna otra presencia fuera de la de los elementos naturales: tierra, agua, aire, cielo, sobre cuya génesis se disponían a hacer de hierofantes⁸ —ya que la ley comienza por la creación del mundo— **profetizaron como si Dios se hubiera apoderado de su espíritu (kathaper enthousiôntes prophèteuon)**, no cada uno con palabras diferentes, sino todos con las

⁷ Todo texto, incluso los llamados originales, son lo que podríamos llamar un ya-texto cuando se escriben.

⁸ Hierofante: «Sacerdote que, en algunos templos griegos, dirigía la iniciación en los misterios» (María Moliner, Diccionario del uso del español).

⁶ Véase A. PAUL, *L'évangile de l'enfance selon saint Matthieu. Cerf, Paris 1968, 63-65.*

Isaías 9

TRADUCCION DEL TEXTO HEBREO

1. El pueblo que camina en las tinieblas ha visto una gran luz. Los habitantes de la tierra de sombra, una luz ha resplandecido sobre ellos.

2. Tú has multiplicado la alegría, has hecho estallar el gozo; se alegran ante ti, como es la alegría de la cosecha, como se alegran cuando se reparte el botín.

3. Pues el yugo que era su carga y el bastón que golpeaba su espalda, el bastón del que les oprimía, los has roto como el día de Madián.

4. Pues todo zapato que se lleva en el tumulto del combate y abrigo enrollado en sangre son entregados a las llamas, devorados por el fuego.

5. Pues un niño nos ha nacido, un hijo nos ha sido dado. El reino ha sido puesto sobre su espalda, y su nombre ha sido llamado: «Maravilloso consejero, Dios poderoso, Padre eterno, Príncipe de Paz».

6. Para extender el reino y por la paz que no tienen fin sobre el trono de David y sobre su realeza, para establecerlo y consolidarlo en el derecho y la justicia, desde ahora y para siempre. El celo de Yavé Sebaot hará esto.

7. El Señor ha enviado una palabra a Jacob, y ha caído en Israel.

8. Todo el pueblo sabrá, Efraín y los habitantes de Samaría, que dicen en su orgullo y en la soberbia de su corazón:

9. Los ladrillos han caído, pues construiremos en piedra tallada; los sicómoros han sido cortados, pondremos cedros en su lugar.

10. Yavé levanta a los enemigos de Rasin, contra él y sus enemigos los azuza.

11. Arán al este y los filisteos al oeste. Devorarán a Israel a dentelladas.

TRADUCCION DEL TEXTO DE LOS SETENTA

1. Pueblo que avanza en la tiniebla, **ved** una gran luz; habitantes en el país /y/ la tiniebla /**de muerte**/, una luz brillará sobre **vosotros**.

2. **La mayor parte del pueblo**, que harás volver en **tu** alegría, se alegrará también ante ti como los que se alegran en la cosecha y como los que se reparten el botín.

3. Pues será quitado el yugo que reposaba sobre ellos y el bastón que estaba sobre su nuca; pues /**el Señor**/ ha roto el bastón de los **exactores** como el día de Madián.

4. Pues **pagarán por todo vestido** adquirido **con asuticia** y por todo abrigo por **cambio de dinero**; y **desearán** ser quemados por el fuego.

5. Pues un niño nos ha nacido, y un hijo nos ha sido dado cuyo poder ha llegado sobre su espalda, y su nombre es llamado **ángel** del gran Consejo; **yo soy, en efecto, quien traerá la paz sobre los jefes** /Paz y salud para él/.

6. Grande es su poder y su paz no tiene límite sobre el trono de David y sobre su reino, para erigirlo y mantenerlo en la justicia y en el juicio, desde ahora y por tiempo eterno. El celo del **Señor** Sebaot hará esto.

7. El Señor ha enviado la **muerte** sobre Jacob y ha llegado a Israel.

8. Y todo el pueblo de Efraín lo sabrá y los habitantes de Samaría, que dicen en su orgullo y en su corazón altivo:

9. Los ladrillos han caído, pero /**vayamos**/ **cortemos** piedras y **tallemos** moreras y cedros y **construyámonos** /una torre/.

10. Y **Díos golpeará a los que se levantan contra la montaña de Sión, contra ellos, y sus enemigos dispersará**.

11. **Siria** al oriente y los **griegos** al occidente devorarán a Israel a dentelladas.

Nos contentaremos únicamente con señalar los elementos más importantes del análisis de las diferencias entre el texto que acabamos de presentar de la traducción de Los Setenta y el texto hebreo correspondiente; nos servirán para darnos cuenta de la importancia del problema.

1. Versículo 4. «Con astucia» es la traducción de «en el tumulto del combate». El traductor leyó seguramente *berêsha*, y no *barasash*, debido a una inversión de las consonantes o metátesis.

«Por cambio de dinero» (*méta katallagès*), ocupa el lugar de «en sangre» (*bedamîm*). Probablemente, el traductor utilizó uno de los sentidos que el hebreo tardío y arameizado daba al término *dâm* («sangre»), que, en plural (*dâmim*), significaba igualmente «dinero», «compensación», «precio de cambio». «Desearán», traduce el verbo «ser» con la idea de movimiento (literalmente: «están por»). Esto tiene su origen probablemente en una confusión posible entre dos formas verbales muy parecidas en hebreo: *hâyah*, «ser» y *hâwâh*, «deseo» o «amar».

De hecho, los desplazamientos de sentido son mucho más profundos que lo que estas primeras observaciones de tipo terminológico insinúan: antes de ser filológicos, son más bien sociológicos y políticos. En efecto, ya en el versículo 3, y en todo el versículo 4, constatamos la transformación de una serie de enunciados cuyo telón de fondo histórico y vocabulario son militares y corresponden a una situación concreta del estado de Israel y de la Palestina del tiempo de Isaías, utilizando unas fórmulas cuyo contexto y vocabulario reflejan por el contrario conflictos sociales de efectos jurídicos desafortunados, en el politeuma desnacionalizado y desmilitarizado de Alejandría (e incluso en el resto de la diáspora). El «bastón» de los «exactores»

(acreedores violentos) reemplaza en el versículo 3 al «bastón» del opresor armado del texto hebreo. Y por ello, en la lógica generadora de este proceso, interviene necesariamente el verbo «pagarán» que no tiene ningún equivalente en el original hebreo.

2. Versículo 5. Entre muchos elementos significativos que habría que señalar, bástenos mencionar la fórmula helenística de saludo real: «Paz y salud para él». La encontramos igualmente en Eclesiástico 1, 18. El traductor la ha introducido como para expresar mejor, y en cierto modo, actualizar, «repolitizar», haciéndola más «real», siguiendo para ello el rito griego contemporáneo, el tono mesiánico del texto.

3. Versículo 7. «Muerte» ocupa el lugar de «palabra». La base consonántica hebrea, *dbar*, puede ciertamente leerse *dâbar*, «palabra», o *dêbêr*, «peste». Prevaleció la segunda lectura; estaba más adaptada al contexto global de la versión griega de Isaías 9.

4. Versículo 9. Señalemos únicamente la inserción en el texto griego de la mención explícita del relato de la torre de Babel. Las palabras «vayamos, construyámonos una torre», se encuentran literalmente en Génesis 11, 4 (traducción de Los Setenta).

5. Versículo 11. «Siria» ocupa el lugar de «Arán». En esta época —por ejemplo en Polibio, siglo II antes de Cristo—, «Siria» era el nombre corriente del reino de los seléucidas. En ningún otro lugar se traduce, como aquí, filisteos por «griegos». El texto de Los Setenta refleja, pues, la situación de Palestina en los tiempos helenísticos. Da la impresión de que el traductor actualizó espontáneamente el texto bíblico, evocando la hostilidad de las ciudades griegas de la costa occidental respecto a los judíos de Palestina. ¡Qué lejos estamos de la época de Isaías!

mismas palabras y los mismos giros, como si actúasen bajo el influjo de un apuntador invisible. Y sin embargo, todos sabemos que todas las lenguas —y la griega de manera especial— son de una gran riqueza por lo que toca al vocabulario, y que la misma idea puede ser expresada de muchas maneras, cambiando los términos o empleando sinónimos y buscando la palabra apropiada para cada caso. Pero, según se cuenta, esto no sucedió con nuestro código de leyes, sino que el término caldeo propio fue expresado exactamente por el término griego correspondiente, en perfecta adecuación a la cosa significada. En efecto, a mi entender, así como en geometría o en dialéctica, los significados no soportan la mezcla de las expresiones, que permanecen invariables una vez establecidos, así, según parece, los traductores descubrieron las expresiones adaptadas a las realidades que debían traducir, que de hecho eran las únicas o en todo caso las que mejor podían expresar con una claridad perfecta las cosas significadas. Esta es la prueba más evidente; siempre que caldeos que saben griego o griegos que saben caldeo tienen ante sí, simultáneamente, las dos versiones, la caldea y su traducción, las contemplan con admiración y respeto como si se tratara de dos hermanas, o mejor aún, como una sola y única obra, tanto por lo que toca al fondo como a la forma, y **llaman a los autores, no traductores, sino hierofantes y profetas**, a quienes se concedió, debido a la pureza de su inteligencia, caminar **al igual que el espíritu más puro de todos, Moisés**. Esta es la razón por la que, hasta en nuestros días, se celebra todos los años una fiesta y un panegírico en la isla de Faros; y para asistir a ella, muchos, no solamente judíos, sino toda clase de personas, hacen la travesía, tanto para venerar el lugar en el que esta traducción proyectó su luz primera, cuanto para dar gracias a Dios por **este antiguo beneficio que renace constantemente**» (Vita Mosis, II, 37-41).⁹

⁹ Sacado del relato de Filón sobre la traducción de la biblia por Los Setenta. Es digno de mención el hecho de que este relato se encuentre en la Vida de Moisés (§ 25-44).

Este texto de Filón contiene una auténtica teoría de la traducción. Se afirman con toda claridad las dos facetas necesarias y complementarias de la traducción: por un lado, la fidelidad, por otro la originalidad del acto literario. Se demuestra ampliamente la exactitud del texto griego respecto al texto hebreo (o «caldeo»), subrayándolo de manera machacona («como una sola y única obra, tanto por lo que toca al fondo como a la forma»). Pero, por otro lado, se llama a los traductores «hierofantes» y «profetas»; más aún, se los describe como gentes dotadas de la **enthousia** (**enthousiôntes**), cualidad y capacidad que hacen que un hombre, cuando escribe, se convierta en un autor «inspirado (o mejor: «poseído») por Dios». En este punto, Filón es heredero del vocabulario de Platón, así como de sus ideas por lo que toca a la «posesión» (**katokôchè**) de los poetas, de los artistas e incluso de los hombres políticos, individuos todos ellos «llenos de la divinidad» (**enthousiazontes**).¹⁰ En el hecho traductor, esta **enthousia** es el principio de una determinación con dos vertientes: la de la exactitud y la de la novedad. Esto quiere decir que traducir fielmente implica enunciar y designar algo nuevo —«este antiguo beneficio que renace constantemente»— al ser fiel a la inspiración original, necesariamente divina; y viceversa, al enunciar y designar algo nuevo se es igualmente fiel a la inspiración original —«caminar al igual que el espíritu más puro de todos, Moisés». Todas estas consideraciones sobre la traducción están basadas a su vez en una auténtica teoría de la tradición. Ahora bien, la tradición no es tal más que al enunciar una «verdad» esencialmente **paradójica**. Filón afirma todo esto con claridad; su doctrina tendrá una influencia muy importante en la elaboración ulterior del pensamiento de los padres de la iglesia. Una vez más, constatamos que traducir es realmente «escribir»; por ello, la teoría de Filón sobre la traducción no es más que una teoría de la escritura.

¹⁰ Véase A. PAUL, a. Inspiration biblique, en *Encyclopaedia Universalis*, VIII, 1058-1060.

La Carta de Aristeas

Además del trabajo «apologético» de Filón respecto a la versión de Los Setenta, es necesario conocer otra obra del mismo tipo, pero más antigua que la de Filón, ya que debe situarse hacia el final del siglo II antes de Cristo. Es un largo tratado conocido como la **Carta de Aristeas**.¹¹

Se trata de un producto de la propaganda del judaísmo alejandrino, que se supone fue redactado por un oficial de alta graduación del rey Ptolomeo Filadelfo (285-247 antes de Cristo). En realidad, es bastante más reciente, ya que no pudo salir a la luz antes del final del siglo II antes de Cristo. Al margen de su amplitud, debemos considerar esta **carta** como una obra importante. Es una muestra excelente del estado de ánimo del judaísmo de Alejandría, de sus tendencias literarias, de sus pretensiones sociales y de sus preocupaciones doctrinales. La tradición directa de la carta es rica; actualmente se conocen más de 20 manuscritos. La tradición indirecta no lo es menos: una citación comentada de Josefo (**Antigüedades judías**, XII, 12-128) y una excelente recensión en Eusebio de Cesarea (**Preparación evangélica**, VIII y IX).

Por primera vez en la historia de la literatura conocida, encontramos en esta obra, con todo lujo de detalles y comentarios, la leyenda según la cual la ley judía fue traducida al griego en Alejandría por 72 ancianos enviados de Jerusalén. La **Carta de Aristeas** representa una pieza apologética de categoría; proclama y demuestra la legitimidad judía y las cualidades tradicionales de la traducción de Los Setenta y del grupo que la utilizaba, el **politeuma** de Alejandría. Para ello, se reconoce el poder político de Ptolomeo; y se consigue así subrayar mejor la sumisión del rey al Dios de Israel y a su ley. En efecto, se dice que Ptolomeo, a instancias del bibliotecario real que quería tener en la biblioteca de Alejandría, traducidos al

griego, los libros de los judíos, escribió al sumo sacerdote de Jerusalén, Eleazar, exponiéndole el proyecto. Ahora bien, si, según la **Carta de Aristeas**, la iniciativa de la traducción de Los Setenta venía de la más alta autoridad política de Alejandría, a la que accedió ampliamente la más alta autoridad religiosa de Jerusalén, Eleazar, la jurisdicción suprema venía de la ley. En efecto, a la llegada de los rollos traídos de Jerusalén, el rey se prosternó ante ellos siete veces. Todos estos relatos son legendarios. Forman parte sin embargo de un conjunto socio-cultural original —de tipo apologético— en el que se articulan de manera admirable, como sus dos aspectos necesarios, el plano político y el religioso.

— El plano político se amplía al ámbito cultural; en efecto, la biblioteca real de Alejandría juega aquí el papel de base social y técnica. Hay que decir que una tercera parte de la obra está consagrada a describir la recepción de los traductores como invitados a la mesa del rey: se trata evidentemente de un episodio del género de los «deipnosofistas» (banquete filosófico puesto de moda por Platón). Se nos dice que la conversación duró 7 días, alternando las preguntas del rey y las respuestas de los traductores.

