

EL CARLOS BLANCO
PENSAMIENTO
DE LA
APOCALÍPTICA
JUDÍA

ENSAYO FILOSÓFICO-TEOLÓGICO

E D I T O R I A L T R O T T A

El pensamiento de la apocalíptica judía

El pensamiento de la apocalíptica judía
Ensayo filosófico-teológico

Carlos Blanco

E D I T O R I A L T R O T T A

Esta obra ha recibido una ayuda a la edición del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte



COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Religión

© Editorial Trotta, S.A., 2013
Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
<http://www.trotta.es>

© Carlos Blanco Pérez, 2013

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita utilizar algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com; 91 702 19 70 / 93 272 04 45).

ISBN (edición electrónica pdf): 978-84-9879-449-6

ÍNDICE

<i>Prefacio</i>	9
<i>Introducción</i>	13
1. CONTEXTO HISTÓRICO Y SOCIOPOLÍTICO DE LA APOCALÍPTICA JUDÍA.....	17
I. Sociedad, economía y cultura en Palestina bajo el helenismo	19
II. Historia política y religiosa del Segundo Templo	31
III. Los <i>hasidim</i> y la efervescencia religiosa en época macabea	39
1. El contexto religioso posterior a la revuelta macabea	39
2. Los esenios y la apocalíptica	44
2. CARACTERÍSTICAS FUNDAMENTALES DE LA APOCALÍPTICA JUDÍA	55
I. Hacia una definición de «apocalíptica»	55
II. La apocalíptica y el profetismo	59
III. El lenguaje apocalíptico y su dimensión sociopolítica	68
IV. La apocalíptica y su entorno cultural	79
1. La muerte en la literatura de Egipto, Mesopotamia y Canaán	82
2. Muerte e historia en el helenismo y el zoroastrismo	90
3. A modo de conclusión	100
3. ALGUNAS CUESTIONES FILOSÓFICAS LATENTES EN LA APOCALÍPTICA JUDÍA ...	103
I. ¿Una cosmovisión genuinamente apocalíptica?	103
II. Periodización de la historia y determinismo en la apocalíptica ...	115
1. Cosmos e historia	115
2. Tiempo y eternidad; libertad y necesidad; protología y escatología	125
III. La cosmovisión apocalíptica y la concepción de la historia en Hegel	132
IV. El Dios trascendente y la crítica antropológica de la religión	139

V. La importancia de la apocalíptica en la teología de Wolfhart Pannenberg	147
VI. Escatología apocalíptica y karma.....	158
Apéndice I. APOCALÍPTICA, RESURRECCIÓN E HISTORIA	165
1. Helenismo, apocalíptica y destino del individuo	165
2. Clasificación de las doctrinas escatológicas de la literatura intertestamentaria judía	169
3. Resurrección, etnocentrismo y universalismo	171
a) Restauración colectiva	172
b) Resurrección individual (espiritual o de la carne).....	176
c) Pervivencia (espiritual)	182
d) Escatología realizada	186
4. Principales niveles de significación de la idea de resurrección en la literatura intertestamentaria	189
5. Evaluación crítica de la escatología apocalíptica.....	192
Apéndice II. ALGUNOS TEXTOS INTERTESTAMENTARIOS PARA LA COMPRESIÓN DEL PENSAMIENTO APOCALÍPTICO	197
1. Ciclo de Henoc	197
2. 2 Baruc	202
3. 4 Esdras	206
4. Oráculos Sibílicos	210
<i>Bibliografía</i>	213

PREFACIO

Este ensayo posee un objetivo nítido: exponer las características fundamentales del fenómeno de la apocalíptica judía antigua para lectores con intereses de índole filosófica y teológica. El historiador del judaísmo del Segundo Templo, el especialista en literatura intertestamentaria, el versado en filología semítica, el sociólogo del judaísmo primitivo o el biblista difícilmente encontrarán datos que no conozcan ya, y no pertenezcan al acervo de erudición actualmente disponible sobre la apocalíptica judía. No se aportan nuevas fuentes documentales ni se procede a un análisis minucioso de las ya existentes¹.

La pretensión ha sido bien distinta: nos hemos afanado en mostrar que textos destacados de la apocalíptica judía alumbran, mediante sus reflexiones sobre la historia, la muerte o la escatología, una *Weltan-*

1. Por ello, hemos intentado ceñirnos, en la medida de lo posible, al «consenso» más amplio (sumamente complicado de encontrar en ciertos casos) entre los especialistas en la apocalíptica judía. Algunas de las tesis podrán parecer, a los estudios de vanguardia, tópicas e incluso superadas, pero dada la profusión de trabajos sobre el contexto socio-histórico de la apocalíptica judía, así como las discrepancias, difíciles de solventar, entre los eruditos más reconocidos en cuestiones como el origen preciso de este movimiento (si surgió como reacción frente al judaísmo tradicional o como desarrollo interno desde los estamentos sacerdotales) o la naturaleza de la secta de Qumrán y el significado escatológico de sus textos, no siempre nos hemos sentido legitimados para tomar partido por una u otra posición sujeta a controversia. Reiteramos que el propósito de este ensayo es de índole «filosófica»: pretendemos acentuar la importancia, para una reflexión especulativa, de numerosos conceptos que gozan de gran relevancia en el seno de la apocalíptica del judaísmo primitivo (algunas de cuyas obras más influyentes datan ya de comienzos del siglo II d.C., como veremos), por lo que no hemos podido (ni deseado) «descender a la arena» de muchas de las disputas académicas contemporáneas (algunas de ellas irresolubles, mientras no se disponga de un mayor número de fuentes documentales).

schauung que, si bien pecaríamos de anacronismo al calificarla de «filosófica», entronca con algunas de las grandes cuestiones planteadas por la tradición filosófica y teológica occidental. La expresión «filosofía de la apocalíptica judía» quizás manifieste, de manera suficientemente esclarecedora, la intención que hemos albergado en esta obra, en la cual hemos condensado ciertas consideraciones sobre esta temática que ya hemos formulado en otros trabajos (*vid.* Bibliografía).

Para cumplir nuestro propósito, ofreceremos una descripción sucinta del contexto histórico y sociopolítico en que se forjó la idiosincrasia propia de la apocalíptica judía del Segundo Templo. Nos detendremos también en el examen de algunas de las categorías religiosas que desempeñan un papel más importante a la hora de definir su hipotético «núcleo», en torno al cual gravitarían las constantes esenciales de este movimiento. En esta sección, hemos limitado nuestro objeto a dos temáticas principales: la relacionada con la idea de Dios y la que alude a la concepción de la historia y del tiempo (una de cuyas ramificaciones más sugerentes remite a la acuciante antinomia entre libertad y el determinismo). Por razones de espacio, hemos descartado otras dimensiones de indiscutible «potencial filosófico», y de proyección «universal», subyacentes a no pocos libros de la apocalíptica judía, como la riqueza de los elementos alegóricos para abordar interrogantes «últimos», la conexión entre pensamiento e intertextualidad, las diferentes hermenéuticas evocadas por los textos apocalípticos o los esbozos de crítica sociológica presentes en muchos de ellos. Tampoco, y por motivos análogos, exploraremos en detalle problemas más genuinos de la apocalíptica judía, como la restauración de Israel o la vasta materia del mesianismo². Por otra parte, incidiremos, aunque de modo imperiosamente breve e incompleto, en los posibles influjos exógenos a la cultura del pueblo de Israel (caneos, zoroastrianos, helénicos...) que habrían moldeado la identidad de la apocalíptica judía.

Al circunscribir nuestro escrito al ámbito de la apocalíptica judía, excluimos otros movimientos de cariz similar, también significativos en la historia de las ideas religiosas, en especial, la apocalíptica del cristianismo primitivo y la que vibra en las enseñanzas de figuras como Joaquín de Fiore. Ello obedece a criterios puramente pragmáticos, pues

2. Para una introducción a la relación entre apocalíptica y mesianismo, remitimos al estudio de J. C. Vanderkam, «Messianism and apocalypticism», pp. 193-228, en el cual se examinan tanto las fuentes propiamente apocalípticas como las que proceden de los manuscritos del mar Muerto, así como de escritores judíos tales que Filón de Alejandría y Flavio Josefo. [La referencias abreviadas en las notas remiten a la Bibliografía que figura al final del presente volumen].

el entrelazamiento de la apocalíptica judía con la del cristianismo primitivo parece fuera de toda duda; de hecho, establecer una frontera entre ambas resultará, a ojos de muchos, artificioso³. Más lejano aún de nuestra atención se halla el florecimiento de la apocalíptica en aquellas civilizaciones en cuyo desarrollo el judeocristianismo no ha jugado un rol determinante. El lector instruido en otras tradiciones habrá de juzgar si cabe hablar de convergencias profundas entre ellas y algunas de las ideas de la apocalíptica judía revestidas de mayor relevancia⁴.