— El plano religioso adquiere toda su fuerza debido al reconocimiento de la legitimidad y de la autoridad del sumo sacerdote de Jerusalén por parte de la autoridad real. Eleazar envió a los traductores, 6 por cada tribu, a Alejandría. Por otro lado, el templo ocupa un lugar importante, ya que en la carta se describen todas sus estructuras y utensilios, así como su funcionamiento.

En la **Carta de Aristeas** es donde, por vez primera, que nosotros sepamos, se llama al conjunto de la ley judía «La biblia» (**hè Biblos**; § 316). De esta manera, los judíos de Alejandría se constituían como grupo tradicional, ya que en adelante serán un grupo «bíblico», en un país extranjero —y para colmo en la tierra «pagana» de Egipto, antiguo país de servidumbre de los hebreos— utilizando la lengua y muchas otras costumbres de los gentiles. En la **Carta de Aristeas** se plantean ampliamente y se resuelven en profundi-

¹¹ El texto y la traducción francesa se encuentran en la colección «*Sources Chrétiennes*», editados por A. PELLE-TIER, *Lettre d'Aristée à Philocrate*. Cerf, Paris 1962.

La ley venerada por los paganos

1. Carta de Aristeeas, §§ 172-177: «Acto seguido, Eleazar ofreció un sacrificio, escogió a los hombres e hizo que preparasen innumerables regalos para el rey y nos envió con una escolta numerosa. Nada más llegar a Alejandría, se anunció al rey nuestra llegada. Llevados a la corte, Andrés y yo presentamos al rey nuestros respetos entregándole la carta de Eleazar. Como el rey daba mucha importancia a la audiencia que iba a conceder a los personajes que se le enviaban, ordenó que salieran todos los otros personajes oficiales, e hizo entrar a los enviados. Todos se sorprendieron —ya que generalmente hacen falta 5 días para poder conseguir una audiencia con el rey; los embajadores de los reyes o estados importantes se ven contentos si consiguen una audiencia a los 30 días—, pero el rey pensaba que los que acababan de llegar merecían más honor, sin olvidar, claro está, la gran dignidad del que les había enviado. Así, después de haber hecho salir a todas las personas cuya presencia era superflua, esperó paseando en el jardín para saludarlos cuando llegasen. Cuando por fin llegaron con sus regalos y sus pieles preciosas sobre las que estaba escrita la ley en oro y en caracteres judíos, admirable trabajo de pergamino con los bordes perfectamente disimulados, desde el momento, pues, en que el rey vio a aquellos hombres, les abrumaba a preguntas sobre estos libros. Cuando sacaron los rollos de sus estuches y desenrollaron los pergaminos, el rey hizo una larga pausa, se prosternó (*proskynésas*) unas 7 veces y dijo: «Gracias, amigos míos; todavía más a quien os envía, y, por encima de todos, gracias al Dios cuyos oráculos tenéis en vuestras manos».

2. Flavio Josefo, Antigüedades judías, XI, 329-333: «Cuando se enteró de que el rey no estaba lejos de la ciudad (el sumo sacerdote), salió con sus sacerdotes y con la muchedumbre de los habitantes y avanzó al encuentro de Alejandro, en una procesión digna de sus funciones sagradas y como la que en ningún otro pueblo podía encontrarse. Caminó hasta el lugar llamado Safa; esta palabra, traducida al griego, significa «observatorio»; en efecto, desde allí puede verse la ciudad de Jerusalén y el templo. Los fenicios y los caldeos que acompañaban al rey contaban con que el rey se encolerizase contra los judíos, saquease la ciudad y ejecutase cruelmente al sumo sacerdote; pero las cosas sucedieron de manera muy distinta. En efecto, en cuanto Alejandro vio la muchedumbre de vestidos blancos, encabezada por los sacerdotes vestidos de su túnica de lino, al sumo sacerdote con su traje color jacinto y tejido de oro, y en su cabeza la tiara con la placa de oro sobre la que está grabado el nombre de Dios, se adelantó solo, se prosternó (*proskynésé*) ante este nombre y saludó antes que los demás al sumo sacerdote. Entonces, todos los judíos, como un hombre, saludaron a Alejandro a voz en grito y le rodearon (...) Parmenio, acercándose privadamente a Alejandro, le preguntó por qué, mientras que todos se inclinaban ante él, se inclinaba ahora ante el sumo sacerdote de los judíos. Alejandro respondió: «No es ante él ante quien me he prosternado (*prosekynèsa*), sino ante el Dios ante quien tiene el honor de ser sumo sacerdote».

dad los problemas fundamentales relativos a la situación irreversible de los judíos fuera de Palestina —la «tierra prometida»—. Así, la traducción de las escrituras no constituía ya una profanación, y no suponía entregar la Torah a los paganos (es interesante comparar esta actitud con el refrán rabínico que dice: «¡Maldito el hombre que enseña a su hijo la filosofía griega!»); por el contrario, sobre esta base material y

cultural (los «libros santos» ocupaban un puesto en la biblioteca real de Alejandría), la traducción de las escrituras permitía que las particularidades religiosas de los judíos fueran oficialmente reconocidas por el poder político, único al que se reconocía como legítimo por el grupo socio-religioso constituido por el **politeuma**, convertido ya en grupo «bíblico». En este enunciado de las condiciones políticas de la auto-

mía religiosa de un grupo «bíblico», ¿no se encuentra, en cierto modo, el modelo de un auténtico pensamiento eclesiológico?

La **Carta de Aristeas** influyó no poco en la constitución del primer mensaje cristiano, ya en la época de la redacción de los evangelios. Tanto por su presentación literaria —en forma de carta con destinatario ficticio y el anuncio de otro escrito—, como por su vocabulario y por algunas de sus características

—por ejemplo, la importancia dada al templo de Jerusalén—, el parentesco de esta obra con la de Lucas (tercer evangelio y Hechos de los Apóstoles) es francamente sorprendente. Más aún, hasta que Jerónimo comenzó a ironizar a sus anchas sobre la leyenda de los 72 traductores, los padres de la iglesia, y no precisamente los de menos importancia, como Ireneo y Agustín, tenían un profundo respeto y una gran admiración por ella.

La significación real del hecho de los Setenta

1. Los problemas planteados por el estudio de Los Setenta son muy parecidos a los que el estudio de los tǎrgumes nos había planteado. Existe, sin embargo, una diferencia de talla: los tǎrgumes fueron siempre un bien religioso y cultural dentro del judaísmo (donde, por lo menos a partir de cierta época, se les reconoció valor de literatura bíblica); por el contrario, Los Setenta deben su suerte y celebridad (así como las obras de Josefo, Filón, la Carta de Aristeas y la inmensa colección de los Apocalipsis) a su adopción como biblia por el cristianismo. Por ello, con más derecho que a los tǎrgumes y en sentido más explícito y formal podemos darle el título de «intertestamento». En efecto, Los Setenta representan la Torah de los judíos, en su movimiento de desplazamiento hacia la biblia cristiana,¹² dicho de otra manera, hacia una iglesia que va a ocupar el puesto de la sinagoga, no ya como exiliada entre los paganos, sino institucional y culturalmente instalada «en otra parte», en el universo entero. En cierto modo, y desde este punto de vista, Los Setenta son el exponente, en la escritura y en su proceso histórico, de la biblia cristiana y del cristianismo «antes de la iglesia».

2. Pero debemos ir más lejos en la comparación de los problemas planteados por los tǎrgumes y por

Los Setenta. Filón de Alejandría por parte judía, los padres de la iglesia por parte cristiana, afirmaban que la biblia griega de Los Setenta era una escritura inspirada. Este hecho entraña un valor teórico de gran importancia. En efecto, decir que una «traducción» está «inspirada por Dios» es reconocerla como producción original, como una escritura diferente y que surge en otro nivel, en distinto lugar, y no como la transposición o el doble de una primera escritura, llamada primitiva. Al hablar de los tǎrgumes, nos preguntamos si «traducir» no era sencillamente el otro nombre de «escribir»; Los Setenta exigen que se responda claramente que sí. Pero otra pregunta se plantea inmediatamente: «escribir», ¿no será el otro nombre de «vivir»?

3. Todo esto exige que Los Setenta sean considerados como una literatura original y que sea estudiada en cuanto tal. Más aún, se trata de una literatura viva, cuyo destino estuvo unido al judaísmo en sus diversas aventuras y al cristianismo en sus orígenes y en sus primeros balbuceos. Por ello, a través de la comprensión histórica de la biblia griega, se pondrán algunos jalones de la historia de las relaciones entre estas dos confesiones; y lo mismo se puede decir del estudio de la biblia en otras lenguas, llamadas antiguas, a las que sirvió de punto de partida. Una vez más, se manifiesta y se confirma el valor de **intertestamento** de Los Setenta.

¹² *Desplazamiento a base de ejes múltiples: literarios, lingüísticos, geográficos, históricos y sociales.*

LA FORMACION DE LA ESTRUCTURA BIBLICA: LOS LIBROS DE APOCALIPSIS

Entre el siglo II antes de Cristo y el final del I de la era cristiana, el judaísmo produjo una inmensa literatura de la que forma parte la mayoría de la producción contemporánea, judía y cristiana, que se ha conservado y a la que se denomina «apocalíptica». Es la época en la que, sobre todo en Palestina, el **libro** aparece con una función social determinada. La práctica literaria adquirió una significación inédita para los judíos políticamente sin consistencia y en busca de

criterios históricos pertinentes. Es al mismo tiempo el campo en el que, culturalmente, el cristianismo iba a elaborar y darle la forma de un pensamiento original a un modelo que tenía ya a su disposición: en efecto, la estructura específica a la que la biblia cristiana iba a dar una forma sorprendentemente significativa se modeló precisamente y de manera particular en el vigoroso y fecundo movimiento apocalíptico judío.

I. LOS “CIELOS CERRADOS” Y EL NACIMIENTO DEL LIBRO

El verbo **apocalypstein** significa «descubrir» o «revelar». El sustantivo **apokalypsis** («apocalipsis») se traduce por «revelación»; es la primera palabra del libro que lleva su nombre y que la tradición cristiana atribuyó al apóstol Juan, el **Apocalipsis** (de este término viene la apelación genérica de «apocalipsis»). La biblia griega de Los Setenta utiliza **apokalypstein**

para traducir los verbos hebreos **gālāh** y **hâsaph** cuya significación es «descubrir» (Ex 20, 26) o «revelar» (1 Sam 2, 27). Daniel introdujo este mismo verbo con el sentido preciso de «revelar secretos» [Dan 2, 29]; Pablo lo emplea igualmente en sus epístolas de manera idéntica (por ejemplo Gál 2, 2).

«Apocalipsis» ha dado «apocalíptica». Con este

término se designa, en el judaísmo tardío y en el cristianismo naciente —dicho de otra forma durante el periodo de dos o tres siglos (de 150 antes de Cristo a 100 después de Cristo poco más o menos) en el que fue germinando y naciendo la biblia cristiana— un tipo de literatura importante y original. Se trata de un movimiento cultural amplio y vigoroso, auténticamente judío por su medio social y su inspiración, pero muy particular en algunos puntos. Además, en esta literatura funciona una auténtica ciencia de la historia. Gracias a este conjunto de cualidades, pudo desarrollarse en la posteridad literaria que constituye para ella los primeros escritos cristianos (evangelios, Hechos de los apóstoles, etc.), e incluso que se salvase de la desaparición total: en efecto, en sus primeros siglos de existencia, el cristianismo la adoptó y reconoció como propia (como lo hizo con Los Setenta).

Se ha dicho que la apocalíptica era la hija de la profecía y que sin embargo era diferente de ella.¹ Una afirmación de este tipo debe ser controlada y precisada.

En los libros proféticos del Antiguo Testamento se encuentran ya auténticos trozos de apocalíptica: Ez 38-39, Zac 9-14, Is 24-28 y 34-35, etc.; todo esto constituye el germen que se irá desarrollando poco a poco y que se manifestará en el libro de **Daniel** en el siglo II antes de Cristo, siendo el primero y sin duda el libro más importante de la apocalíptica judía. Flavio Josefo escribió a propósito de Daniel: «Durante todo el tiempo de su vida gozó de la estima de los reyes y del pueblo; una vez muerto, tiene fama eterna; en efecto, todos los libros que compuso y que nos dejó se leen constantemente entre nosotros, incluso ahora, y en su lectura llegamos a la conclusión de que Daniel conversaba con Dios. En efecto, no se contentaba con anunciar los acontecimientos futuros, como los otros profetas, sino que precisaba incluso la época en la que deberían produ-

cirse...» (**Antigüedades judías**, X, 266-267). En este texto se considera a Daniel como profeta y como algo más que profeta. Se nos dice, en efecto, que en la escritura y en los libros dejó una herencia particular que, al leerlos, las generaciones futuras transformarán en posteridad viviente; únicamente de esta última, surgirá el sentido nuevo, el único que pueda imputarse pertinentemente al texto de Daniel.² Con la apocalíptica —y ahí es donde se sitúa la gran diferencia— se realizaba el paso del profeta que habla al profeta que escribe, de la era del oráculo a la era del libro (de este proceso es precisamente de donde surgirá en el judaísmo la teoría de la inspiración de la escritura, en la que el cristianismo se inspirará ampliamente). El apocalíptico es un profeta, no en cuanto que pronuncia oráculos, sino en cuanto que expresa en un libro, o en varios, sus visiones y los secretos que éstas le revelan sobre los orígenes del mundo y sobre su final. El Apocalipsis atribuido a Juan, obra canónica que cierra el canon de la biblia cristiana, está destinado precisamente al «**lector** de... estas palabras proféticas» (1, 3); en su última página, se designa a sí mismo como «un **libro** profético» cuyas «palabras» habrá que guardar (22, 7).

Según lo que se enseñaba y creía comúnmente entre los judíos de los últimos siglos antes de Cristo, los cielos «se habían cerrado» y el Espíritu Santo no se había apoderado de nadie (jefe o profeta) en Israel desde la desaparición de los últimos profetas Ageo, Zacarías y Malaquías. La profecía había cesado y, desde entonces, el grupo judío estaba enfermo precisamente en la raíz de sus pretensiones a la vida: **sin espíritu santo, la historia no es posible para él**; teóricamente, Israel no existía. En este marco de ideas, y enfrentado a las desgracias nacionales que ocurrieron a la muerte de Judas, el autor del primer libro de los **Macabeos** se expresa de la siguiente manera: «Se produjo entonces en Israel una

¹ Véase el libro clásico de H. H. ROWLEY, *The Relevance of Apocalyptic*. London ²1963.

² Véase A. PAUL, *Le concept de «prophétie biblique»*: Flavius Josèphe et Daniel: *RSR* (1975) 367-384.

opresión como jamás se había producido otra semejante desde el día en que no hubo ya profetas» (9, 27). Se afirmaba corrientemente que los cielos volverían a abrirse cuando viniese el mesías, para que el profeta de los «tiempos nuevos» pudiera recibir el espíritu. Se identificaba a veces a este profeta con Moisés, refiriéndose a la frase del **Deuteronomio**: «Yavé tu Dios te suscitará... un profeta como yo» (Dt 18, 18); se le representaba generalmente a imagen de Elías. Ahora bien, a partir del siglo II antes de Cristo poco más o menos, ciertos grupos judíos, entre los que la producción de obras apocalípticas ocupó un lugar importante, se dedicaron a salvaguardar, a pesar del «cierre de los cielos» y de la situación de desastre nacional que llevaba consigo, los signos que permitían mantener una historia de Israel real: lo hicieron gracias al libro y a la doctrina de la inspiración «bíblica». En efecto, en este período y en este contexto, el libro jugó un papel decisivo: se estructuró y manifestó en cuanto «biblia». Un apocalipsis es un escrito unificado. Es una «biblia», tanto en el sentido etimológico del término, ya que se trata realmente de un «libro» (**biblos** o **biblion** en griego), como en el sentido tradicional, ya que está estructurado de la misma forma: todas las obras apocalípticas se organizan en función de dos polos, unidos uno a otro: por un lado (A), la evocación sistemática de los orígenes del mundo y de la humanidad, y por otro (B), la revelación de los «secretos» sobre el fin del mundo. Este es el modelo sobre el que está construido el mayor de los apocalipsis o el mayor de los libros, es decir la biblia cristiana: en efecto, comienza con el Génesis (A) y se termina con el Apocalipsis (B).³ Lo mismo sucede con el apocalipsis o biblia reducida, el evangelio de Mateo: en efecto, comienza con las palabras «Biblos génesêôs» («Libro del origen»), seguidas de la «genealogía» o generación de Jesús en Israel (A), y se termina con las palabras siguientes (B): «Estoy con vosotros hasta el fin del mundo», palabras que constituyen, después de la resurrección de Jesús, la apertura de un mundo inédito de infinitas dimensiones.

La apocalíptica nació y se desarrolló como producción «bíblica» —como florecimiento de biblias— paralelamente a la experiencia de Israel: la pérdida irreversible de su vocación nacional. Para los judíos de Palestina, los criterios de la existencia y las bases de la esperanza estaban secularmente unidos a pretensiones políticas. Ahora bien, los grandes momentos de la apocalíptica son aquellos en los que los judíos se percataron, más o menos conscientemente, de que les quitaban para siempre sus pretensiones políticas.

Podemos distinguir (por lo menos esquemáticamente, ya que las cosas son en realidad más complejas) tres fases en la historia del apocalipsis.

1. El primer período comienza con la revuelta de los macabeos contra la helenización de Palestina impuesta a la fuerza por el rey de Siria, Antíoco Epifanes (167 antes de Cristo). En esta época aparecen los primeros apocalipsis de importancia, sobre todo **Daniel**.

2. Los comienzos de la dominación romana son igualmente una época propicia para el nacimiento de este tipo de literatura; es evidente que la toma de Jerusalén por Pompeyo el año 63 antes de Cristo marcó profundamente la conciencia judía.

3. Las rebeliones de los judíos contra el ocupante romano en los siglos I y II después de Cristo constituyen el marco de la tercera época de producción apocalíptica. Tanto la destrucción del templo como el aplastamiento definitivo de la fuerza militar judía, marcaron profundamente la producción apocalíptica. Ahora bien, no debemos simplificar demasiado las cosas y considerar que esta producción literaria no es sino una serie de ideas en efervescencia, debidas únicamente al contexto de fracaso, de turbulencias y de resistencias o el paliativo y consuelo «carismático» de una situación social y política desesperada. La apocalíptica constituye sobre todo un

³ Por ello, es inadecuado y anacrónico, desde el punto de vista de su constitución, el dividir demasiado arbitrariamente en Antiguo y Nuevo Testamento la biblia cristiana.

fenómeno literario, en el sentido fuerte del término: la sociedad judía como tal (y no solamente la nación o el estado de Israel) intentaba manifestar, esta vez sin armas, que su existencia histórica real no había muerto; dicho de otra manera, en la escritura y en el libro, Israel se afirmaba, frente al porvenir y en la historia, como un cuerpo vivo. A pesar del «cierre de los cielos», **aún era posible la historia: gracias al agente necesario constituido por el autor inspirado, el Espíritu Santo intervenía en ella como su principio y garantía.** Esto quiere decir que en la apocalíptica se encuentra ya en germen un aspecto del pensamiento cristiano: la teoría de la historia y de la vida animadas por el Espíritu Santo. Una vez más (como en el caso de Los Setenta, por ejemplo) nos encontramos, en cierto modo, con la biblia cristiana y el cristianismo «antes de la iglesia». Por ello, la apocalíptica tiene igualmente un gran valor de «intertestamento».

Al hablar de la traducción de Los Setenta, nos preguntábamos: «escribir» ¿no será otro de los nombres de «vivir»? La apocalíptica nos obliga a responder afirmativamente. Conviene no olvidar, además, que el concepto de resurrección que, en el cristianismo, adquirió la importancia literaria y dogmática que todos sabemos, nació precisamente en el humus apocalíptico judío y cristiano.

La apocalíptica: ciencia de la historia

La apocalíptica se constituye como ciencia de la historia en cuanto que es una práctica significativa de la escritura y una producción «bíblica» original (en el sentido que acabamos de dar a este término). Para la apocalíptica, la historia no es únicamente una serie de acontecimientos, sino una totalidad, un proceso unificado que comienza con Adán o con los Imperios mundiales nacidos del caos primordial y que encuentra su fin en un acto decisivo que restablece al mundo en sus comienzos. Nos encontramos en presencia de una cierta concepción mítica del tiempo:⁴ el comienzo y el fin se unen, confundiéndose en un lugar teórico (mítico) en el que todo comienza,

mientras todo acaba. Esta es la base de la célebre oposición de los apocalipsis, tanto judíos como cristianos, entre «este mundo» (**ho aiôn outos**) y «el mundo futuro» (**ho aiôn mellôn**). No se trata de reemplazar el primero por el segundo, sino del acto que, en la historia cósmica, puede designar al mundo como vivo, porque, efectivamente, nace de nuevo. Partiendo de la muerte del mundo («este mundo») como condición de la aparición de un mundo («el mundo futuro»), la teoría histórica del apocalipsis asegura la historicidad, y por tanto, la vida del mundo.

Pero, para llegar a esta teorización de la historia, los productores de apocalipsis echaron mano a todo un conjunto cultural de origen griego y sobre todo oriental. Por ello, se habla generalmente de «influencias extranjeras» a las que se da una importancia decisiva en la aparición y desarrollo de la literatura apocalíptica. Algunos han hablado incluso de un baño re-mitificador de la «escatología» israelita,⁵ del que habría nacido la apocalíptica. Esta es la raíz de la afirmación de S. B. FROST: «Lo que nosotros llamamos generalmente apocalíptica es el fruto de la fusión del mito y de la escatología. De hecho, podemos definir la apocalíptica, como la mitologización de la escatología».⁶ Es cierto que se encuentran bastantes huellas de concepciones babilónicas, persas y griegas en todas las obras apocalípticas (función e importancia de la angelología y de la demonología, que constituyen ciertamente una característica real-

⁴ Una presentación rápida del «mito» se encuentra en Para leer la biblia, 20.

⁵ La palabra «escatología» (que viene del griego *eschatos*, «cosas últimas») se refiere al «fin último» de la humanidad y del mundo; para los profetas, se realizará con la venida del reinado de Dios. Ahora bien, una de las características del mito es ser «a-histórico», por lo que se puede decir que el mensaje de Israel era «a-mítico». Ahora bien, el mito, al ser reintroducido en la profecía en cuanto libro, y no ya en cuanto oráculo —en la producción apocalíptica— adquiere una función eminentemente histórica: participa, en efecto, en la elaboración de una teoría «bíblica» de la historia.

⁶ S. B. FROST, *Old Testament Apocalyptic. Its Origins and Growth*. London 1952, 33.

mente oriental). No podemos olvidar que las conquistas de Alejandro Magno (+ 323 antes de Cristo) facilitaron grandemente la ósmosis cultural entre el oriente y el occidente, helenizando el oriente y orientalizando el occidente. La situación geográfica de la Palestina, situada entre ambos bloques, Egipto y el Mediterráneo por un lado y Siria con las tierras de oriente por otro, favorecía grandemente la influencia de todas estas corrientes en el mundo judío palestino. La muestra de literatura apocalíptica (**4 Libro de Esdras 14**), que citaremos más abajo, ilustrará suficientemente nuestra afirmación. De todas maneras, la tesis de J. B. FROST debe ser evaluada y comprendida teniendo en cuenta la función global de los elementos míticos integrados en la teoría apocalíptica de la historia; de hecho, todo lo que habíamos dicho precedentemente nos había puesto ya sobre la pista. En efecto, si se la considera desde otro punto de vista diferente, podríamos llegar a considerar la literatura apocalíptica como algo no tradicional e incluso marginal en el judaísmo; muchos ya lo han hecho y, a nuestro entender, erróneamente. En efecto, los libros apocalípticos son profundamente judíos; más aún, representan, en gran parte, la producción literaria propiamente dicha del judaísmo de los dos siglos antes de Cristo y del primero de la era cristiana. Por otra parte, algunos de ellos —Daniel

por ejemplo—⁷ entraron a formar parte rápidamente del canon de las escrituras, incluso entre los judíos. Sería por ello anacrónico establecer una diferencia excesivamente grande entre la apocalíptica y el rabinismo. Y si existe alguna diferencia, ésta nace cuando el cristianismo, que ya de entrada canalizó las tendencias, los métodos y los textos, en una palabra, la lengua apocalíptica, fue designado, por los maestros de la sinagoga, como religión disidente, al final del siglo I o principios del siglo II de la era cristiana.

El carácter judío de las obras apocalípticas aparece todavía más claro si examinamos su parentesco con la literatura sapiencial.⁸ Más aún, el movimiento apocalíptico no dejó de lado la Torah, fundamento del rabinismo. La **halakah** ocupa un lugar importante en los apocalipsis; lo mismo sucede con la **haggadah**. Por otro lado, el más rabinico de los cuatro evangelios canónicos, el de Mateo, es al mismo tiempo el más apocalíptico: es, incluso formalmente, un apocalipsis.

⁷ En el canon judío, Daniel figura entre los *hagiógrafos* y no entre los *profetas*.

⁸ Véase P. GRELOT, *L'Eschatologie de la Sagesse et les Apocalypses juives, en A la rencontre de Dieu. Mémoires Albert Gelin. Mappus, Paris 1961, 165-178.*

II. UNA TEORIA DE LA ESCRITURA: ¿"ESCRIBIR" O "VIVIR"?

Los autores de los libros de apocalipsis dieron nombres a sus obras. Pero estos nombres no eran los suyos, sino los de personajes famosos representativos de los orígenes y de las etapas vitales de la historia de la humanidad y de Israel; además, generalmente estos personajes eran a la vez los héroes del libro: es decir se presentan como los destinatarios de las revelaciones sobre los orígenes del mun-

do y sobre su fin. Señalemos algunos de estos nombres: Adán, Henoc, Noé Abrahán, los doce hijos de Jacob, Moisés, Elías, Baruq, Esdras (véase más abajo la presentación de los principales apocalipsis conocidos actualmente). Los primeros escritos cristianos estructurados como libros de apocalipsis continuaron utilizando este significativo procedimiento. Por ello, si queremos funcionar con honradez histó-

rica, deberíamos llamar al primer evangelio canónico, no **Evangelio de Mateo** (denominación que vino más tarde y en función de criterios externos a la producción propia del libro), sino «Libro del origen de Jesucristo» (según sus primeras palabras **Biblos génésôs lèsou Christou**); e igualmente el último libro de la biblia cristiana, el **Apocalipsis de Juan**, debería llamarse: «Revelación de Jesucristo» (ya que sus primeras palabras son **Apokalypsis lèsou Christou**). Este procedimiento se llama generalmente «pseudonimia».⁹ En efecto, es fruto de una teoría original de la historia y de la tradición, que se articula al mismo tiempo con su teoría original de la escritura. La obra de los antepasados fundadores renace de hecho con los libros de apocalipsis. La vida de la humanidad y del pueblo renace con ella. Este pueblo, cuyos ancestros aseguraron su existencia original o la recobraron más tarde, en una historia muchas veces disuasiva, se afirma de nuevo en esta producción literaria. Dicho de otra manera, los grandes agentes históricos de la humanidad y de Israel (Adán, Moisés, etc.) intervienen de nuevo en la historia gracias al proceso «bíblico», convergiendo, como grandes autores de la humanidad y de Israel. En esta situación, y desde este punto de vista, la socialidad de la escritura es esencial: es ahí donde el grupo «escriturario» y «bíblico» —facetas que constituirán en adelante su cualidad histórica primordial— se afirma como vivo, ya que nace en la historia; historia cuya continuidad se construye a través de los grandes momentos de rupturas y de iniciativas cruciales. Todo desplazamiento es a la vez causa y efecto de una ruptura vital. Los Setenta nacieron de una de ellas, que era a la vez

política y cultural; y lo mismo la obra de Flavio Josefo. Los apocalipsis aparecieron igualmente en momentos de ruptura, como ya señalamos en las páginas precedentes, ruptura perfectamente bien expresada en la fórmula de tipo mítico «los cielos cerrados». La biblia cristiana —y con ella el grupo bíblico que se constituirá en grupo-iglesia— se situó, en su nacimiento, en la encrucijada de todas las rupturas que el judaísmo estaba viviendo o había vivido recientemente.

Ahora bien, gracias al campo histórico de la producción literaria de los libros de apocalipsis, la continuidad de la historia se afirmaba de dos formas, por medio del uso de la pseudonimia: el «testamento» y el «arrebato» (aunque algunas veces se encuentran unidos).