El adjetivo «apocalíptico» (del griego *apocaliptikós*, «revelador») exhibe una serie de resonancias susceptibles de llegar a ejercer una poderosa atracción sobre la mente contemporánea. Lo apocalíptico se asocia con la visión de catástrofes colosales conducentes al fin del mundo y a la emergencia de un orden nuevo. Lo apocalíptico también se vincula a la recepción de revelaciones sobrenaturales, capaces de descorder el críptico velo del cosmos divino para descubrir la verdad (inasequible a la mera observación de los sentidos) sobre ese orbe celestial, cuyos presagios sólo germinan en algunas almas privilegiadas, las cuales disfrutaban de un acceso único a sus arcanos dominios. Lo apocalíptico, en definitiva, seduce la imaginación porque promete mostrar lo oculto, lo inaprehensible, lo inconceptualizable. Ya infunde pánico o esperanza, ya vaticine una clausura gozosa o una aniquilación abrupta para la historia, lo apocalíptico nos transporta a un universo que guarda escasa relación con nuestra percepción ordinaria de la vida.

3. Sobre la estrecha dependencia de la apocalíptica del cristianismo primitivo con respecto a la judía, así como sobre las relaciones entre sus sendas fuentes documentales, véase J. C. Vanderkam y W. Adler (eds.), *The Jewish Apocalyptic Heritage in Early Christianity*, y la sección «Apocalypticism in early Christianity», en J. J. Collins (ed.), *The Encyclopedia of Apocalypticism*, vol. I, pp. 267-453 (especialmente el artículo de D. Frankfurter, «Early Christian apocalypticism: literature and social world», pp. 415-453, en el que también se hace énfasis en las particularidades de la apocalíptica del cristianismo primitivo frente a su matriz judía y a sus influjos extrajudíos). Recomendamos, asimismo, los trabajos llevados a cabo por la profesora Adela Yabro Collins, de la Universidad de Yale. En *Cosmology and Eschatology in Jewish and Christian Apocalypticism*, por ejemplo, Collins ofrece un estudio sumamente detallado de los elementos simbólicos que vinculan las tradiciones apocalípticas judías con las del cristianismo primitivo, tales como el motivo de los «siete cielos» (pp. 21-54), el simbolismo numérico (pp. 55-138) o la temática del Hijo del Hombre (pp. 159-197); todo ello asociado a una investigación sobre el contexto sociológico al que se hallan ligados y sobre su conexión con simbolismos parejos en las culturas circundantes; cf. también A. Y. Collins (ed.), *Early Christian Apocalypticism*.

4. Para un estudio de la apocalíptica en la historia occidental, cf. B. McGinn (ed.), *The Encyclopedia of Apocalypticism*, vol. II; sobre la apocalíptica en las culturas moderna y contemporánea, cf. S. J. Stein (ed.), *The Encyclopedia of Apocalypticism*, vol. III; A. Baumgarten, *Apocalyptic Time*.

Detrás de toda ficción resplandece una realidad, normalmente explicable desde los cánones del deseo o del temor. Al observador contemporáneo, muchas de las especulaciones de la apocalíptica judía sobre el reino celestial o el final de mundo presente se le antojarán vacuos delirios, ilusiones fantásticas de espíritus de la Antigüedad que no habían entendido un proceso de estricta racionalización y de desencantamiento desmitologizador del mundo y de la historia, pues su pensamiento permanecía aún avasallado por el gravoso peso del miedo, de la ignorancia y del secuestro de la conciencia por parte de la esfera mítico-teológica.

Sin embargo, estamos firmemente convencidos de que la tarea de quien se acerca al estudio de las concepciones religiosas de la Antigüedad no estriba en poner de relieve lo inverosímil de muchas de sus creencias (algo que salta a la vista por sí solo), sino, como sugiriera Hegel, en trascender la representación para penetrar en el concepto. Las elucubraciones de la apocalíptica judía, aun en su extravagancia, reflejan un contenido humano, teológico e incluso filosófico de notable hondura. Es deber nuestro iluminarlo desde categorías que resulten inteligibles para el lector de nuestro tiempo. Se constatará, así, que las indudables gestas del progreso material e intelectual no son óbice para advertir la persistencia de nociones, ansias y esperanzas que, más allá de las metamorfosis experimentadas a lo largo del sinuoso decurso de los siglos, perduran, y probablemente permanezcan sin límite vislumbrado, en la subyugante psique humana.

INTRODUCCIÓN

Se hace necesaria una no siempre fácil clarificación terminológica. Entendemos por «apocalíptica» un movimiento literario, sociopolítico y teológico que surgió en el judaísmo del Segundo Templo, el cual poseía importantes conexiones con el profetismo clásico de Israel. Se caracterizó, primordialmente, por enfatizar la revelación de un mensaje sobrenatural, en el que desempeñaba un papel central la temática escatológica (es decir, la reflexión sobre el destino último del mundo y de la historia). La apocalíptica judía generó un notable conjunto de escritos, englobados dentro de lo que suele denominarse «literatura intertestamentaria» (esto es, «entre los dos Testamentos»)¹.

El estudio del fenómeno de la apocalíptica, como movimiento religioso y sociológico, es de vital importancia para la comprensión del sustrato cultural que alumbró creencias (tan relevantes para la teología occidental) como la de resurrección de los muertos y la del reino de Dios. Entender los condicionantes que alentaron el auge de la apocalíptica en el judaísmo antiguo exige, como herramienta metodológica privilegiada, examinar las estructuras sociales, políticas y religiosas subyacentes a la evolución de algunas de las nociones fundamentales del judeocristianismo. Sirve, por tanto, como complemento ineludible al estudio exclusivamente intrabíblico de la escatología judía.

La apocalíptica representa uno de los movimientos religiosos más fecundos, en la esfera teológica, del judaísmo antiguo. Conocida es la

1. El problema del «uso indiscriminado» del término «apocalíptica» fue señalado por K. Koch en *Ratlos vor der Apokalyptik*. Sobre el alcance de la literatura intertestamentaria, véase G. Aranda Pérez, F. García Martínez y M. Pérez Fernández, *Literatura judía intertestamentaria*; G. W. E. Nickelsburg, *Jewish Literature between the Bible and the Mishnah*.

frase del teólogo alemán y eminente estudioso del Nuevo Testamento, Ernst Käsemann (1906-1998): «La apocalíptica es la madre de la teología cristiana»². No sólo la fe en la resurrección brotó (aun sin negar la relevancia de no pocos precedentes bíblicos) y cobró fuerza en el seno de grupos de tendencia apocalíptica, sino que otras categorías investidas de una no menor pujanza conceptual, como los rudimentos de una visión universal de la historia, también le deben mucho a la creatividad de la apocalíptica judía en el terreno de las ideas religiosas. Trataremos de argumentar, a lo largo del trabajo (en especial, en el capítulo «Algunas cuestiones filosóficas latentes en la apocalíptica judía»), esta última tesis (influida por el pensamiento de Wolfhart Pannenberg, en el que también nos detendremos), la cual, si bien sumamente problemática, pues puede prestarse a malentendidos y suscitar la sospecha de anacronismo (como si pretendiera proyectar una categoría filosófica sobre unos textos, los apocalípticos, hondamente enraizados en muchas de las inquietudes que definen la religiosidad bíblica —y en especial de los escritos proféticos—, como la preocupación por la restauración de Israel y el mesianismo), creemos que ofrece sugerencias válidas a la hora de explorar «elementos de cadencia filosófica» en aspectos nucleares del firmamento teológico y simbólico de la apocalíptica judía.