1. El libro-testamento

Los apocalipsis adoptaron muchas veces la forma de un «testamento» o «discurso de despedida». Este género se encuentra en toda la historia literaria hebrea y judía. En el **Libro del Génesis** se puede leer el discurso de despedida de Jacob a sus hijos (47, 29-50, 14); es famoso igualmente el discurso de despedida de Moisés, que ocupa todo un libro, el **Deuteronomio**. Es en el judaísmo sin embargo donde encontramos, antes de su muerte y subida al cielo, a los grandes héroes de Israel que se dirigen a sus parientes o a su pueblo (el famoso c. 13 del evangelio de Marcos, típicamente apocalíptico, cumple igualmente este cometido). Gran número de los textos conocidos del corpus de los apocalipsis judíos están compuestos en forma de testamento (el testamento se convierte en libro). Más aún, algunos de ellos, y de los más importantes, han llegado hasta nosotros con la etiqueta de: «**Testamento(s) de ...**» (**Testamento de Abrahán, Testamento de los doce patriarcas**, etcétera; véase más adelante, p. 63).¹⁰

⁹ «Pseudónimo» quiere decir literalmente utilización de un «falso nombre». La historia literaria del judaísmo conoció más tarde nuevos brotes del procedimiento de la pseudonimia. En el siglo VI después de Cristo, por ejemplo, aparecieron una serie de especulaciones astronómicas atribuidas a o a héroes bíblicos (el Libro de Zorobabel, por ejemplo) o, cosa nueva, a grandes autoridades rabínicas. Véase A. PAUL, *Ecrits de Qumrán et sectes juives aux premiers siècles de l'islam. Recherches sur l'origine du Qaraïsme*. Letouzey et Ané, Paris 1969, 50.

¹⁰ Señalemos el *Testamento del Señor*, texto cristiano de inspiración joanea, de estructura marcadamente apocalíptica con acentos qumranianos y gnósticos.

Para conocer mejor esta producción apocalíptica, en cuanto teoría escrituraria de la historia y teoría histórica de la escritura, vamos a detenernos en uno solo de estos libros-testamento, el **Testamento de Moisés**, que presentamos en el recuadro siguiente, y que es contemporáneo de Jesús. En el recuadro presentamos el comienzo (c. I) y un amplio extracto de la parte final (c. X; la obra está compuesta de 12 capítulos).

Estas dos citas constituyen, a la vez, los límites, comienzo y fin, así como el verdadero resumen del libro apocalíptico llamado **Testamento de Moisés**. Todo lo dicho a lo largo de este capítulo hallará en ese texto su fundamento concreto y su adecuada explicación. En efecto, en él encontramos fácilmente la articulación del recuerdo sistemático (y cifrado) de los orígenes, con la revelación, no menos sistemática (e igualmente cifrada) del fin (c. X); es decir, la demostración del modelo bíblico tal y como lo hemos descrito. En este texto, el final es el término en el que se verá **un** mundo distinto («el mundo futuro») que nacerá de las ruinas **del** mundo («este mundo»). Ahí es precisamente, en esta revolución que llega a todos los momentos y espacios, donde Israel se manifestará vivo: «Entonces, Israel, dichoso tú» — Las condiciones sociales de la vida son solidarias de sus condiciones cósmicas.

Por otro lado, este texto refleja toda una serie de creencias más o menos populares sobre Moisés y que eran conocidas de todos en el judaísmo de la época. En efecto, para los judíos, Moisés era el único testador. Más aún, toda escritura y toda tradición (y, para el judaísmo alejandrino, toda traducción) debían serle atribuidas: era pues el único revelador. Moisés era igualmente el único profeta, fuente exclusiva de todos los demás que no habrían hecho sino transmitir o explicar sus escritos y palabras. Puestos en este plan, la afirmación de la pre-existencia estaba a la vuelta de la esquina; era como un postulado del contenido de las revelaciones que, al referirse al origen y al fin del mundo, desbordaban naturalmente el marco de la historia.¹¹

El hecho de la muerte de Moisés, padre de la Torah y del judaísmo, suponía, para el judío, una especie de ruptura radical de la historia. Ahora bien, esta ruptura surgía precisamente en el momento en que Israel percibía los efectos de otra ruptura: la pérdida de las bases nacionales y del contorno político de su credo. Aquí es donde precisamente se expresaba la muerte de Moisés en forma de ruptura, llena de sentido: constituía la apertura de la vocación del «profeta total»¹² a las dimensiones del mundo; del mundo comprendido en sus orígenes y «visto» en un porvenir cuyo espacio sería liberado únicamente por la muerte. Y de esta manera, constituía igualmente la apertura de Israel a esas mismas dimensiones y a ese mismo espacio que, por su parte, sólo alcanzaría con su muerte.

En el proceso original de la producción apocalíptica, la muerte de Moisés engendraba una teoría «bíblica» de la sucesión; era su manera de ser histórica hic et nunc. En efecto, Moisés vivía por el libro, ya que su biblia, que en adelante había que leer, le proporcionaba, por la lectura, la posteridad vital que

¹¹ *Filón de Alejandría, utilizando en parte una terminología heredada de Platón, describe la calidad profética excepcional de Moisés de la siguiente manera:*

«¿Hablamos de Moisés? ¿No es celebrado en todos los lugares como profeta? Esto es lo que se dice: «Si llega a vosotros un profeta del Señor, me dará a conocer a él por medio de sueños, pero a Moisés me dará a conocer en visión y no en enigmas» (Núm 12, 6-8). Y en otro lugar: «No ha aparecido todavía otro profeta como Moisés, que vio al Señor cara a cara» (Dt 34, 10). La escritura describe admirablemente al hombre inspirado por Dios (enthousiôn), cuando dice: «Al ponerse el sol, un éxtasis se apoderó de él» (Gén 15, 12), utilizando el sol como símbolo de nuestro intelecto; lo que para nosotros es el intelecto, es el sol para el mundo; uno y otro son portadores de luz; el uno envía a todas las cosas sus rayos, que los sentidos pueden percibir; el otro nos aporta, a nosotros mismos, las luces inteligibles de la comprensión». (Quis rerum divinarum Heres, LIII, 262-263).

¹² *Por lo que se refiere a esta fórmula atribuida a Moisés, véase A. PAUL, L'impertinence biblique. De la signification historique d'un christianisme contemporain. Desclée, Paris 1974, 61 s.*

Testamento de Moisés

C. I): «(Testamento de Moisés. Lo que ordenó en el año 120 de su vida), que es el año 2500 de la creación del mundo, aunque, según los que están en oriente, el año..., y el 400 desde la salida de Fenicia, cuando el pueblo, después de la salida organizada por Moisés, llegó hasta Ammán del otro lado del Jordán, según la profecía que hizo Moisés en el Deuteronomio. Este llamó junto a sí a Josué, hijo de Navé, hombre del agrado del Señor, para que fuera su sucesor en lo que toca al pueblo y a la tienda del testimonio, con todos sus objetos sagrados, y para que conduzca al pueblo a la tierra dada a sus padres, para que les sea dada según la alianza y según el juramento que hizo en la tienda de dársela por medio de Josué. Y habló a Josué de la siguiente manera:» (Sé fuerte) y valiente para cumplir celosamente todo lo que ha sido ordenado y hacer las cosas de manera que todo esté conforme a lo que dice el Señor del mundo. En efecto, él creó el mundo para su pueblo, pero no quiso revelar el fin de la creación desde el comienzo del mundo, para que en aquel momento las naciones sean condenadas y se ataquen de mala manera entre ellas con todo tipo de disputas. Para ello me imaginó y me inventó a mí que desde el principio del mundo fui preparado para ser el mediador de su alianza. Ahora, pues, te revelo que el tiempo de los años de mi vida se ha cumplido y que voy a encontrar a mis padres en su sueño, en presencia de todo el pueblo. Pero (tú) recibe este escrito para que te ocupes de proteger los libros que te voy a confiar: los pondrás en orden, los ungrás y los colocarás en jarras de arcilla en un lugar que está preparado desde el principio de la creación del mundo, para que su nombre sea invocado hasta el día del arrepentimiento, y, por ello, el Señor se ocupará de ellos en el momento de la consumación del final de los días».

¹ Traducción de E. M. LAPERROUSAZ, *Semítica*. A. Maisonneuve, Paris 1970, 113-115 y 126-132.

sólo la muerte podía aportarle. Representado como autor y testador «bíblico», en relación a las condiciones y modalidades contemporáneas de la producción literaria, Moisés moría como autor, y, al morir como autor, vivía como escritura —condición necesaria para que su historia, «bíblica», comenzase: de

(C. X): «Entonces, se manifestará su reino en toda la creación.

Se acabará entonces el diablo y con él la tristeza. Entonces será investido el enviado que se encuentra establecido en las alturas; inmediatamente les vengará de sus enemigos.

Ya que de tu trono real se elevará el celeste, y saldrá de su santa morada, inflamado de cólera en favor de sus hijos.

Y la tierra temblará y se estremecerá hasta sus entrañas; las altas montañas se aplanarán; serán sacudidas y caerán (en) los valles.

El sol dejará de iluminar; los cuernos de la luna se convertirán en tinieblas; serán rotos y la luna se convertirá en una gran mancha de sangre; la órbita de las estrellas será profundamente perturbada.

La mar se retirará al abismo y las fuentes de las aguas se secarán y los ríos se agostarán completamente, pues se levantará el Dios altísimo, único, eterno; aparecerá para castigar a las naciones y destruirá todos sus ídolos.

Entonces, Israel, ¡dichoso tú!

Montarás sobre la nuca y las alas del águila, y éstas se inflarán.

Y Dios te elevará; te establecerá en el cielo de las estrellas, en el lugar de su morada. Mirando desde arriba, verás a tus enemigos sobre la tierra; te alegrarás al reconocerlos.

Y, al darle gracias, confesarás a tu creador».

Por lo que a ti toca, Josué, hijo de Navé, conserva estas palabras y este libro; ya que, después de mi muerte, mi recepción, hasta su venida, pasarán todavía 250 tiempos. Y éste es el desarrollo de los acontecimientos y de los tiempos tal y como sucederán hasta que todo se realice. Por lo que a mí toca, me voy a dormir con mis padres. Por ello, tú, Josué, hijo de Navé (sé fuerte y) valiente, (ya que) Dios (te) ha elegido para ser mi sucesor en la misma alianza».

esta forma, penetraba en la historia en cuanto «legible».

La **biblia de Moisés** encarnaba estos dos elementos necesariamente constituyentes: en primer lugar, los «libros» —los de la Torah, que se le atribuían— que recordaban los orígenes del mundo (c. I): su su-

cesor Josué los recibía y los debía conservar «en jarras», en un lugar previsto ya «desde la creación del mundo»; en segundo lugar, el «libro» del testamento, que debía abrirse al final de los tiempos (c. X), en el preciso momento en que su lectura revelase la llegada de **un** mundo («el mundo futuro»), dando un sentido nuevo a los «libros» de los orígenes. Así, a pesar y a través de las grandes rupturas históricas, la historia y el mundo conservarían sus derechos a la existencia, ya que surgía una biblia como **un** mundo orgánico que significaba **el** mundo en sus comienzos: mundo que había que «leer» y así vivificar; posibilidad de ser leído (el libro en la historia) y posibilidad de leer (el lector en la historia) son en este contexto sinónimos de posibilidad de vivir. Comprobamos, de esta manera, una vez más que, en esta visión histórica y cósmica de la escritura, escribir no es sino un pseudónimo de vivir.

Esta concepción de la sucesión debe tenerse positivamente en cuenta para comprender la resurrección de Jesús, de la que la biblia cristiana hizo su propio culmen. Los relatos evangélicos del sepulcro vacío y de las apariciones del resucitado están llenos de elementos significativos de un testamento de Jesús (léase por ejemplo Mt 28, 16-20 y Hech 1, 7-8). En estos textos se manifiesta una teoría de la vida como solidaria de una teoría de la sucesión. No será inútil recordar, por otro lado, que el más judío y el más apocalíptico de los evangelios conocidos, **Matteo**, presenta constantemente, de su primera a su última página, a Jesús, llamado el Cristo, con las características de Moisés tal y como se conocían en aquella época. El «Libro del origen de Jesucristo» (es decir, el evangelio de Mateo) podría llamarse con todo derecho el «Testamento de Jesús». (Existe, sin embargo, en el cristianismo un hecho esencialmente nuevo: en efecto, para el cristiano, los cielos se han «abierto»; volveremos más tarde sobre el asunto).

2. *El arrebató del autor*

La imagen de los «cielos cerrados» constituye,

pues, una forma de representar, en lenguaje mítico, una historia de Israel que ha fracasado. Paralelamente aparece, en la producción apocalíptica, la afirmación de la **inspiración divina de los autores ficticios**, que son los héroes de los libros. Este es el principio fundamental de la teoría apocalíptica de la escritura y de la historia. Este principio aparece, de manera particular, en los relatos del «arrebato al cielo» de dichos autores que aparecen en muchas ocasiones en los apocalipsis. Los cielos estaban «cerrados», y el acto celeste de escribir paliaba esta situación: como el espíritu santo no descendía ya, se subía a él para escribir y hacer así la historia.

A propósito de la inspiración divina de los autores y para comprender mejor la función de la literatura apocalíptica, veremos un extracto de un gran apocalipsis judío del final del siglo I de nuestra era: el c. 14 del 4 libro de Esdras (véase recuadro en p. 58).

Este texto es particularmente representativo de la apocalíptica. Más aún, enuncia en toda su amplitud y precisión el método y la teoría propios del apocalipsis. Por ello, será interesante señalar los elementos significativos y ver así los lugares y momentos de su articulación.

1. En el judaísmo contemporáneo de Jesús, y probablemente ya antes, se creía que la Torah (libros sagrados atribuidos a Moisés) se había quemado completamente en la destrucción del templo de Jerusalén el año 587 antes de Cristo. Los padres de la iglesia transmitieron igualmente esta creencia; en el momento en que el autor del **4 Libro de Esdras** escribía su obra, esta tradición había adquirido un valor más actual que nunca, debido al incendio del templo de Jerusalén por los soldados de Tito el año 70 después de Cristo. En este contexto, al igual que la muerte de Moisés, el «profeta total», la desaparición de la ley se convertía en el problema más grave: y la situación era tanto más crucial cuanto que Israel acababa de perder los últimos restos de esperanza de independencia nacional y religiosa, frágil ya desde hacía tiempo. El texto del 4 Libro de Esdras or-

questa vigorosamente el conjunto de estos datos; en él adquieren una significación adecuada, frente a las contrariedades penosas de la historia contemporánea. ¿Cómo iba a poder vivir Israel y el mundo sin la ley de Moisés? Esta era la pregunta clave.

2. Como ya sabemos, para el judaísmo no había, de hecho, más que un profeta, un único autor realmente inspirado, Moisés. Por ello, la pérdida de la ley suponía la pérdida de la única herencia que permitía a la obra del fundador continuar siempre presente y por eso mismo vivificante. De ahí que la primera revelación, hecha a Moisés, debía reproducirse. Para ello, sólo Esdras estaba capacitado. En efecto, en el judaísmo se le veneraba como al gran restaurador de la ley después del exilio, presentándole a veces con las características del nuevo Moisés. Así la escena vital, de la que es aquí el autor principal, se sitúa en el recuerdo de las intervenciones divinas en la zarza ardiendo del Sinaí, de las que fue testigo Moisés. La constante repetición de los «40 días» a lo largo de todo el texto, es muy significativa desde este punto de vista; igualmente, el número de compañeros de Esdras, 5, símbolo de la obra mosaica del Pentateuco en 5 libros. «Arrebatado lejos de los hombres», va a reproducir auténticamente la obra reveladora de Moisés.

3. El autor de este pasaje ha integrado en su obra tres elementos de gran importancia, traídos de culturas extranjeras, orientales y griegas, cada uno con una función bien determinada:

a) el dios escriba

La descripción de la función de escriba celeste de Esdras está tomada de las características propias del dios babilonio Nabû (hijo de Marduk) que en las fiestas del año nuevo era instalado en el «podium de los destinos», donde se determinaban los acontecimientos del año que empezaba.

«Esta función de Nabû en la determinación de los destinos era la consecuencia de la función que ocupaba entre los dioses. En efecto, era considerado como el escriba por excelencia y, en muchos aspectos, se parecía al egipcio Thot, precursor de Her-

mes. Se le llamaba «escriba de los dioses», escriba sin igual, escriba de todo lo que tiene un nombre, en resumidas cuentas, el escriba del E-sag-il, es decir, del santuario mundial del que emanaban las leyes divinas a las que nadie podía escapar. Su instrumento e insignia era el **qan-tuppi** «caña de la tableta», es decir, el cálamo. Es «señor del cálamo», el que coge, el que tiene el cálamo. Y, además, es el «creador de la escritura». Por ello, está perfectamente indicado para escribir los destinos que Marduk determina en el «podium de los destinos»... La escritura cuneiforme, cuya complicación hacía que sólo los iniciados pudieran tener acceso a ella, era la depositaria de la ciencia sagrada y profana de los ritos, de las oraciones, de los procedimientos de la magia y de la adivinación, de todo lo que se había podido salvaguardar de la tradición histórica y religiosa del país. Nabû compartía con otros dioses, particularmente con Ea y Marduk, las prerrogativas de la sabiduría... Y, evidentemente, Nabû será quien tenga en sus manos los secretos del destino. Será «el portador de las tabletas de los destinos de los dioses».¹³

Los parecidos entre Nabû y Esdras son asombrosos; no merece la pena señalarlos. Sin embargo, la función de la materialidad de la escritura —en ambos casos reservada únicamente a los iniciados— como base de las revelaciones, es sorprendente. (Después del exilio, en Palestina, los caracteres arameos —los caracteres del hebreo cuadrado que se usa todavía hoy— habían suplantado a los antiguos; se creía tradicionalmente que Esdras había sido su inventor).

b) Un rito dionisiaco

El hecho de la «inspiración» divina de los textos dictados por Esdras es presentado siguiendo las prácticas del culto de Dionisos, con una intención racionalista evidente: la presencia del vino en el cuerpo implicaba la presencia del dios en persona; es

¹³ E. DHORME, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie. P.U.F., Paris 1949, 152-153.*

El "arrebato" de Esdras

«Después de esto, estaba yo reposando debajo de un árbol, y una voz que venía de los alcaparros me dijo: «¡Esdras, Esdras!» Yo respondí: «¡Aquí estoy, Señor!», y me puse en pie. Me dijo: «En la zarza me revelé con revelaciones a Moisés, cuando mi pueblo estaba cautivo en Egipto y le envié a sacar a mi pueblo de Egipto. Cuando más adelante volvió al monte Sinaí, lo guardé conmigo 40 días y 40 noches para revelarles muchas cosas extraordinarias: le descubrí los secretos sobre el origen y el final de los tiempos, ordenándole que dijera unas cosas en público y otras en secreto. Hoy te digo: «Ezra: los signos que te he mostrado, los sueños que has visto, explícalos inmediatamente a los sabios, y los escribas los guardarán. Pues vas a ser arrebatado lejos de los hombres, para permanecer con mi servidor y con aquellos que se te parecen hasta el final de los tiempos. Porque el mundo ha perdido su juventud. Los tiempos de su decrepitud se acercan. El mundo ha sido dividido en 10 partes. Hemos llegado al tiempo correspondiente a la décima parte: solamente queda la mitad de esta décima parte. Por ello, ordena tu casa, exhorta a tu pueblo. Reconforta a los desgraciados, endereza a los sabios. Aléjate de esta vida de corrupción y escapa a las redes de la muerte. Expira el aliento de los hombres y exhala un soplo de enfermedad. Deja de lado los asuntos de tu pueblo y las preocupaciones de tu corazón: apresúrate a emigrar de este mundo, ya que, si tú ves ahora múltiples dolores y pruebas, todavía mayores son las que vendrán: a medida que el mundo declina en su vejez, tantos más males se acumulan sobre los que en él habitan. Después de lo cual, dentro de poco, los insensatos serán aplastados para su perdición, pues arderán en el fuego, y el juez que has contemplado se aproxima: llega a toda prisa el hombre que veías en el sueño».

De nuevo dije: «Por favor, Señor, quisiera hablar todavía un momento ante ti, Señor. Voy a ir, siguiendo tus órdenes, a exhortar al pueblo del presente: pero a aquellos que nacerán más tarde, ¿quién les amonestará?

Pues el mundo yace en las tinieblas y sus habitantes carecen de luz.

La ley se ha quemado, ¿no habrá ya nadie que pueda conocer las maravillas que hiciste y las leyes que promulgaste? Si he encontrado gracia ante ti, Señor, envía

más bien a mi corazón el Espíritu Santo, y escribiré todo lo que se hizo desde el comienzo del mundo, como estaba escrito en tu ley. Así podrán explicar los hombres el camino que han elegido y escuchar los testimonios que les enseñaste».

Respondió y me dijo: «Ve y reúne al pueblo. Les dirás que no te busquen durante 40 días. Prepárate tú buen número de tabletas y toma contigo a Seraya, Debarya, Selemya, Elkana y Asiel, los 5 expertos en escritura criptográfica; luego, vuelve aquí. Voy a encender en tu corazón una llamarada de sabiduría que no se apagará antes de que se termine todo lo que tienes que escribir. Cuando todo se haya acabado, una parte la dirás en público, y otra, en secreto, a los sabios. Mañana, a esta misma hora, te pondrás a escribir».

Partí, pues, como me había ordenado y, después de reunir al pueblo, les dije: «Escucha, Israel, estas palabras. Nuestros padres sirvieron antiguamente en el país de Egipto y fueron liberados de la servidumbre, recibieron la ley de la vida, pero no la guardaron; y vosotros, después de ellos, la habéis transgredido. Se nos dio la tierra de Canaán como parte de refuta herencia: pero vosotros y vuestros padres refunfuñasteis abandonando los caminos que Dios os había mandado seguir. Como es un juez justo, en su momento os quitó lo que os había dado; por ello, ahora estáis vosotros aquí y vuestros hermanos han emigrado a tierras extranjeras. Sin embargo, si disciplináis vuestras almas con la enseñanza, si enderezáis vuestro corazón con la meditación, seréis protegidos durante la vida y resguardados misericordiosamente en el juicio. La rectitud de los justos se manifestará en la resurrección y los crímenes de los impíos aparecerán claramente. Ahora bien, que nadie se me acerque más, que nadie me busque durante 40 días».

Entonces, tomé los 5 hombres, como el ángel había ordenado. Nos fuimos al campo y allí nos quedamos. Al día siguiente, llegó una voz que me llamó y dijo: «¡Ezra, Ezra!» A mi respuesta: «¡Heme aquí!», añadió: «Abre la boca y bebe lo que voy a hacerte beber». Al abrir la boca, me di cuenta de que se me daba un cáliz aparentemente lleno de agua de color de fuego. Lo tomé y bebí. Y mientras lo estaba bebiendo, mi corazón hacía brotar la inteligencia y mi seno la sabiduría; mi

espíritu se apropiaba del pasado y mi boca exhalaba la ciencia. El altísimo dio la inteligencia a los 5 hombres que estaban conmigo. Yo me puse a hablar; los 5 hombres se pusieron a escribir lo que yo decía en criptografía, escritura cuyas letras no se conocen. Así permanecimos 40 días. Durante el día, escribían; durante la noche, se alimentaban. Por lo que a mí toca, durante el día, hablaba y, durante la noche, no bebía ni gota. Durante estos 40 días, se escribieron 94 libros. Cuando pasaron los 40 días, el altísimo me habló y me dijo: «los 24 libros que fueron escritos en primer lugar los revelarás de tal manera que puedan leerlos los sabios y los que no lo son. Los otros 70 los descubrirás, transmitiéndolos a los sabios del pueblo, pues en ellos se encuentra fuente de sabiduría y manantial de inteligencia, canal de recuerdos y río de ciencia. Así lo hice». (4 Libro de Esdras, 14).¹

¹ Traducción realizada partiendo de un texto establecido a base de varias versiones, por L. GRY, *Les dires prophétiques d'Esdras* (IV Esdras). Paris 1938, I, 393-415.

de sobra conocido que la sacerdotisa de Delfos debía beber el **lalon hydor**, «el agua que hace hablar», en la fuente sagrada cercana al templo. Este es el telón de fondo que nos ayuda a comprender las palabras: «Tomé y bebí el cáliz. Mientras lo bebía, mi corazón hacía brotar la inteligencia y mi seno la sabiduría...».

c) El mito de las razas

La situación catastrófica del mundo en el momento de la intervención de Dios por medio de la revelación hecha a Esdras, refleja netamente, pero transformándolo de manera radical, el mito de las razas de Hesíodo (siglo VIII antes de Cristo). Según este mito, 5 razas de hombres mortales se habían sucedido en la tierra y las cualidades de cada una de ellas iban disminuyendo sensiblemente en relación con la precedente: así, se va pasando de la raza de oro (la primera), casi divina, a la de hierro (la quinta y última), totalmente degenerada; Hesíodo termina su siniestra descripción de la historia humana con estas palabras: «Ningún remedio existe contra el mal». No podemos menos de reconocer que, a la luz del mito de Hesíodo, se comprenden mejor frases como éstas: «En efecto, el mundo ha perdido su juventud. Los tiempos de su decrepitud se acercan... Se ha llegado al tiempo de la décima parte...» Sin embargo, en la visión apocalíptica se trastoca el orden de la descripción pesimista de la degeneración fatal, haciendo que aparezcan en la muerte misma del mundo («este mundo») las condiciones necesarias de la vida de un mundo («el mundo futuro»).

4. Arrebatado a la morada celestial («lejos de los hombres») e «inspirado» por Dios («Envía más bien a mi corazón el Espíritu Santo y escribiré todo...») en su función de autor, Esdras rehace de esta manera la obra de Moisés. Su descripción es original; en efecto, en ella se articulan dos elementos: por un lado, los «24 libros», es decir el conjunto de los libros de la ley de Moisés, con su «tradición», los profetas y los hagiógrafos (dicho de otra forma, lo que más tarde se llamará el Antiguo Testamento); por otro lado, los «otros 70» libros que continuarán en

secreto y que no serán revelados más que al final de los tiempos.¹⁴ Estos son los constituidos por un grupo de libros que completan un corpus en el que se establecen dos polos necesarios; uno —los 24 libros— que se refieren a los orígenes del mundo y de Israel («este mundo»); el otro —los 70 libros— que se ocupan del fin del mundo y de la aparición de otro mundo («el mundo futuro»). Lo cierto es que la obra de Moisés se rehace; pero aún más, con ella, la historia, a pesar del fracaso experimentado por Israel, se presenta en adelante como momento auténtico de vida, y el mundo, en su muerte, se mues-

¹⁴ La palabra hebrea que significa «secreto» es *swd*; es curioso que el valor numérico de estas letras sea: 70 (60+6+4).

tra como verdadero lugar de vida. En cierto modo se vislumbra aquí la sólida estructura de la biblia cristiana; en efecto, en lo que más tarde será llamado Antiguo y Nuevo Testamento se encuentran estos dos polos. Y se puede decir que, desde un cierto punto de vista, con la apocalíptica, la biblia cristiana existe antes de la iglesia. De hecho, en el relato de pentecostés, el libro de los **Hechos de los apóstoles** consagra la existencia de la iglesia únicamente después del arrebatado de Jesús (ascensión), Cristo, Nuevo Moisés. Pero, en pentecostés, los cielos se abren (se abren, que no es lo mismo que decir que están abiertos), como se abrieron ya en el bautismo de Jesús; se trata de una dimensión original y fundamental de la teoría cristiana de la historia y de la vida que conviene situar adecuadamente para comprenderla con corrección.

III. ALGUNOS LIBROS APOCALIPTICOS

Entre los siglos II antes de Cristo y el final del siglo I de la era cristiana, los judíos compusieron muchos libros de tipo apocalíptico. Incluso aparecieron auténticas colecciones de obras, reunidas y difundidas utilizando el nombre de un antepasado famoso, Henoc, Moisés, etc. Esta era la gran producción literaria judía de la época. Los cristianos la utilizaron de entrada, a veces en el mismo plano de igualdad que los mismos textos bíblicos; la copiaron, la tradujeron y a veces incluso la corrigieron en provecho propio. Paralelamente, y en sentido opuesto, los judíos de la sinagoga definían su canon de las escrituras, rechazando de plano la apocalíptica y desconociéndola por completo en adelante. Estos libros deben su salvación únicamente al cristianismo, que también los rechazó dándoles el título de «apócrifos», cuando, a su vez, trazó de una vez para siempre los límites canónicos de su propia biblia.

En las páginas que siguen presentaremos algunos de estos libros apocalípticos; han llegado hasta nosotros gracias a las biblias cristianas, en las que figuraron durante algún tiempo como parte integrante de las mismas. Existen, evidentemente, otros muchos...¹⁵ Por ejemplo, una gran parte de la **Literatura de Qumrán** debería figurar en el catálogo de la literatura apocalíptica e igualmente el **Libro de Daniel** y el del **Apocalipsis** atribuido a Juan.