Desarrollaremos la hipótesis de que en la Biblia hebrea late una dinámica de orientación progresiva hacia una visión trascendente de Dios, del mundo y de la historia (que coexiste, sin embargo, con elementos insoslayables de apego a una perspectiva más «inmanentista», nacionalista y antropomórfica, como señalaremos a lo largo de este trabajo). El marco de relación entre lo divino y lo humano se sitúa, cada vez con mayor vigor, en un plano que va más allá de los acontecimientos puntuales y de las apariciones milagrosas de Dios en la historia. En estratos significativos de la literatura apocalíptica florece, gradualmente, una teología más depurada, la cual conduce a la adopción de una óptica de cierta «atematicidad» (por tomar una expresión empleada fértilmente por Karl Rahner en el campo de la teología sistemática)³ en lo que respecta a la comprensión del ser de Dios y de la naturaleza de los procesos históricos: la imagen de Dios se despoja, paulatinamente, de sus primitivos elementos antropomórficos para extrapolarse a aquello que trasciende todo con-

2. E. Käsemann, «The Beginnings of Christian Theology», en R. W. Funk (ed.), *Apocalyptic*, pp. 17-46.

3. Rahner expone la idea de «atematicidad» en, entre otras obras, *Curso fundamental sobre la fe*. Sobre la teología de Rahner, véase H. Vorgrimler, *Karl Rahner*; R. Gibellini, *La teología del siglo xx*, pp. 241-254.

cepto y todo deseo humano⁴. La historia no se contempla ya a la luz de los avatares protagonizados por el pueblo de Israel como único ángulo, sino que el predominio de un enfoque etnocéntrico cede el testigo a un planteamiento que, aun frágilmente, evoca una historia universal, cuyo decurso comprende todos los imperios de la Tierra, y cuya dinámica la rige el poder absoluto de la divinidad. Asimismo, la revelación no se restringe a teofanías particulares (intervenciones específicas de Dios en la historia de Israel, como la zarza ardiente en el episodio de Moisés en el Sinaí o la apertura del mar Rojo durante el éxodo de los israelitas desde Egipto), sino al vasto escenario de la historia que, como un todo, se encamina decididamente hacia su consumación escatológica.

En cualquier caso, esta «ampliación» del sentido de las nociones tradicionales de la teología bíblica coexiste, casi siempre, con una propensión a afirmar la centralidad de Israel en ese plan divino sobre el mundo, así como a enfatizar la esperanza en una restauración de la nación. Semejante tensión entre trascendencia e inmanencia, y entre apertura al universalismo y acentuación de los elementos más propiamente etnocéntricos, no se resolverá en la apocalíptica judía. Resultaría, por tanto, anacrónico aplicar en retrospectiva un universalismo que, inspirado (quizás con matices) en el paulinismo, no es ubicuo o uniforme, ni en la apocalíptica ni en el cristianismo primitivo. Con todo, semejante apelación a la «latente universalidad» de muchas de las afirmaciones de los grandes escritos apocalípticos no se halla desprovista de fundamentación: tal y como examinaremos más adelante, pese al compromiso indiscutible con enseñanzas y simbolismos que remiten a opciones más nacionalistas, es legítimo sostener que se aprecian importantes indicios de «universalismo», aunque éste se subordine, en no pocas ocasiones, a los intereses propios de Israel.

4. Esta perspectiva vibra ya en el Deutero-Isaías. Así, en Is 45, 15 el Señor de Israel es el «Dios escondido», el célebre *Deus absconditus* de la tradición teológica posterior.

CONTEXTO HISTÓRICO Y SOCIOPOLÍTICO DE LA APOCALÍPTICA JUDÍA

Los cambios sociales pueden interpretarse como las condiciones necesarias, aunque no suficientes, de los procesos que acontecen en el plano de las ideas. La perspectiva ofrecida por las ciencias sociales dificulta en extremo, si no imposibilita, preservar una historia paralela de las concepciones religiosas que fluya con independencia de los fenómenos sociales, políticos y culturales concomitantes¹. De modo análogo a como el tránsito del nomadismo al sedentarismo imprimió una importante huella en la religión de Israel (algo perceptible, con particular nitidez, en el ámbito de las leyes y de las costumbres rituales y festivas)², o a como, en el terreno propiamente político, el destierro a Babilonia estableció una demarcación diáfana, un antes y un después claramente diferenciados, en la autoconciencia del pueblo de Israel³, la situación de Palestina en el siglo III a.C. (y, por encima de todo, la creciente presencia del helenismo en los diversos estratos de la vida social) influyó decisivamente en el auge de la apocalíptica en el judaísmo.

En este sentido, resulta necesario abrazar una metodología de trabajo que emprenda una tarea similar a la llevada a cabo por la sociología del conocimiento. Es preciso examinar cómo el pensamiento subjetivo

1. «Ninguna 'historia de las ideas' tiene lugar con independencia de la sangre y del sudor de la historia general» (P. Berger y Th. Luckmann, *The Social Construction of Reality*, p. 117).

2. Cf. R. de Vaux, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, vol. I, donde se presenta un estudio detallado de la relación entre el nomadismo, la familia y las instituciones civiles del primitivo pueblo de Israel. La evolución social de la civilización israelita se plasmó, progresivamente, en su corpus legal, como ya advirtiera el gran sociólogo alemán Max Weber al caracterizar las leyes de Israel como índices de desarrollo social (cf. *Ancient Judaism*, pp. 61-70).

3. En palabras de R. Alibert, «ninguna etapa en la historia de Israel contribuyó tanto a la teología como el Exilio» (*Israel in Exile*, p. 435).

de actores individuales se transforma en una objetividad social, tal que adquiere la condición de *factum* (como es el caso de la cosmovisión subyacente a obras destacadas de la apocalíptica judía, en especial, en su escatología). Si bien, y en palabras de Peter Berger y de Thomas Luckmann, «el pensamiento teórico, las ‘ideas’, las *Weltanschauungen* no son tan importantes en la sociedad», ya que «sólo un grupo muy limitado de personas en cualquier sociedad participa en el proceso de teorización, en la empresa de las ‘ideas’, y en la construcción de *Weltanschauungen*, mientras que todos en la sociedad participan en su ‘conocimiento’ de un modo u otro»⁴, no puede ignorarse que las *Weltanschauungen* se metamorfosean, con extraordinaria facilidad, en hechos sociales, los cuales determinan la percepción que una sociedad posee tanto de sí misma como del mundo y de la historia. Afectan, por así decirlo, la psique de la práctica totalidad de los miembros de la sociedad, pese a que sólo un número muy reducido haya intervenido activamente en su desarrollo. Proyectos historiográficos recientes, como la «historia de los conceptos» (*Begriffsgeschichte*) de Reinhart Koselleck, constituyen una fértil prueba de la fecundidad de un examen diacrónico y pragmático (menos abstracto que las tradicionales «historias de las ideas», pues explora sus usos sociales, políticos...) de categorías clave en la autoconciencia de una cultura (en el caso de Koselleck, la Europa moderna y contemporánea), las cuales han desempeñado un doble papel: el de indicadores y factores del propio proceso histórico⁵.

El objetivo de todo análisis sociológico de las ideas religiosas estriba en el esclarecimiento del contexto en que emergieron. Al prestar especial atención a las motivaciones de aquellos actores que jugaron un papel significativo en su génesis (sean individuos o grupos con afinidades e intereses comunes) se entiende, en mayor profundidad, las razones latentes a su impacto y a su eventual extensión a otros grupos sociales. Es importante, asimismo, estudiar las circunstancias que permitieron que colectivos a priori desligados de la problemática que interpelaba a los principales artífices de esas concepciones religiosas se adhirieran, sin embargo, a ellas, y las integrasen en su propia *Weltanschauung*.

En lo que se refiere a la apocalíptica del judaísmo antiguo, las anteriores consideraciones sobre la sociología de las ideas pueden proyectarse sobre dos ejes fundamentales: el que vincula helenismo y apocalíp-

4. P. Berger y Th. Luckmann, *The Social Construction of Reality*, p. 13.

5. Remitimos a la monumental obra de Koselleck, editada junto a O. Brunner y W. Conze, *Geschichtliche Grundbegriffe*. Para una introducción a la obra de Koselleck, véase su *Historia de conceptos*.

tica y aquel que conecta apocalíptica y judaísmo. Se aspira, por un lado, a comprender la naturaleza del influjo de la cosmovisión helena en el alumbramiento de ciertos conceptos clave de la apocalíptica, tanto positiva (aceptación) como negativamente (rechazo); por otro, se pretende elucidar el alcance de las relaciones entre la apocalíptica y el judaísmo: qué aspectos asume la apocalíptica del judaísmo tradicional y contemporáneo, y en qué facetas se distancia de manera relevante.

I. SOCIEDAD, ECONOMÍA Y CULTURA EN PALESTINA BAJO EL HELENISMO

El contexto sociohistórico en que surgió la apocalíptica judía exige prestar atención a la incidencia del helenismo en Palestina. Las investigaciones sobre la génesis de este movimiento han puesto de relieve, sin embargo, la importancia de sus raíces prehelenísticas⁶. Por razones de espacio, en este capítulo nos detendremos en la exposición de los hechos históricos que acontecieron con posterioridad al dominio heleno sobre Palestina, aunque en otras secciones insistiremos en su estrecha dependencia tanto de eventos históricos previos como, sobre todo, de categorías religiosas anteriores a la llegada del helenismo.

La presencia del helenismo en el Mediterráneo oriental abarca, en términos generales, el período comprendido entre los años 333 (al candelor de las victorias de Alejandro Magno sobre el Imperio aqueménida de Darío III) y 31 a.C. (fecha de la batalla de Actium, en la cual Octavio Augusto obtuvo un sonoro triunfo sobre la flota reunida por Marco Antonio y Cleopatra)⁷.

Palestina nunca constituyó una región aislada del resto del mundo antiguo. Ya desde el segundo milenio a.C. existen evidencias de intercambios comerciales entre Palestina, Chipre y las islas del mar Egeo, y consta que, desde el siglo VII a.C., mercenarios griegos habían arribado a tierras palestinas y sirias. De hecho, se han hallado monedas griegas del siglo VI a.C. en un suburbio de la ciudad fenicia de Tiro, así como inscripciones de ofrendas a Apolo por parte de «hieronautas» («navegantes

6. Aunque examinaremos con mayor detalle esta cuestión en capítulos como el relativo a la conexión entre apocalíptica y profetismo, remitimos a los trabajos de G. Boccacini sobre el contexto histórico (tanto político como intelectual) asociado a la génesis de la apocalíptica judía (en especial a sus libros *Middle Judaism* y *Roots of Rabbinic Judaism*).

7. Véase P. Sacchi, *Historia del judaísmo en la época del Segundo Templo*, p. 219. Las consideraciones de carácter histórico que expondremos a continuación, relativas al contexto en el que se enmarca la apocalíptica judía, proceden, en gran medida, de nuestra obra *Why Resurrection?*, pp. 76 ss.

sagrados»). En palabras de Martin Hengel, «esto indica que los fenicios fueron los mediadores de la cultura griega para Palestina en el período pre-helenístico»⁸. Los fenicios, pueblo caracterizado por una extraordinaria expansión comercial a lo largo del Mediterráneo (alcanzaron, entre otros lugares, las costas del norte de África y de la península ibérica) y por un notable genio creativo (desempeñaron un papel esencial en la difusión del alfabeto)⁹, habrían favorecido los contactos entre Grecia y Palestina, aunque por aquella época las comunicaciones parecen constreñirse al terreno económico, sin que se perciba una influencia cultural importante.

¿Qué transformaciones significativas conllevaron, entonces, tanto la conquista macedonia de Palestina como el inicio del movimiento cultural conocido como «helenización»? Para Hengel, la invasión de Alejandro Magno no comportó el advenimiento de unas formas culturales del todo novedosas para los pueblos semitas de Siria y Palestina, sino que se limitó a propiciar «una intensificación de muchas maneras de las influencias griegas anteriores»¹⁰. Y, más relevante aún, la invasión macedonia sancionó el carácter del griego como *lingua franca* del Mediterráneo oriental, así como la imposición de los patrones griegos de pesos y medidas¹¹. Significó, también, una internacionalización del comercio, y fomentó la

8. M. Hengel, *Judaism and Hellenism*, p. 32.

9. Los egipcios disponían ya de un sistema alfabético, el cual coexistía, sin embargo, con signos bilíteros, trílteros e ideográficos. Los fenicios fueron determinantes en la extensión de un código de escritura puramente alfabético en el mundo occidental. El alfabeto fenicio parece, con todo, depender estrechamente de la denominada «escritura proto-sinaítica» (cuyas muestras se han encontrado en la península del Sinaí —en áreas como Serabit al-Khadim—, y datan, por lo general, de en torno al 1700 a.C.), así como de las inscripciones alfabéticas descubiertas en Ugarit (actual Ras-Shamra, en Siria). El alfabeto fenicio, creado hacia el 1100 a.C., habría influido decisivamente en el griego. Véase J. F. Healy, *Reading the Past*, pp. 16-25.

10. M. Hengel, *Judaism and Hellenism*, p. 32.

11. En libros como Esdras y Nehemías encontramos menciones de divisas griegas como *darkemonim*, una moneda ática. Así, en Esd 2, 69 leemos: «según sus posibilidades, entregaron al tesoro de la obra 61.000 dracmas de oro, 5.000 minas de plata y 100 túnicas sacerdotales». Y en Neh 7, 69: «Algunos de los cabezas de familia hicieron ofrendas para la obra. El gobernador entregó al tesoro mil dracmas de oro, 50 copas, 30 túnicas sacerdotales y 500 [minas de plata]». Además, parece que la moneda griega era más usada que la persa, lo que daría una idea de la importancia de los intercambios comerciales entre griegos y gentes de la franja de Palestina y Fenicia. Estos datos llevan a Hengel a afirmar que «en la esfera fenicia de influencia, se puede hablar de una ‘cultura mixta’ en la que influencias egipcias, persas y de modo creciente griegas se encontraron entre sí» (*Judaism and Hellenism*, p. 34). El comercio estaba en manos de fenicios y de cananeos y, de hecho, pocos judíos desempeñaban tareas comerciales.

creación de una cultura cosmopolita, en la que, más allá de la pujante diversidad del Mediterráneo oriental, se produjo una cierta unificación, hilvanada por los cánones culturales importados del mundo griego.

Tras la muerte de Alejandro Magno, y después de las sucesivas guerras deflagradas entre sus generales (los «diádocos») por el reparto de tan gigantesco imperio, los Ptolomeos de Egipto detentaron el gobierno de Palestina. La rivalidad entre los Ptolomeos (o Lágidas) y los Seléucidas fue prácticamente constante. La superioridad del imperio de los Seléucidas en Siria sobre el de los Ptolomeos en Egipto era nítida en el plano militar, pero los Lágidas disponían de una ingente riqueza agrícola, asociada al trigo egipcio, que les proporcionaba una inconmensurable fuente de recursos económicos a la hora de movilizar a sus tropas y de financiar sus enfrentamientos bélicos.

El rey de Egipto disfrutaba de un monopolio casi absoluto sobre determinados productos, tales como los aceites vegetales y los metales, así como sobre la acuñación de monedas¹². Egipto se había convertido en sinónimo de opulencia, de bienes fabulosos y casi ilimitados. El dominio sobre las rutas caravaneras que surcaban el desierto de Palestina y Jordania les permitió a los Ptolomeos controlar, aunque por escaso tiempo, a los nabateos (constructores de la célebre ciudad de Petra, capital de su reino), pero se trataba de un vasallaje circunscrito, principalmente, al ámbito comercial: «los fundamentos de la política ptolemaica descansaban sobre todo en consideraciones económicas»¹³.

Esta fijación por la dimensión económica manifestó no pocos efectos beneficiosos de cara a la preservación de las tradiciones de Israel, porque los Ptolomeos no se propusieron implantar los cánones culturales helenos, menos aún su religiosidad, sobre los pueblos vecinos. Interesados únicamente en la supremacía económica y en el acopio de riquezas materiales que los capacitasen, eventualmente, para vencer a los Seléucidas y consagrar su hegemonía sobre todo el Oriente Próximo, los Lágidas no se preocuparon por establecer una unificación religiosa o cultural, a diferencia de lo que intentará lograr, décadas más tarde, Antíoco IV.

La ausencia de una tentativa clara de sometimiento de los pueblos conquistados a la cultura helena no debería hacernos olvidar que existieron tensiones ocasionales, especialmente en el contexto de las pugnas que enfrentaron a miembros de las clases bajas egipcias con griegos de extracción social alta. No es fácil, en cualquier caso, elucidar si estas disputas se explican en términos meramente socioeconómicos o si realmen-

12. M. Hengel, *Judaism and Hellenism*, p. 36.

13. *Ibid.*, p. 38.

te implicaron, de manera quizás concomitante, colisiones de naturaleza cultural y religiosa. El hecho de que entre los grupos opuestos existiese una disparidad económica significativa permite pensar que asistimos, en realidad, a un conflicto de clases socioeconómicas, y no a una hostilidad motivada por cuestiones religiosas o culturales. Como señala Hengel, la helenización acabó por convertirse en una alternativa entre la pobreza o la riqueza¹⁴. La asunción de los cánones propios de la cultura helena constituía un indicio palmario de que se había coronado un estatus distinguido, mientras que el aferramiento a las formas culturales nativas se interpretaba, en la mayoría de los casos, como rúbrica indecorosa de la pertenencia a grupos económicamente menos favorecidos.