• • •

Los Libros de Henoc

El patriarca Henoc, del que el libro del Génesis

¹⁵ Por ejemplo el Testamento de Abrahán, el Apocalipsis de Adán y Eva, etc.

dice que «trató con Dios» antes de ser arrebatado a los cielos (5, 24), el mismo al que el autor del Eclesiástico presenta como «un prodigio de ciencia para todas las generaciones» (Si 44, 16), era el personaje más indicado para intervenir en la literatura apocalíptica. Por otro lado, situado en el amplio horizonte de las antiguas tradiciones, y como séptimo patriarca antediluviano de la biblia, constituía un buen doble del séptimo rey antediluviano de la tradición babilónica, Enmedouranki, a quien, como a Henoc, se le habían revelado los secretos divinos y encomendado las tabletas de los dioses. Por ello, no es de extrañar que Henoc, iniciado en los misterios celestes, se convirtiera en el héroe cuyo nombre fue utilizado en varias obras apocalípticas. Los restos de la inmensa literatura que gira en torno a Henoc han llegado hasta nosotros principalmente en dos libros: el **Libro etiópico de Henoc** y el **Libro eslavo de Henoc**.

El libro etiópico de Henoc

Es uno de los mayores apocalipsis judíos. Se trata de una compilación que consta de 5 partes, con 104 capítulos de exhortaciones y de profecías sobre el final de los tiempos, en parte orales, y que originalmente tuvieron vida independiente. El nombre de «Henoc etiópico» se debe al hecho de que esta obra se ha conservado únicamente en la biblia etiópica que lo consideraba como texto sagrado.¹⁶ Los autores cristianos citan ya esta obra desde la época del Nuevo Testamento. Es ciertamente palestina y de ambientes emparentados con el fariseísmo. Su lengua original fue el hebreo o el arameo (ya que en Qumrán se han encontrado fragmentos en ambas lenguas). Las partes más antiguas, por ejemplo los 32 primeros capítulos, pueden muy bien remontar a la primera parte del siglo II antes de Cristo; el resto pertenece

a diversas épocas hasta la toma de Jerusalén por Pompeyo el año 63 antes de Cristo. La edición de la colección completa podría situarse probablemente antes de la era cristiana. La traducción griega, a partir de la que se realizó la versión etiópica, en los siglos V o VI, es anterior a la epístola de Judas que la cita (14b-15). La angelología y la demonología ocupan un lugar importante en este libro: en él se da igualmente un paso decisivo en la evolución del judaísmo hacia un dualismo particularmente evidente en los textos de Qumrán. Esta obra, en su estado actual, contiene, intercalado en medio de los viajes del patriarca, un texto de carácter muy diferente y que no está atestado en Qumrán: el **Libro de las parábolas de Henoc** (c. 37-71). A propósito de este pasaje, se han provocado numerosas controversias, ya que no se acaba de saber si es judío o cristiano y tardío; por otro lado, es muy conocido por el papel importante que en él juega el «elegido de justicia», que habita con el «señor de los espíritus» y sobre todo el «hijo del hombre», que tiene su trono junto a la «cabeza de los días» —títulos que se encontraban ya en el libro de Daniel (c. 7).

El libro eslavo de Henoc (o Libro de los secretos de Henoc)

Es una obra típicamente apocalíptica, escrita en griego, en el siglo I de la era cristiana por un judío (o un judío-cristiano) palestino, y conservada en antiguo eslavo. El patriarca, en este texto, realiza un viaje a través de los «siete cielos» y recibe una serie de revelaciones. Se le describe la creación del mundo y se le revelan los secretos del futuro.

El Libro de los Jubileos

Es un libro apocalíptico que se distingue sobre todo por su presentación cronológica, ya que divide en «jubileos» (períodos de 49 años) la serie de acontecimientos relatados desde el Génesis hasta el c. 12 del Exodo; por su parte, cada jubileo se divide

¹⁶ *Esta biblia, traducción del texto de Los Setenta, fue obra de los cristianos de Etiopía a partir del siglo VI de la era cristiana. No contenía sino el Pentateuco y Josué, Jueces y Rut, además de toda una serie de obras llamadas apócrifas.*

en 7 series de 7 años y cada año contiene 364 días. La proposición de este tipo de calendario, derivado del que estaba en uso en Palestina, indica el carácter halákico (normativo) de la obra. La institución de un calendario jubilar tenía como finalidad garantizar la observancia, en sus fechas propias, de las fiestas religiosas y de los días consagrados, para distinguir de esta forma a los judíos de los gentiles, reavivando al mismo tiempo la imagen que presentaba el Antiguo Testamento de Israel como pueblo de la alianza.

Esta obra se conoce igualmente con el nombre de **Pequeña Génesis**, ya que en ella se repite o comenta gran parte del Génesis y algunos pasajes del Exodo. Contiene igualmente algunos comentarios apócrifos de ciertos relatos del Génesis. Más importantes, sin embargo, son las historias por las que se pretende explicar los orígenes de las leyes y costumbres judías contemporáneas, con relación a las enfermedades. La obra atribuye un origen más antiguo (y por tanto más sagrado) a la ley mosaica y a gran número de prescripciones legales del Levítico: afirma, por ejemplo, que ya los patriarcas del Génesis guardaban las leyes y las fiestas, sobre todo la fiesta de los Sukkot (es decir, de los tabernáculos), las cuales, de hecho, fueron instituidas mucho más tarde.

El **Libro de los Jubileos**, en su forma definitiva, fue escrito probablemente hacia el año 100 antes de Cristo (y quizás antes), aunque hay que reconocer que en él se encuentran tradiciones muy anteriores. Su preocupación de isolacionismo religioso y su conservadurismo halákico son las razones por las que fue ampliamente utilizado por los judíos de Qumrán. El **Documento de Damasco**, una de las grandes obras de estos últimos, lo cita; está muy cerca igualmente del **Apócrifo del Génesis**, paráfrasis aramea encontrada en las grutas del Mar Muerto; además, muchos fragmentos de su versión hebrea figuran en la biblioteca descubierta en Qumrán.

El **Libro de los Jubileos** no se ha conservado íntegramente más que en una traducción etiópica (que, junto con el Libro de Henoc, figuraba como texto sagrado en la biblia etiópica), realizada a partir de una

traducción griega, hecha a su vez a partir del hebreo. Solamente se conocen algunos fragmentos de las versiones hebreas y griegas. (En el **Libro de los Jubileos** es donde se encuentra por primera vez la mención de la utilización del vino en la cena pascual judía).

Los Salmos de Salomón

Los libros sapienciales (Proverbios, Eclesiastés, Sabiduría y Cantar) fueron atribuidos en conjunto a Salomón. Se trata evidentemente de una ficción literaria, de un artificio de pseudografía; lo mismo había sucedido con el Pentateuco, atribuido a Moisés, o con los salmos, atribuidos a David. La causa fue la fama de sabio que había alcanzado Salomón. En el primer libro de los Reyes se dice: «Su fama se extendió a todas las naciones de alrededor. Pronunció tres mil sentencias...» (1 Re 5, 11-12). Por ello, no es raro que en el judaísmo tardío se atribuyese a Salomón una serie de textos tardíos, considerados más tarde como apócrifos. La obra más importante atribuida al hijo de David son **Los salmos de Salomón**.¹⁷ Se trata de una colección de 18 himnos, semejantes a los salmos canónicos y conservados en varios manuscritos de la biblia griega. Esta obra, que fue compuesta en hebreo, no se conserva más que en griego y en una traducción siríaca hecha a partir del griego. En muchas iglesias cristianas se la tuvo mucho tiempo por canónica. Estos textos nos hacen comprender el choque que produjeron en la conciencia judía la toma de Jerusalén (63 antes de Cristo) y las circunstancias que condujeron a los romanos a intervenir en Palestina. Los salmos 2 y 17 constituyen dos meditaciones sobre estos temas. Por ello, la fecha

¹⁷ No debe confundirse esta obra con las Odas de Salomón. Estas 42 odas, conservadas en siríaco y compuestas en la segunda mitad del siglo II, son cristianas y en ellas se encuentra con gran frescura, aunque no siempre de manera ortodoxa, la teología del judeo-cristianismo.

de composición de la obra debe situarse entre 63 antes de Cristo y 40; el salmo 2 contiene una alusión precisa y concreta a la muerte de Pompeyo (48 antes de Cristo). La mayoría de los críticos piensa que el autor de esta obra era un fariseo. Incluso si existen algunas dificultades al respecto, las razones sólidas que apoyan esta opinión son abundantes: tendencia quietista, ideas políticas y escatológicas características, alabanza de los pobres. El más conocido es el salmo 17; en él se encuentra, por primera vez en la literatura judía conocida, la expresión «Hijo de David» como título mesiánico (cf. p. 34). En esta colección de salmos se constata la misma dependencia que en los **Himnos** de Qumrán por lo que se refiere a la corriente literaria; existe igualmente un parentesco doctrinal con el **Testamento de Moisés**, posterior a **Los salmos de Salomón**.

Los Testamentos de los Doce Patriarcas

Esta obra está constituida por una colección de 12 discursos «testamentarios», puestos en boca de los hijos de Jacob, y dirigidos a sus descendientes, con la intención de exhortarles a la piedad y a la justicia evocando las bendiciones de Jacob (Gén 49). En su forma actual, cada **Testamento** sigue el mismo esquema literario: una introducción pseudo-histórica (Midrash haggádico sobre la vida del patriarca según el Génesis; variaciones y adiciones análogas a las del **Libro de los Jubileos**, que el autor conoce); una larga sección parenética (aplicación y transposición en forma de lecciones morales de la evocación histórica que precede); una conclusión, breve, mesiánica y apocalíptica (menos en el caso de Gad, profecía sobre el porvenir de la tribu, con una exhortación a observar la ley y a someterse a Judá y más aún a Leví). La segunda sección es la más importante para el autor; se trata, en efecto, de una especie de tratado moral y es un testimonio del alto ideal que ins-

piraba al grupo donde nació esta obra. Todo esto muestra la unidad real del corpus, tal y como se encuentra en la versión griega, única que ha llegado completa hasta nosotros.

Sin embargo, los problemas planteados por esta obra son muchos y complejos. En primer lugar, es difícil determinar la historia de su composición: a pesar de su aparente y evidente unidad, constituye de hecho una monstruosa compilación. No es fácil discernir las diversas fuentes, tanto desde el punto de vista cuantitativo como cualitativo. Fragmentos arameos del **Testamento de Leví** han sido descubiertos en la Géniza del Cairo, así como en las grutas I y IV de Qumrán; en parte, el texto se corresponde, aunque da la impresión de que el texto del **Leví** griego es un resumen del arameo primitivo. En la gruta IV se encontró igualmente un texto hebreo del Testamento de Neftalí; es igualmente más amplio que su paralelo griego (I, 6-12). Es fácil reconocer glosas y pasajes cristianos, aunque éstos varían según los críticos. El parentesco con Qumrán a propósito de los dos mesías, por ejemplo, es evidente. De todas estas consideraciones surgen, como es lógico, varias hipótesis sobre el medio ambiente, el autor, la fecha y la lengua de esta obra. La tesis más clásica es la de las interpolaciones cristianas (discutidas sin embargo por algunos) en una obra judía precristiana. Según la tesis cristiana, un judío-cristiano del siglo II habría formado la colección partiendo de uno u otro **Testamento**, existente de antemano. La tercera tesis considera esta obra como un producto esenio, con más o menos matices. Frente a todas estas divergencias, es sumamente importante subrayar el fondo judío de la obra (debido principalmente a la obligación impuesta a todas las tribus de someterse a Judá e incluso de reconocer la supremacía de Leví, la tribu sacerdotal), y que habría que situar entre 130 y 63 antes de Cristo (época en la que los asmoneos, sacerdotes y reyes, tenían o reclamaban el poder). Conviene igualmente no olvidar las interpolaciones e incluso las refundiciones o desviaciones cristianas hechas en el siglo II y solidarias de la última redac-

ción o de la traducción al griego partiendo del original semítico, arameo o hebreo.

Los Oráculos sibilinos

En el medio-oriente antiguo, las tradiciones sobre la Sibila proliferaron constantemente. Originariamente, no existía más que una sola Sibila, cuyo prototipo era Casandra. Más tarde comenzaron a manifestarse sibilas griegas, itálicas, orientales e, igualmente, una sibila judía. En efecto, los judíos de cultura helenística, y más tarde los cristianos, retocaron los **Libros sibilinos** existentes y compusieron luego otros nuevos. De esta forma, el personaje «pagano» de la Sibila iba a ocupar el lugar, el papel y la función de Moisés y de los otros héroes tradicionales en los libros del judaísmo palestino, en una literatura apocalíptica de lengua y estructura griegas. Ya en el siglo II antes de Cristo, los judíos de Alejandría utilizaron el género sibilino como medio de propaganda. De ahí que poseamos actualmente 12 libros de estas colecciones de oráculos, llamados **Oráculos sibilinos**. Los únicos de origen realmente judío, aunque con retoques cristianos, son los libros III, IV y V.

El **III Libro de los Oráculos sibilinos** es el más importante de la colección y constituye al mismo tiempo su fuente y su modelo. Es a la vez el más típicamente judío. Copia sin gusto de la literatura homérica desde el punto de vista formal (lengua y métrica), refleja una serie de tradiciones, creencias e ideas griegas (el mito de las razas de Hesíodo) u orientales (la antigua doctrina babilónica del año cósmico). Pero, a pesar de esta máscara cultural, no deja de ser una obra judía de apocalipsis. Por ello, está emparentado con el **Libro etiópico de Henoc** y con el **Libro de los Jubileos**. El credo monoteísta de Israel está presente sin embargo a lo largo de toda la obra. Estudios realizados recientemente han puesto en evidencia los parentescos con el autor alejandrino Aristóbulo y con el grupo de los terapeutas. Su fecha debe ser aproximadamente la mitad del siglo I antes de

Cristo. Varios elementos debemos subrayar y retener del contenido de este libro: las ideas que desarrolla sobre el hombre y Dios, así como la concepción de la historia; en efecto, a pesar de un sincretismo evidente, ésta concuerda estrictamente con los esquemas de la literatura bíblica y con los escritos apocalípticos, para los cuales la historia no tiene otra función que la de servir de marco e ilustración a consideraciones parenéticas.