En sus inicios, el proceso de helenización consistió en un fenómeno eminentemente económico, que se tradujo en cambios que afectaron, sobre todo, la dinámica de clases sociales de las regiones involucradas. En las fases más tempranas, penetraron los modos de producción económica y de organización social importados de Grecia y Macedonia¹⁵, que sólo con el transcurso de los años irrumpirían en el universo cultural. La oposición entre judaísmo y helenismo arreciará cuando el helenismo rebase la esfera socioeconómica, para interferir en el campo religioso y cultural, en el núcleo más profundo de la identidad del pueblo de Israel, lo que acaecerá bajo el reinado de Antíoco IV. La ausencia de conflictos reseñables entre judíos y helenos con anterioridad a las revueltas contra los Seléucidas se comprueba, por ejemplo, en la presencia pacífica de inmigrantes judíos en Egipto¹⁶ (tanto trabajadores libres como esclavos) ya desde tiempos de Ptolomeo I¹⁷.

A juicio de Hengel, se produjo una auténtica eclosión de la actividad comercial en Palestina en el siglo III a.C.: se intensificó la producción de asfalto en las zonas cercanas al mar Muerto, y es probable que se introdujera la irrigación artificial, por lo que «puede asumirse que en Palestina, como en Egipto, la producción agrícola y comercial aumentaron

14. *Ibid.*

15. Para un estudio de las formas de organización social y económica asociadas con el helenismo, véase A. Erskine (ed.), *A Companion to the Hellenistic World*, especialmente pp. 331-354 («Society and Economy»).

16. La presencia de judíos en Egipto es, sin embargo, anterior. Los papiros en lengua aramea encontrados en Elefantina se remontan al siglo V a.C., y dan cuenta de una colonia en tiempos de la ocupación persa de Egipto, aunque los orígenes de esta comunidad podrían ser más tempranos. Remitimos a A. Joisten-Pruschke, *Das Religiöse Leben der Juden von Elephantine in der Achämenidenzeit*. Los papiros arameos pueden encontrarse en P. Grélot, *Documents araméens d'Égypte*.

17. El comercio de esclavos en Palestina habría adquirido gran importancia en la época de los Lágidas. Véase M. Hengel, *Judaism and Hellenism*, p. 38.

considerablemente»¹⁸; gesta que condujo no sólo a un incremento sustancial de los ingresos por vía de impuestos, sino a un crecimiento demográfico de notable relevancia¹⁹.

Nuevamente, el helenismo manifestó su pujanza, en primer lugar, como fenómeno económico y social. De hecho, difícilmente se comprenderá el florecimiento de ideales como los de cosmopolitismo, racionalidad y propensión al diálogo y al intercambio cultural sin una sólida base de prosperidad material, similar a la que se obtuvo durante el apogeo del helenismo en el Mediterráneo oriental. Reiteramos que subrayar la importancia de los cambios en el orden socioeconómico y en los modos de producción que tuvieron lugar con el advenimiento del helenismo no significa atribuirles una causalidad unívoca y exclusiva, como si pudieran erigirse en causas suficientes de la emergencia de una filosofía y de una ideología de influencia determinante en el pueblo de Israel. Los aspectos socioeconómicos no deben marginarse en el análisis de la evolución de las ideas religiosas, pero tampoco absolutizarse, tal que se subestimen otros elementos de no menor envergadura.

18. *Ibid*, p. 47.

19. El asiriólogo y biblista alemán Rainer Albertz también expone esta idea: «bajo el régimen de los Ptolomeos, Palestina vivió una época de gran prosperidad económica. De los *Papiros de Zenón* se deduce que, hacia el año 260 a.C., Palestina experimentó un febril desarrollo económico. Ahora bien, el objetivo primordial de los Ptolomeos que, fieles a la mentalidad económica de los antiguos faraones, consideraban el territorio nacional como propiedad privada de la Corona, consistía en aprovechar lo mejor posible los recursos de la tierra. Para ello, impusieron a la provincia 'siro-fenicia' una rígida administración económica y financiera perfectamente centralizada. El gobernador regional (*diokétes*), con residencia en Alejandría, se ocupaba de supervisar, según el patrón griego de economía doméstica, todo un ejército de funcionarios locales de finanzas (*oikonómoi*) y de agentes centrales, hasta el último rincón del país, en prácticamente todos los resultados económicos, desde la producción agrícola y los rendimientos comerciales hasta la exacción de tributos. De este modo, se impulsó el cultivo de las plantaciones más rentables y productivas (trigo, vino, aceite), se introdujeron sensibles mejoras en los métodos de labrantío (como la construcción de terrazas y la implantación de sistemas de riego artificial), para incrementar lo más posible el potencial económico del país, y se fomentaron en especial las relaciones comerciales con la difusión del sistema monetario. Por medio de un sofisticado sistema de impuestos, que superaba con mucho al modelo persa, se logró multiplicar significativamente la recaudación en cada una de las regiones, con respecto a los ingresos de la época persa. Se puede partir del hecho de que también la región de Judea salió considerablemente beneficiada de esa gran prosperidad económica [...]. Pero los que más se beneficiaron del desarrollo económico fueron las familias acomodadas de la aristocracia [...]. A eso se añadía, como una posibilidad totalmente nueva, el 'sistema de arrendamiento del derecho a recaudar impuestos públicos' con el que el Estado ptolemaico sacaba provecho de la desmesurada ambición de ganancia de los aristócratas» (R. Albertz, *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*, vol. II, pp. 734-735).

Paolo Sacchi, destacado estudioso de la apocalíptica judía, ha señalado que los griegos exhibieron, al comienzo, un gran nivel de tolerancia hacia los hábitos religiosos de los pueblos conquistados. De hecho, la interacción entre el mundo griego y el orbe oriental, como consecuencia de las conquistas de Alejandro Magno, afectó hondamente la idiosincrasia de los propios helenos, quienes se afanaron, en no pocas ocasiones, en adaptarse a las costumbres orientales. Se percibe en esa época la seducción de los cultos religiosos orientales, los cuales llegarían a ejercer una poderosa atracción sobre la mente helena. En el plano estrictamente político, el mismo Alejandro Magno no permaneció inmune a las categorías orientales. La ideología imperial, a la que se adhirió fervientemente, acusa clamorosamente esa huella²⁰.

Las diferencias culturales entre griegos y orientales eran insoslayables. El hombre griego poseía una mayor conciencia de la libertad y de la autonomía individual que el oriental, y si bien la tolerancia no constituía, necesariamente, un ideal del espíritu heleno, derivó en una realidad social fehaciente: los soberanos griegos fueron relativamente respetuosos con las religiones de los pueblos sometidos: «los griegos eran más abiertos, menos vinculados —o no vinculados de hecho— a preceptos religiosos, puesto que su ética era ciudadana y separada del culto. La facilidad con la que Alejandro asumió las costumbres orientales muestra la fascinación que ejerció en él la ideología imperial del Oriente»²¹.

El helenismo favoreció la ampliación del concepto de «griego». Para no pocos filósofos de la Grecia clásica, griegos y bárbaros se hallaban abocados, irremediablemente, a la enemistad, sin posibilidad real de entablar un diálogo intercultural²². Aristóteles (384-322 a.C.) llega a sugerir que los bárbaros son, por naturaleza, más serviles que los griegos. Propone, por tanto, una drástica diferenciación entre ambos grupos. La identidad griega se definía, ante todo, con base en factores de índole racial. Con el advenimiento del helenismo, la contraposición entre griegos y no griegos se desplazó desde lo étnico hacia lo cultural: griego es todo aquel que conoce la lengua y las costumbres griegas (el *pepaideumenos*), aun sin poseer su sangre europea²³. Este cosmopolitismo universalista heleno, este alejamiento de un criterio estrictamente étnico a la hora de decidir quién pertenecía a la cultura griega y quién no, imprimió también una profunda huella en el judaísmo. Frente a una actitud tendente a

20. No podemos detenernos a analizar esta cuestión, pero remitimos al trabajo de P. Freeman, *Alexander the Great*, y a A. Erskine (ed.), *A Companion to the Hellenistic World*.

21. Cf. P. Sacchi, *Historia del judaísmo en la época del Segundo Templo*, p. 223-224.

22. Véase Aristóteles, *Política* 1.2-7; 3.14.

23. P. Sacchi, *Historia del judaísmo en la época del Segundo Templo*, p. 221.

separar, en su radicalidad, a judíos y gentiles, la cual se tradujo en reformas que, como las de Esdras y Nehemías²⁴, discriminaban al extranjero frente al judío, ya se habían alzado voces (como las de los libros de Rut y Jonás) que abogaban por una perspectiva distinta, y «posteriormente, cierta apocalíptica seguirá decididamente la vía del universalismo»²⁵.

El impacto de la cultura griega se dejó sentir, con especial fuerza, en el judaísmo de la Diáspora, sobre todo en el de Alejandría. Escritos como la Carta de Aristeas traslucen una ambivalencia tensa entre la propensión a aceptar la cultura griega y la voluntad de mantenerse fieles a las tradiciones heredadas de antaño²⁶, no sin el desarrollo de un cierto «complejo de inferioridad», ante la palmaria superioridad griega en terrenos como el científico, el filosófico, el técnico y el militar. Así, «a partir del siglo II a.C., muchas personas importantes comenzaron a ponerse nombres griegos y a absorber la lógica de poder según los esquemas del mundo que las rodeaba»²⁷.

La extraordinaria vitalidad cultural, social y económica que insufló el helenismo en Oriente Próximo contribuyó a irradiar la convicción de que existía una *politeia*, una ciudadanía griega que unía a los hombres más allá de su dispar origen étnico. El triunfo político del helenismo significó también una mayor difusión del conocimiento. Se construyeron múltiples bibliotecas, algunas de ellas verdaderamente grandiosas, como la erigida por el rey Ptolomeo I Sóter en Alejandría. Se propició, asimismo, una honda reflexión antropológica sobre el individuo y el sentido de su existencia, que impulsó el auge de las religiones místicas, cuyos credos y rituales integraban elementos orientales (palpables, por ejemplo, en la noción de «salvación») e ideas genuinamente griegas²⁸.

Por otra parte, es preciso advertir que el desarrollo económico y cultural parejo a la expansión del helenismo estuvo vinculado a una organización comunitaria muy particular: la primacía de la ciudad sobre el medio rural²⁹. El helenismo era una civilización eminentemente urbana. El ideal de *polis* griega, si bien modificado sustancialmente por el ima-

24. Sobre la importancia de estas reformas, véase J. Blenkinsopp, *Judaism*, especialmente pp. 189 ss., en lo que se refiere a la discusión sobre el carácter sectario de sus reformas.

25. P. Sacchi, *Historia del judaísmo en la época del Segundo Templo*, p. 222.

26. De hecho, no pocos autores han contemplado en la Carta de Aristeas un intento de legitimación apologética del judaísmo frente al helenismo. Véase N. L. Collins, *The Library in Alexandria and the Bible in Greek*, p. 3.

27. P. Sacchi, *Historia del judaísmo en la época del Segundo Templo*, p. 226.

28. *Ibid.*, p. 225.

29. Sobre la importancia del elemento urbano en el helenismo, véase P. Green, *Alexander to Actium*, especialmente la sección «The new urban culture: Alexandria, Antioch, Pergamon».

ginario imperial de Alejandro Magno, se perpetuó en la preponderancia de lo urbano sobre lo rural bajo el helenismo. Este fenómeno acentuó las desigualdades entre las ciudades, más esplendorosas y boyantes, y las periferias rurales, por lo general más empobrecidas.

En las ciudades se establecieron prósperos centros comerciales, que concentraban los flujos comerciales (terrestres y marítimos) con las distintas regiones del Mediterráneo. Los Ptolomeos potenciaron la creación de ciudades como Alejandría, en detrimento del campo egipcio, considerado como un mero proveedor de recursos agrícolas. Este hecho, que Hengel califica de «explotación», en toda regla, del campesinado egipcio por parte de la dinastía ptolemaica y de la aristocracia helena, junto con la intensificación de reclutamiento de la fuerza de trabajo esclava necesaria para preservar los pilares de un vasto imperio, se habría traducido en graves tensiones sociales, y habría generado un profundo resentimiento de la población indígena hacia el opresor heleno. Las grandes masas de la población, que en Egipto residían en el campo, se beneficiaron poco o nada de la pujanza económica que se percibía en los núcleos urbanos más destacados.

Los diadocos privilegiaron también lo griego sobre lo nativo. El rencor que todo ello suscitó no se habría circunscrito a los nativos egipcios, sino que habría alcanzado también a los habitantes de Palestina. Muchos judíos, por otra parte, se sentían tentados de ascender socialmente, sin inquietarles que esta ambición conllevara asumir un compromiso, explícito o tácito, con el helenismo³⁰. La tendencia de muchos israelitas a contemporizar con la cultura helena, así como a relativizar la centralidad de las tradiciones heredadas de sus padres, se intensificará durante la crisis macabea.

El pensamiento religioso judío no permaneció incólume ante las mudables circunstancias socioeconómicas y políticas de la época³¹. Si la teología sacerdotal había exhibido una cierta ambigüedad con respecto a la valoración moral de la riqueza (quizás porque sus artífices suscribían, aun veladamente, las tesis favorables a los estratos más privilegiados de la sociedad judía, que habían sucumbido a un relativo grado de helenización), al combinar aprecio y condena del dinero³², en la tradición hasídica, que recelaba del helenismo cultural, se reprueba nítidamente al rico y se ma-

30. M. Hengel, *Judaism and Hellenism*, p. 50.

31. Para un estudio exhaustivo de la evolución del pensamiento religioso del Segundo Templo, el trabajo de Gabriele Boccaccini constituye una referencia obligada, en especial, sus libros *Middle Judaism* y *Roots of Rabbinic Judaism*.

32. Sobre el tratamiento de la riqueza y de la pobreza en el Antiguo Testamento, véase H. L. Bosman *et al.* (eds.), *Plutocrats and Paupers*. Sobre la importancia de la urba-

nifestaba una clara simpatía hacia el pobre³³. La importancia creciente adquirida por la economía la denuncia, con vehemencia, la literatura sapiencial de la época³⁴. Los judíos más tradicionales, conturbados ante la creciente influencia del helenismo y sus efectos, potencialmente negativos, sobre la genuina identidad del pueblo de Israel, censuraron el afán de acumulación de riquezas. Con el triunfo de los Macabeos, la problemática adquirirá tales dimensiones que se optará por restringir el comercio entre judíos y extranjeros para implantar una política económica de tintes proteccionistas.

El dinero promovía una relajación de las costumbres y un alejamiento de las prácticas tradicionales de Israel. Este «materialismo» se cebaba, principalmente, con las clases bajas, privadas del disfrute de la prosperidad económica que se palpaba en los grandes núcleos urbanos de población. Con el tiempo, lo que se había manifestado primariamente como un fenómeno de cariz socioeconómico se interpretará como un peligro, de extraordinaria envergadura, para la supervivencia de la fe de Israel. Como señala Hengel, la fijación exclusiva por el aspecto pecuniario que habían favorecido los diádocos helenos, y de la que se habrían contagiado las clases altas judías, sólo contribuyó a exacerbar la desconfianza que sentían, en gran medida, los miembros de los estratos más bajos de la sociedad. Ello abonaba el terreno para el auge de movimientos de rasgos apocalípticos, así como para las especulaciones sobre la deflagración de guerras cósmicas entre el bien y el mal, que inundan este tipo de literatura³⁵.

Jonathan Goldstein ha cuestionado que existiese una tensión tan marcada entre el judaísmo y el helenismo como la sugerida por, entre otros autores, Hengel. Según él, la tesis que postula un enfrentamiento radical entre helenismo y judaísmo no hace justicia a la realidad. El helenismo no desempeñó, a su juicio, el papel de gran antagonista cultural del judaísmo desde su irrupción en Palestina a finales del siglo IV a.C. Este autor acusa a Hengel de haber «sobredimensionado la oposición entre judaísmo y helenismo»³⁶. Goldstein cree que rechazar determinadas prácticas estrechamente asociadas a la cultura griega no implicaba repudiar el helenismo en cuanto tal. En su opinión, el helenismo posee seis notas irrenunciables para su cabal comprensión: la presencia de un cierto núme-

nización potenciada por el helenismo, remitimos a A. I. Baumgarten, *The Flourishing of Jewish Sects in the Maccabean Era*, pp. 137-151.