Asunción (o: Testamento de Moisés)

Este es el nombre dado a lo que probablemente no es sino una parte de una obra más amplia y que, originalmente, debía comprender dos libros diferentes: el **Testamento de Moisés** y la **Asunción de Moisés**. El único texto que poseemos actualmente pertenece al género «testamento»; es probable que se trate del primero de los dos libros primitivos. En cuanto tal, la llamada **Asunción de Moisés** contiene una profecía de tipo apocalíptico; Moisés la habría redactado y dejado a su sucesor Josué (véase más arriba, p. 55). En él se nos cuenta la historia del pueblo elegido y la entrada en Canaán al final de los tiempos; dicho de otra forma, hasta la época en que vivió el autor real. Generalmente, se atribuye este texto al comienzo del siglo I de la era cristiana, entre 3 antes de Cristo (Herodes ya ha muerto y en el c. 6 se presenta un duro resumen de su vida) y 30 después de Cristo (el templo sigue todavía en pie). Parece pues que es contemporáneo de Jesús y que habría sido compuesto en ambiente fariseo: la tendencia es netamente anti-saducea y vivamente nacionalista. Es un texto que refleja bastante bien la esperanza judía de la época de Jesús. Esta obra, redactada primeramente en hebreo o arameo, existe actualmente en una traducción latina, realizada a partir de otra griega y de la que hay algunas huellas en los padres griegos (Orígenes).

El Apocalipsis siríaco de Baruc

Como Moisés, Henoc, Esdras y otros, Baruc, hijo de Neri y confidente de Jeremías, fue, en el judaísmo precristiano, el héroe y el patrón de toda una serie de obras literarias (también sobre este personaje los judíos transmitían toda una serie de leyendas significativas). Señalaremos únicamente una de estas obras: el **Apocalipsis siríaco de Baruc** (o **II Libro de Baruc**). Su nombre le viene del hecho de conservarse únicamente en lengua siríaca, en un manuscrito de la Peschitto (biblia siríaca) del siglo VI. Esta traducción siríaca, hecha a partir de una versión griega de la que poseemos algunos fragmentos, remonta ciertamente a los siglos III o IV. La lengua original de esta obra debió ser el hebreo o el arameo. La mentalidad que en ella se refleja es farisea, de inspiración mesiánica y escatológica. Como fecha de composición se piensa generalmente en los años 75 a 100 de la era cristiana, ya que el acontecimiento de la ruina del templo (70) se supone o evoca en muchas de sus páginas. El libro consta de 7 partes. Comienza con un problema de envergadura: ¿por qué el pueblo de Dios sufre mientras sus enemigos prosperan? Dios revela a Baruc que el mundo futuro estará reservado a los justos; la destrucción de Jerusalén, por su parte, sirve para precipitar los acontecimientos, la llegada del mundo futuro. El autor describe los desastres que precederán la llegada de la era mesiánica. El último de los cuatro imperios mundiales, el imperio romano, aparecerá y será destruido; será reemplazado por el reino del mesías que reinará para siempre. Grande es el parentesco de esta obra con el **4 libro de Esdras**. Los contactos entre ambos son manifiestos, pero todavía no se ha podido determinar con claridad cuál de los dos es el más antiguo. Son igualmente sorprendentes las concordancias con el Nuevo Testamento: se pueden ver paralelos con la doctrina escatológica de san Pablo, o bien elementos semejantes a los que se encuentran en algunos relatos evangélicos del bautismo de Je-

sús (los «cielos abiertos» y la «voz celeste»), o de la tentación en el desierto (el don del maná por el mesías, e igualmente la imagen del mesías que contempla la tierra desde lo alto de una montaña).

El cuarto Libro de Esdras

Entre las numerosas obras que el judaísmo atribuyó a Esdras (véase más arriba, p. 58), señalaremos únicamente el **4 Libro de Esdras**. Es la obra judía no bíblica que más difusión alcanzó y la más utilizada en los ambientes cristianos primitivos. Su parentesco con el **Apocalipsis siríaco de Baruc** es muchas veces grande. Su composición se sitúa generalmente en los últimos años del siglo I de la era cristiana. El autor, probablemente fariseo, no es necesariamente palestino: sus héroes mencionan con frecuencia largas temporadas pasadas en el extranjero. La ruina de Jerusalén ocupa un lugar privilegiado en su imaginación de visionario. Esto explica el hecho de que hubiera tomado como héroe de su obra, no a uno de los antiguos patriarcas de Israel, sino a Esdras, personaje que vivió después de la destrucción de Jerusalén por los caldeos el año 587, desastre semejante al que el autor de la obra había contemplado el año 70 después de Cristo.

De este libro poseemos por lo menos 6 traducciones. Fueron realizadas sobre una versión griega que ha desaparecido, y que a su vez había sido hecha a partir de un original hebreo o arameo. La mejor es la traducción latina: se encuentra, a título de apéndice, en las diversas ediciones de la vulgata. Este apocalipsis se compone de siete visiones. En la primera y tercera se abordan los problemas del pecado y de la salvación y tienen cierto parentesco con la literatura paulina. En la quinta, se encuentra una reinterpretación del c. 7 de Daniel: el águila de 3 cabezas (quizá Vespasiano, Tito y Domiciano) que sale del mar y que es símbolo de Roma, sirve para precisar la fecha de la obra. En la sexta visión (c. 13), vemos

que el mesías aparece como un hombre —en el que se puede ver al «hijo del hombre» de Daniel (7, 13)— que sube del mar, aplasta a los poderes enemigos, cósmicos y terrestres y libera a los elegidos.

El valor histórico del apocalipsis

1. La función social de la apocalíptica, tomándola en sus orígenes mismos, debe ser situada de la manera más amplia. En efecto, con esta literatura, un grupo dado se iba afirmando como viviente, gracias a su relación vital con los libros que él mismo había producido. Más aún, gracias a la vida de dicho grupo, el mundo mismo era comprendido como algo vivo. Así, pues, las dimensiones cósmicas de los efectos propios de la escritura eran adecuadas, y la atribución de los libros a los grandes antepasados de la humanidad se mostraba pertinente. De esta manera, se comprueba una vez más que escribir es un pseudónimo de vivir.

2. En la apocalíptica, el acto de escribir implicaba la apertura óptima de los judíos a otros lugares y corrientes de cultura. Si los libros de apocalipsis produjeron los efectos históricos de una verdadera cien-

cia de la historia, esto se debe, en cierto modo, al hecho de haber integrado el conjunto de la cultura contemporánea. La amplitud cultural del pensamiento apocalíptico correspondía a la *oikouménè*, en otras palabras, al mundo. Por ello, el modelo «bíblico» era relativo a un texto adecuado, y recíprocamente. Dicho de otra manera, el libro aparecía como un cuerpo vivo; tenía su sintaxis, sus fuerzas y su forma.

3. La biblia cristiana se fue construyendo sobre estas bases que acabamos de describir. Como ya hemos dicho varias veces, ella es el apocalipsis más grande y el más grande de los libros. Ahora bien, una vez separada de su matriz, se convierte en autónoma, primeramente en cuanto «corpus» de las escrituras y más tarde en independiente en cuanto «canon» de las mismas. A partir de este momento, fue empujando progresivamente los otros libros (apocalipsis o biblias) al infierno literario llamado de los «apócrifos», como ya antes lo había hecho la biblia judía. Esta alternancia de actitudes de la iglesia, como de la sinagoga, es muy significativa. Es fruto de dos realidades históricas: por un lado, la de las relaciones constitutivas entre un grupo bíblico, judío o cristiano, y sus escrituras; por otro, el de las relaciones entre el judaísmo y el cristianismo.

4. El conjunto de proposiciones que preceden manifiesta claramente el valor de **intertestamento** de la literatura apocalíptica.

CONCLUSION Y PREGUNTAS

Tal y como se ha ido desarrollando en este cuaderno el concepto de **Intertestamento**, nos encontramos con toda una serie de preguntas graves, cuya actualidad, para la práctica bíblica actual, no necesita demostrarse. Más aún, nos ofrece toda una gama de pistas y ejes de reflexión sobre la vida y la significación del grupo bíblico que es la iglesia.

I. EL INTERTESTAMENTO: de la era «precanónica» a la era «post-canónica» de la biblia

a) La estructura bíblica original se construyó e impuso por medio de un plural simultáneo de apariciones bíblicas. Fueron fruto de diversas experiencias

bíblicas de ruptura en las que la cuestión de la vida y de la muerte de un grupo se enunciaba como la posibilidad única para este último, no ya de sobrevivir, sino de vivir.

Estas rupturas fueron diversas. En primer lugar, la pérdida de una lengua, el hebreo, en plena tierra prometida; esto condicionó la aparición de textos targúmicos o «biblia aramea». Por otro lado, la pérdida de la tierra prometida y de la cultura de los padres; esto trajo consigo la composición de la biblia griega de Los Setenta. Finalmente, la pérdida del estado y de la nación de Israel, que produjo el florecimiento de los libros apocalípticos («biblias»), como paliativo del callejón sin salida en el que se encontraban desde el punto de vista histórico, y que tan bien lo expresa la gráfica expresión de los «cieles cerrados». Hay que señalar, como igualmente significativa, aunque equívoca, la situación de Flavio Josefo en la corte misma de Roma, que fue la causa de la redacción de las **Antigüedades judías** o «Biblia de Josefo».

b) En esta situación, y del proceso literario correspondiente, nació la biblia cristiana. Ahí encontró su forma y su lengua, su modelo y su nombre: «biblia». La biblia no se presentó como la yuxtaposición de un «Antiguo Testamento» y de un «Nuevo Testamento», ni como una colección de libros; se trata más bien de un testamento o de un libro únicos, un todo orgánico en el que cada elemento se articula como otras tantas fuerzas que convergen en una misma dirección. El concepto de **intertestamento** sitúa la manera de abordar y de leer la biblia en su fase inicial, en su verdadera fase, la del nacimiento. Estamos pues en la era **pre-canónica** de la historia bíblica. Por ello, las expresiones que tantas veces se oyen como «literatura apócrifa» o incluso «literatura marginal» (sic) no son adecuadas; en relación a la producción literaria y a su significación, social y política, e igualmente religiosa y espiritual, no hacen sino falsear las verdaderas perspectivas.

c) Actualmente, el concepto de **intertestamento** propone al comprador como al lector de la biblia exi-

gencias de apertura y posibilidades de respiración. Desde hace 20 o 30 años, gracias a la renovación bíblica, da la impresión de que la biblia nace de nuevo. Este nacimiento no es ni accidental ni epifenomenal: es un acontecimiento histórico con su significación propia, su función y sus efectos. Por ello, los análisis relativos a la primera aparición de la biblia intervienen necesariamente en este momento, sin dejar de lado, claro está, las transformaciones políticas y sociales que han tenido lugar desde hace casi dos milenios. De ahí que se planteen una serie de preguntas: ¿cuál es la relación real de la biblia de hoy con el conjunto de la producción y consumo literarios, en el que textos antiguos y textos modernos, textos llamados sagrados y textos denominados profanos circulan bajo la etiqueta, relativamente reciente (siglo XIX), de «literatura»? ¿Cuál es la relación real del «autor» contemporáneo de una biblia con el libro que lleva su nombre —nombre personal: Biblia de Bover-Cantera», etc.; y nombre colectivo: «Biblia de Jerusalén», «Nueva Biblia española», etc.— y qué sentido tiene esta inversión del procedimiento de pseudonimia que se había manifestado en la época bíblica? —¿Cuál es la relación real del traductor bíblico de hoy con el grupo al que se destina su producto? —¿Cuál es la relación real de la biblia de hoy con la política cultural, que no puede ser definida a su vez sino en el marco de la política general? —¿Cuál es la relación real de la biblia de hoy con la situación económica del libro-edición, difusión, etc., en cuanto ésta forma parte inevitablemente del contexto económico global? Más aún, ¿cuál es la relación real de la biblia de hoy con los diversos textos antiguos que hemos presentado en este cuaderno, relativos muchas veces a descubrimientos y trabajos recientes? —En resumen: a la luz de su historia **pre-canónica** (o «a-secular»), y a través del concepto de **intertestamento**, ¿cuál es la relación real de la biblia de hoy con lo que nos hemos atrevido a llamar aquí su era **post-canónica** (o «secular»)? Dejar de plantear estas preguntas con la mayor objetividad posible, supone privar a la biblia de sus posibilidades de nacer,

es decir, sus efectos de una escritura virgen y sus virtudes de una mediación vital. En este cuaderno, hemos visto varias veces que escribir es un pseudónimo de vivir; pero vivir equivale a apertura.

II. EL INTERTESTAMENTO: de los «cielos cerrados» a los «cielos que se abren»

a) La descripción de la estructura bíblica y el haber abordado las condiciones de su formación, nos han permitido poner el acento en la valorización de dos hechos esenciales, sin lo cual la biblia, tal y como la conocemos, no existiría. Estos hechos son: la desaparición de la Torah, la ley, y la muerte del legislador, Moisés: todos y cada uno de los desplazamientos, político y social, geográfico y cultural, arrastraron a los judíos a darles su importancia, ya que estaba en juego su vida o su muerte: la visión de los «cielos cerrados» y la sensación de ausencia del Espíritu Santo significaban para ellos un peligro mortal. Ahora bien, como ya hemos dicho y demostrado suficientemente, la manifestación, en la producción literaria, incluso en tanto en cuanto ésta había llegado a ser «bíblica», del legislador como autor y testador (Moisés) y del autor bíblico como escritor celeste (Esdras), garantizaba a Israel, grupo «bíblico», una posibilidad de vida y de historia. En adelante, había ley, porque la ley era libro o biblia; por otro lado, la historia de Israel se identificaba con la historia de la lectura —es decir con la posteridad— de este libro o biblia de la que se decía que el autor estaba inspirado. Incluso la misma traducción de Los Setenta, cuyo acto y efectos sistematizó Filón considerándola como inspirada y atribuyendo esta inspiración al «espíritu de Moisés», entra en estas mismas perspectivas. En este terreno específico, surgió el concepto

de resurrección, propio de una teoría histórica de la vida que implica una teoría bíblica de la sucesión.

b) La biblia cristiana nació en este contexto de ideas y de prácticas, con su estructura y función propias. La ley se presentaba como ley nueva y el legislador, aunque crucificado, se manifestaba vivo, como Moisés, es decir en el mismo momento en que entregaba su testamento. A Jesús resucitado, nuevo Moisés, se le llama viviente, como testador, y se podría decir igualmente, por ser testador. Su ley está viva en el testamento, y por ello también Israel, como nuevo Israel, ya que, como Esdras, el legislador es arrebatado a los cielos (ascensión). En los libros de Lucas, el testamento precede y anuncia el arrebatamiento; el hecho de la ascensión supone y designa el cierre de los cielos. Por ello, el concepto de resurrección que aflora en los relatos evangélicos debe ser comprendido en cuanto se articula con el acto del testamento y con el acontecimiento de la ascensión de Jesús.