33. M. Hengel, *Judaism and Hellenism*, p. 52.

34. Así, en Qo 10, 19 leemos: «para holgar preparan su banquete, y el vino alegra la vida, y el dinero todo lo allana».

35. M. Hengel, *Judaism and Hellenism*, p. 56.

36. Cf. J. Goldstein, «Jewish Acceptance and Rejection of Hellenism», p. 65.

ro de individuos de etnia griega, el conocimiento y el uso de la lengua griega, el influjo de filosofías de corte racional (frente a la exclusiva prevalencia de concepciones religiosas), el impacto literario (en forma de épica, drama y lírica), el desarrollo de una educación atlética y gimnástica y, por último, la constatación de un legado arquitectónico que responda a los cánones estéticos propios de la cultura griega. Ninguna de ellas fue explícitamente prohibida, y ni siquiera rechazada, por la Biblia hebrea³⁷.

Goldstein insiste en el elevado grado de tolerancia hacia el judaísmo en época helenista, al menos hasta tiempos de Antíoco IV³⁸. Los griegos emprendían, sí, negocios y otras actividades en Jerusalén y Jericó, pero no se les permitía fijar su residencia en esas áreas. Los gentiles expulsados por Judas Macabeo (según relata 2 Mac 14, 14) podrían haberse instalado en tiempos de Antíoco IV y no antes. El enfrentamiento directo entre judaísmo y helenismo sólo se habría tornado real con el advenimiento de lo que Goldstein llama el «período crítico», entre los años 175 y 163 a.C., al son de las reformas helenizadoras promovidas por el usurpador del sumo sacerdocio Jasón. El establecimiento de un gimnasio y de una organización efébrica en Jerusalén lo habrían rechazado, contundentemente, los sectores más apegados al judaísmo tradicional. Sin embargo, Goldstein considera que Antíoco IV no pretendía oponerse al judaísmo en cuanto tal, sino transformar su imperio a imitación de la Roma republicana, su enemigo político por antonomasia. Por ello favoreció, entre otras cosas, la creación de espacios de reunión para los ciudadanos. La Torá, el conjunto de libros sagrados de la Ley, no vetaba la entrada a gimnasios, y las reformas helenizadoras de Jasón no incitaban a violar la Ley, ni tenían por qué representar una afrenta para los judíos más piadosos³⁹.

Pese a que las tesis de Goldstein introducen algunas matizaciones pertinentes, las cuales atenúan la supuesta radicalidad del enfrentamiento entre judaísmo y helenismo, su argumentación adolece de no pocas

37. Goldstein considera que, frente a lo que pudiera pensarse en primera instancia, el Libro de la Sirácida no se opone al helenismo (cf. M. Hengel, *Judaism and Hellenism*, p. 73), pues, de hecho, nunca emplea el término «griego». Sin embargo, este aspecto no prueba nada, ya que el rechazo pudo ser implícito. Así parece colegirse, por ejemplo, de textos como Si 2, 12; 3, 20-23; 41, 8, o de su rechazo del dualismo alma/cuerpo, que contrasta con la actitud, más conciliadora, presente en el Libro de la Sabiduría; cf. J. L. Sicre, *Introducción al Antiguo Testamento*, pp. 265-266.

38. Parece que, hasta entonces, la práctica de cultos paganos fue severamente restringida, y documentos como el denominado «Papiro de Zenón» demostrarían que los griegos no poseían propiedades en Judea. Cf. J. Goldstein, «Jewish Acceptance and Rejection of Hellenism», p. 76.

39. Cf. M. Hengel, *Judaism and Hellenism*, p. 81.

flaquezas. El hecho de que la Torá no repruebe, expresamente, acudir a gimnasios carece de valor a efectos de examinar la oposición entre ambas culturas. En la Torá, y sobre todo en sus estratos más tempranos, los gimnasios no constituían un conflicto serio, digno de tomarse en consideración, ya que no había irrumpido aún el helenismo en Palestina con la suficiente intensidad⁴⁰. El antagonista principal no era una civilización, la griega, que aún no se había implantado en Palestina, sino la cananea, frente a la cual la «historiografía» israelita reflejada en la Biblia hebrea desplegó su más enconada furia ideológica⁴¹. Si el helenismo no hubiera supuesto un desafío de primera magnitud para el judaísmo, difícilmente nos topáramos con la profusión de historias sobre mártires perseguidos a causa de su lealtad inquebrantable a la Ley judía, y menos aún con un movimiento teológico del alcance de la apocalíptica, que, en determinados aspectos, ofrecía una alternativa cultural y teológica al helenismo (aun influenciada, como analizaremos más adelante, por conceptos clave de la propia cosmovisión griega). Además, la resistencia a la penetración cultural helena y a su proyecto de *oikumene* en todo el Oriente, que amenazaba con ahogar las tradiciones locales, no se circunscribió a una época o a una región, sino que provocó que se alumbraran diversos mitos sobre la «superioridad» de las civilizaciones pre-helenas de Oriente⁴².

Por otra parte, Goldstein presta excesiva atención al *factum*, incuestionable, de la aquiescencia de muchos judíos hacia el proceso de helenización, evidencia que se pone de manifiesto en la adopción de nombres y costumbres griegas, pero no examina el sustrato sociológico subyacente: qué sectores fueron propicios a la helenización y qué colectivos (la gran mayoría de la población) quedaron excluidos de este fenómeno. El análisis de Hengel resulta más convincente, porque examina la polarización en clases y grupos sociales exacerbada por el proceso de helenización, el cual se constreñía, casi por completo, a los sectores privilegiados de Jerusalén, y desdeñaba a las clases populares y medias. Las zonas rurales permanecieron, por lo general, al margen de las potenciales ventajas del

40. Sobre la redacción del Pentateuco, véanse F. García López, *El Pentateuco*, pp. 319 ss.; M. D. Coogan, *The Old Testament*, especialmente la sección: «The formation of the Pentateuch».

41. Sobre la percepción de los cananeos en la Biblia hebrea, y la reconstrucción de la hipotética «conquista de Canaán» para satisfacer determinadas tentativas de legitimación ideológica, véase K. van Bekkum, *From Conquest to Coexistence*; una panorámica bastante amplia sobre este tema la encontramos en M. Liverani, *Oltre la Bibbia*.

42. Véase S. K. Eddy, *The King is Dead*. Como escribe J. H. Han (*Daniel's Spiel*, p. 47), «se advierte que el Libro de Daniel es un vigoroso esfuerzo para contrarrestar el impacto que la cultura griega estaba introduciendo en la sociedad judía».

helenismo. Si la coexistencia entre judaísmo y helenismo hubiera sido, en lo esencial, de naturaleza pacífica, no se entendería entonces el amplio apoyo del que gozaron los Macabeos en su rebelión contra Antíoco IV⁴³.

Tanto las florecientes clases medias de Jerusalén (compuestas por pequeños comerciantes y trabajadores cualificados) como el campesinado contemplaban con recelo a la aristocracia judeo-helena. La extracción social de los Macabeos remite al bajo clero levítico procedente de las afueras de Jerusalén. Habrían encarnado, de manera sumamente fructífera para sus ambiciones políticas, ese resentimiento latente hacia las clases helenizadas de Jerusalén, el cual, con el tiempo, se habría traducido también en una repulsa hacia el helenismo en sus dimensiones culturales y religiosas⁴⁴.

En la esfera estrictamente teológica, es interesante percatarse de que el helenismo sembró un terreno inmensamente fértil para el tratamiento de problemáticas que, hasta entonces, no habían desempeñado un papel tan destacado en el seno de la conciencia judía⁴⁵. Por ejemplo, el énfasis de la filosofía griega en el *logos*, en el uso de la razón como instrumento preeminente para acceder a la verdad, concitaba, en paralelo, interrogantes como los referidos al alcance del conocimiento humano. Estas incógnitas se plantean, directa o indirectamente, en obras de la literatura judía de la época, como el Libro de Qohelet (o Eclesiastés), además de en diversos escritos de índole apocalíptica. Para Sacchi, se introdujo, gradualmente, una tendencia a llevarlo todo hasta sus últimas consecuencias, en sintonía con el interés de la filosofía griega por la metafísica, esto es, por las «preguntas últimas» sobre la naturaleza del mundo y de la existencia humana: «es como si en la conciencia judía actuase entonces un catalizador que impulsara todos los problemas hacia soluciones extremas. Este catalizador debe identificarse con el pensamiento griego, tal como fue conocido por los judíos a través del helenismo»⁴⁶.