c) Ahora bien, el testamento evangélico de Jesús no es un libro y su arrebatamiento no tiene por finalidad la escritura celeste. Aquí es donde el cristianismo, ya en sus orígenes, se separa del judaísmo convertido en «bíblico» de manera fundamental, aunque siga siendo solidario de él por lo menos en parte. En efecto, el cristianismo es una religión que proclama la apertura de los cielos. Ahora bien, los cielos no pueden abrirse si antes no están cerrados. Por ello, el cristianismo se caracteriza por el anuncio de aperturas de los cielos sin número, lo cual quiere decir que no puede ser considerado como la confesión de los «cielos abiertos» en oposición al judaísmo que sería la de los «cielos cerrados». En cierto modo, estas aperturas se encuentran programadas en el relato del bautismo de Cristo («vio que los cielos se abrían y que el espíritu ... bajaba», Mc 1, 10); son, por otro lado, el objeto del testamento de Jesús («Recibiréis una fuerza, la del Espíritu Santo, que bajará sobre...», Hech 1, 8). El acto de inauguración de estas aperturas es pentecostés. Los **Hechos de los apóstoles** nos proponen otros relatos de pentecostés

con la apertura de los cielos y la bajada del Espíritu Santo.¹

Por ello, en esta representación mítica, pero decisiva, los cielos se consideran necesariamente cerrados, pero, desde el arrebató de Jesús, son capaces de abrirse indefinidamente. En este sentido, la iglesia, grupo pentecostal, es el nuevo Israel, pero un Israel que nace sin cesar, y, en cada nacimiento, los «cielos se abren».

d) Conviene sin embargo distinguir cuidadosamente estos dos niveles de representación —el de los «cielos cerrados» y el de los «cielos abiertos»— que definen la originalidad del cristianismo en cuanto religión del nuevo Moisés y del nuevo Israel. Distinguirlos, significa situar cada uno de ellos en su función respectiva para poder así unirlos dialécticamente en un hecho histórico único que tendrá por nombre «pentecostés». Así se puede llegar a una definición pertinente de «profetismo» eclesial. Hacer

¹ Véase A. PAUL, *L'Eglise et les Eglises. L'Esprit Saint, le Christ et les groupes d'Eglise dans l'oeuvre de saint Luc*, en A. PAUL, *Parcours évangélique. Perspectives nouvelles* (coll. *La foi en acte*). Cerf-Desclée, Paris 1973, 133-146.

unilateralmente de la iglesia la asamblea de los «cielos abiertos», sería negar la función esencial de los «cielos cerrados» y por ello la posibilidad de nuevas aperturas (de nuevos pentecostés). Una omisión de este tipo, por latente que sea, es el fundamento de todo clericalismo, conservador o progresista, para quien el «profetismo» de la iglesia debe ser concebido según el modelo del antiguo Israel —Israel de antes de la era bíblica, tal y como la hemos definido en este cuaderno. Para ser cristiano con sentido, el binomio «muerte y resurrección» debe obligatoriamente articularse con este otro «cielos abiertos y cielos cerrados»; el primero se sitúa en el registro antropológico, el segundo en el cósmico. Destruir uno u otro de estos binomios o disociar sus términos considerándolos separadamente supone la supresión de la coherencia y de la significación de todo el pensamiento cristiano.

La iglesia, «bíblica» y «profética», es el campo en el que todavía puede nacer la escritura. Y si «escribir» es un pseudónimo histórico de vivir, «estar en la iglesia» no es sino otro pseudónimo histórico de vivir. Da la impresión de que es ahí donde mejor pueden buscarse las condiciones mismas de la vida, tierra fecunda y no pensamiento cerrado.

INDICE ANALITICO

AMORAIM o «intérpretes»: nombre de los rabinos que en Palestina y Babilonia comentaron la Mishnah, componiendo así la Gemara (III-IV siglos después de Cristo). P. 9.

APOCALIPSIS o «revelación». Calificativo de numerosas obras judías compuestas alrededor de la era cristiana; constituyen la literatura del mismo nombre y en ellas se emplea el método llamado «apocalíptico». El autor, ficticio (un gran personaje del pasado), es introducido en los cielos donde recibe una serie de visiones que le recuerdan los orígenes del mundo, revelándole a la vez el final de los tiempos. P. 48.

APOCRIFOS: escritos que no fueron admitidos en el canon de los libros bíblicos. (Los protestantes llaman también apócrifos a 7 libros que Los Setenta admiten en su corpus, como lo hizo después de ellos la biblia cristiana: Tb, Jdt, 1 y 2 Mac, Ba, Sab, y Sir. Entre los católicos se les llama «deutero-canónicos»).

BARAYTOT o reglas destinadas al «*exterior*» cuando se compuso la Mishnah. Más tarde, muchas de ellas entraron a formar parte del Talmud. P. 9.

«**CIELOS CERRADOS**»: expresión mítica que indica la trágica situación en la que se encontraba el judaísmo cuando ya no había profetas; el Espíritu Santo no animaba ya la historia. Sirve para expresar, de hecho, el fracaso de la historia de Israel. P. 48.

«**ARREBATO**» o «ascensión», «asunción». En las obras apocalípticas se dice que el héroe y autor de la obra fue «arrebato» al cielo. Constituye una especie de respuesta a los «cielos cerrados»: como el Espíritu Santo ya no bajaba, había que subir hacia él para escribir y hacer así la historia. Este es el punto de partida de la fe en la inspiración divina de las escrituras. P. 46.

ESCATOLOGIA: ciencia del «fin» de los tiempos y conjunto de ideas sobre la llegada y realización mesiánica del «mundo futuro».

GEMARA o «enseñanza», «comentario». Se trata del comentario de la Mishnah hecho por los rabinos (de Palestina y Babilonia) llamados Amoraim. P. 9.

GENIZA DEL ANTIGUO CAIRO: los libros sagrados que se hacían inutilizables por el uso, no se destruían, pues los judíos los tenían en gran respeto; eran conservados y guardados en un cuarto llamado géniza. La del Antiguo Cairo fue descubierta en 1896, permitiendo así conocer un cierto número de textos antiguos. P. 14.

GEONIM o «excelencias»: rectores de las academias judías de Mesopotamia, quienes de los siglos VIII al XI impusieron el Talmud como la autoridad normativa para los judíos del mundo entero. P. 11.

HAGGADAH. Interpretación de la escritura de tendencia exhortativa, pretendiendo que los fieles vivan de ella. Muchas veces ilustra los textos que comenta con relatos piadosos y edificantes. Es paralela a la Halakâh, interpretación de tipo más jurídico. P. 8.

QARAITAS. Movimiento interno al judaísmo que nació en el siglo VIII después de Cristo. Se distingue por la vuelta a la ley escrita, única que a sus ojos fue revelada; rechaza, por ello, el Talmud y la ley oral. Los qaraítas son, en cierto modo, los «protestantes» del judaísmo. P. 14.

HAGIOGRAFOS o «escritos santos». Desde san Jerónimo, se da este nombre muchas veces a los «escritos», es decir, a la tercera parte del Antiguo Testamento (o sea, todos los que no entran en la ley y los profetas). Por ello, no tienen nada que ver con la «hagiografía», que es el relato de la «vida de un santo» y cuya finalidad es la exhortación.

HALAKAH: interpretación de la escritura cuya finalidad es sacar reglas jurídicas para la «conducta» del individuo o de la comunidad. Es paralela a la Haggadah, interpretación de tipo más piadoso. P. 8.

INTERTESTAMENTO: con este término se designa la inmensa literatura judía que surgió «entre» el Antiguo y el Nuevo Testamento, en el siglo I antes y después de Cristo. Pero su significado específico y que se le ha dado en este cuaderno, es el espacio social en el que nació la biblia cristiana, el proceso y el movimiento que produjeron los diversos pasos dinámicos «entre» los dos «testamentos».

JOSEFO o **FLAVIO JOSEFO** (37-100 después de Cristo). Historiador judío. P. 17.

KOINE o lengua «común». Este término designa generalmente la lengua griega que se hablaba comúnmente en la cuenca mediterránea a partir de Alejandro. A esta lengua fue traducido el Antiguo Testamento (los Setenta) y en ella fue compuesto el Nuevo Testamento.

MASORETAS. Es el nombre de los sabios judíos que, a partir del siglo VI de nuestra era, establecieron y determinaron el texto hebreo de la biblia, añadiendo las vo-

cales. El texto que establecieron se conoce comúnmente por «texto masorético» (sigla: TM). P. 33.

MIDRASH o «búsqueda» (del sentido) de la escritura. La palabra designa un método de interpretación o el resultado al que se llega por este método. Los Midrashim (plural de midrash) son pues libros de comentarios bíblicos. P. 8.

MISHNAH o «repetición». La Mishnah contiene sobre todo la «ley oral», las tradiciones que no entraron a formar parte de la escritura; el término es prácticamente equivalente de Halakâh. Estas enseñanzas, puestas por escrito y comentadas en la Gemara, constituirán el Talmud. P. 9.

«**ESTE MUNDO**», «**EL MUNDO FUTURO**». Oposición que se encuentra frecuentemente en los apocalipsis y en el Nuevo Testamento, sobre todo en san Pablo. «Este mundo», pecador, debe morir para que nazca otro, el «mundo futuro». P. 51.

PESCHITTO o «la sencilla»: principal traducción siríaca de la biblia. Es la biblia oficial de las iglesias siríacas, como la vulgata es la de los latinos o Los Setenta de los griegos. P. 39.

FILON. Filósofo judío nacido hacia el año 20 antes de Cristo, en Alejandría. Escribió numerosas obras en las que pretendía hacer una síntesis de la fe judía y de la cultura griega.

PSEUDOEPIGRAFIA o «escrito con nombre falso». Procedimiento que consiste en atribuir a un personaje célebre del pasado la obra que se escribe actualmente. La «Sabiduría de Salomón», por ejemplo, fue escrita hacia el año 50 antes de Cristo, pero presentada como si Salomón fuera su autor.

SABORAIM o «los que razonan»: rabinos que en los siglos VI y VII comentaron el Talmud. P. 11.

LOS SETENTA o versión de los «setenta» traductores. Traducción griega de la biblia efectuada a partir del siglo III antes de Cristo en Alejandría. Es la biblia «oficial» de las iglesias griegas.

TALMUD o «enseñanza», «estudio»: la Mishnah, más la Gemara, su comentario, más los Baraytot. Se conocen dos Talmud: el de Jerusalén (IV s.) y el de Babilonia (s. V). El Talmud se convirtió en la autoridad normativa para los judíos del mundo entero (a partir de los Geonim). P. 9.

TARGEMAN: traductor oficial de las escrituras en el oficio de la sinagoga. P. 27.

TARGUM: traducción glosada, en arameo, de los textos bíblicos. P. 26.

TANNAIM o «maestros»: rabinos que compusieron la Mishnah en el siglo II. P. 9.

TESTAMENTO: los apocalipsis se presentan muchas veces en forma de «testamento» o «discurso de despedida» de un personaje célebre. P. 53.

TORAH: es el nombre hebreo de la «ley» contenida en los cinco libros que forman el Pentateuco.

VULGATA: la «edición vulgata» o «edición vulgarizada» de la biblia es la traducción latina hecha por san Jerónimo al final del siglo IV. Es la traducción «oficial» de la iglesia latina. P. 39.

LIBROS PRESENTADOS

Aristeas (Carta de), 45.

Apocalipsis siríaco de Baruc (=II libro de B.), 65.

Asunción (o Testamento) de Moisés, 64.

Baruc (II libro de) = Apocalipsis siríaco de B., 65.

Carta de Aristeas, 45.

4 Esdras, 65.

Flavio Josefo, véase Josefo.

Henoc etiópico, 61.

Henoc («Parábolas de»), 62.

Henoc eslavo, 61.

Josefo (obras de):

Antigüedades judías, 19.

Autobiografía, 24.

Contra Apio, 24.

Guerra de los judíos, 18.

«Testimonium Flavianum», 22.

Jubileos (Libro de los), 61.

Libro de los secretos de Henoc = Henoc eslavo, 61.

¿Macabeos, 39.

Odas de Salomón, 61.

«Parábolas de Henoc», 61.

Salmos de Salomón, 63 y 34.

Secretos de Henoc (Libro de los) = Henoc eslavo, 61.

Setenta (Los), 39.

Sibilinos (Oráculos), 64.

Tárgum:

Tárgum de Babilonia = Tárgum de Onquelos, 31.

Tárgum fragmentario = Yerusalmi II, 31.

Tárgum de los Hagiógrafos, 31.

Tárgum de Job, 30.

Tárgum de Jonatán ben Uzziel, 32.

Tárgum de Onquelos = Tárgum de Babilonia, 31.

Tárgum palestino = Neophiti I, 31.

Tárgum de Palestina = Pseudo-Jonatán o Yerusalmi I, 31.

Testamento de Moisés = Asunción de Moisés, 64.

Testamento de los doce patriarcas, 63.

Yerusalmi I = Tárgum de Palestina, 31.

Yerusalmi II = Tárgum fragmentario, 31.

CONTENIDO

	Páginas
PROPOSICION	6
LA ESCRITURA IRRESISTIBLE	7
I. La ley oral y la escritura	7
1. Búsqueda y tradiciones orales (Halakâh y Haggadâh)	8
2. La puesta por escrito de las tradiciones orales (Mishnâh y Talmud)	9
II. La «sola scriptura»	11
1. Los saduceos	11
2. Los qumranitas	12
3. Los «protestantes» del judaísmo: los qaraítas	14
* <i>La Géniza del Cairo</i>	14
LA BIBLIA DE FLAVIO JOSEFO	17
Destino paradójico	17
La obra literaria de Josefo	18
* <i>El «Testimonium Flavianum»</i>	22
La importancia de la obra de Josefo	24
LAS BIBLIAS ARAMEAS: LOS TARGUMES	26
* <i>Números 24, 7 y 17</i>	29
Los Targumes actualmente conocidos	30
* <i>1 Crónicas 11, 11</i>	31
La función histórica de los Targumes y la significación histórica de su estudio	32
* <i>Génesis 49, 10-12</i>	34
* <i>Salmo de Salomón 17</i>	34
LA BIBLIA FUERA DE ISRAEL: LOS SETENTA	35
Los judíos de Alejandría	36
Los Setenta	39
Comentarios de Filón sobre Los Setenta	41
* <i>Isaías 9</i>	42
La Carta de Aristeas	45
La significación real del hecho de Los Setenta	47
LOS LIBROS DEL APOCALIPSIS	48
I. Los «cielos cerrados» y el nacimiento del libro	48
II. Una teoría de la escritura: ¿«escribir» o «vivir»?	52
1. El libro-testamento	53
* <i>Testamento de Moisés</i>	55
2. El arrebató del autor	56
* <i>El arrebató de Esdras</i>	58
III. Algunos libros apocalípticos	60
El valor histórico de la apocalíptica	66
CONCLUSION Y PREGUNTAS	66
Índice analítico	70
Libros presentados en este cuaderno	71