La preocupación por el sentido de la vida y por la búsqueda de salvación (a título personal, ya no exclusivamente colectivo) se pone de relieve

43. En cualquier caso, no puede negarse que la helenización tuvo sus límites, ya que, con anterioridad a las reformas de Antíoco IV, se preservaron patrones lingüísticos, teológicos y religiosos que remitían a las prácticas tradicionales de Israel. Cf. J. J. Collins y G. E. Sterling (eds.), *Hellenism in the Land of Israel*. Estos límites habrían estado relacionados con el afianzamiento de una férrea distinción entre el centro y la periferia, que circunscribía el proceso de helenización a los estratos más elevados de la sociedad de Jerusalén.

44. M. Hengel, *Judaism and Hellenism*, p. 54.

45. Sobre el impacto del encuentro con el helenismo en distintos ámbitos de la vida social judía en época macabea, véase A. I. Baumgarten, *The Flourishing of Jewish Sects in the Maccabean Era*, pp. 81-112.

46. P. Sacchi, *Historia del judaísmo en la época del Segundo Templo*, p. 226.

en el auge de los cultos místéricos, los cuales prosperaron en el contexto de un acusado sincretismo religioso⁴⁷. La creciente individualización en los distintos estratos de la vida social se verifica, por ejemplo, en el tipo de práctica funeraria que prevalece en época macabea, cuando las familias más acomodadas empiezan a erigir sepulcros conmemorativos para sus miembros, costumbre no testimoniada en períodos anteriores de la historia del pueblo de Israel⁴⁸.

El surgimiento de un incipiente (y en ocasiones rudimentario) universalismo en la teología apocalíptica difícilmente se explica sin la profunda impronta (que constituía también un hondo desafío) creada por el helenismo. Se produjo un auténtico cambio en el *Zeitgeist*, en el espíritu de la época, por difícil que se nos antoje tematizar el contenido preciso de esta serie de transformaciones. En palabras de Sacchi: «se tiene la impresión de que mientras el helenismo llevó a los griegos al desarrollo de los elementos irracionales y patéticos de su ánimo, el judaísmo, tras el contacto con Grecia, desarrolló los elementos más racionales y humanamente autónomos de su espíritu en la búsqueda de una organización sistemática de los datos»⁴⁹.

El influjo descolló, por tanto, de modo recíproco. Ninguna cultura quedó al margen de la interacción propiciada por el helenismo. Los griegos incorporaron elementos de irracionalidad a su pensamiento (bien es cierto, en cualquier caso, que esta dimensión subsistía ya en la Grecia clásica)⁵⁰, o al menos acentuaron aquellas facetas que cabría asociar a lo «irracional», pero las cuales conformaban ya su cultura. Por su parte, pueblos próximo-orientales como el judío, que no habían desarrollado una reflexión sistemática (sino preferentemente mítico-religiosa) sobre el cosmos y el hombre, adoptaron una dinámica que remite, de alguna manera, al ímpetu racionalizador despertado por la cultura griega.

II. HISTORIA POLÍTICA Y RELIGIOSA DEL SEGUNDO TEMPLO

La relación pacífica entre helenismo y judaísmo, sujeta ya a crecientes tensiones sociales, cambió radicalmente de rumbo con el ascenso al poder de

47. Cf. K. M. Woschitz, *Parabiblica*, pp. 37-41, sobre el individualismo religioso en el helenismo.

48. Cf. J. Schaper, *Eschatology in the Greek Psalter*, p. 153.

49. P. Sacchi, *Historia del judaísmo en la época del Segundo Templo*, p. 227.

50. Prueba de ello es la contraposición entre lo apolíneo y lo dionisiaco en la Grecia clásica que expusiera Friedrich Nietzsche en su obra *El origen de la tragedia*, publicada en 1872. La temática de lo irracional en la cultura posee un indudable interés. Remitimos al trabajo clásico de E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*.

Antíoco IV Epifanes. El dominio seléucida sobre Palestina se remontaba a la batalla de Panión, que el año 200 a.C. había enfrentado a Ptolomeo V (205-180) de Egipto con Antíoco III (232-187) de Siria. El monarca seléucida se alzó con la victoria frente al lágida, pero este triunfo no se tradujo en un gobierno directo e inmediato de la dinastía seléucida sobre Palestina: «el paso de una esfera de influencia a otra no fue tan brusco como podría suponerse por haber sucedido tras una batalla». Se produjo, más bien, un tránsito gradual del poder ptolemaico al seléucida, en cuyo lapso de unas pocas décadas se experimentó también «una profunda evolución de la mentalidad judía»⁵¹.

Lo cierto es que después de la batalla de Panión, y de la progresiva transferencia de poder de los Ptolomeos a los Seléucidas, «el helenismo, que hasta este momento parece haber penetrado lentamente en Jerusalén, protegido por las medidas de Esdras contra toda contaminación pagana, irrumpe en la ciudad bruscamente; es cierto que no con sus valores más profundos sino con sus manifestaciones más patentes: individualismo, amor por la gloria que llega a ser fácilmente sed de poder, una economía que lleva fácilmente al desarrollo de los grandes patrimonios, tendencia al sincretismo que difícilmente podía ponerse de acuerdo con los principios de la más auténtica tradición yahvista»⁵².

El escollo fundamental para lograr un conocimiento fidedigno de la (por tomar la célebre expresión de Ferdinand Braudel) *histoire événementielle* asociada a la revuelta macabea contra el dominio seléucida sobre Palestina reside en la escasez de fuentes disponibles, así como en las dudas razonables sobre su rigor en la narración de los hechos (tanto para las de matriz bíblica como para las de procedencia extra-bíblica). La referencia principal nos la brinda el libro XII de las *Antigüedades judías* del historiador judío Flavio Josefo (37-100), que cubre desde la muerte de Alejandro Magno hasta la de Judas Macabeo. Sin embargo, la mayoría de los críticos alberga sospechas bien fundadas sobre la fiabilidad de los testimonios que toma Josefo para la elaboración de su obra, ya que ésta presenta características que, en determinados casos, la aproximan más a la categoría de novela que a la de historia propiamente dicha⁵³ (por no mencionar las serias confusiones cronológicas

51. P. Sacchi, *Historia del judaísmo en la época del Segundo Templo*, p. 231.

52. *Ibid.*, p. 235. Sacchi contempla Qohelet como la expresión de una crítica profunda de la sociedad de Nehemías, que también se aplica a la del siglo II a.C. ¿Significa este hecho que, en la época en que se redactó Qohelet, seguramente en el siglo III a.C., existían ya grupos en Palestina que profesaban fe en la vida eterna y en la inmortalidad del alma, lo que habría constituido el detonante de la especial virulencia que el hagiógrafo de Qohelet muestra contra estas doctrinas?

53. *Ibid.*, p. 231.

en fechas de reinados y de sumos sacerdotes en las que reiteradamente incurre su autor)⁵⁴.

Según Josefo, tras la batalla de Panión, Cleopatra, hija del vencedor Antíoco III de Siria, se casó, el año 193, con el rey Ptolomeo V de Egipto, y aportó como dote rentas de Fenicia, Siria y Palestina⁵⁵. Este hecho también aparece recogido en fuentes griegas⁵⁶, y explicaría la disparidad de «obediencias» vivida en Palestina en la primera mitad del siglo II a.C. Se alcanzó un acuerdo, mediante el cual, al estamento sacerdotal (presidido por el sumo sacerdote Onías II) se le habría concedido la exención en el pago de impuestos, privilegio del que no habría sido partícipe el pueblo llano. Esta flagrante injusticia subyacería a no pocos conflictos sociales gestados en esa época. El régimen de exenciones fiscales, surgido en respuesta al apoyo de los judíos de Jerusalén a Antíoco III frente a los Ptolomeos, vino acompañado de una serie de prerrogativas, como, por ejemplo, la de permitir «a los judíos obtener gratuitamente leña de las posesiones estatales, y exoneró a los sacerdotes y a las clases más pudientes de pagar impuestos, mientras que para favorecer la repoblación de la ciudad, concedió una exoneración análoga de tres años de duración a quienes se establecieron en Jerusalén»⁵⁷.

Las exenciones fiscales no beneficiaron a las clases populares, entre otras cosas, porque el acuerdo firmado al término de la batalla de Panión estipulaba, en una de sus cláusulas, que los Ptolomeos de Alejandría recaudarían las tasas provenientes de Celesiria, Fenicia, Samaria y Judea, con excepciones poco claras⁵⁸. Quien sí quedó exonerada de las cargas fiscales fue, como ya hemos comentado, la casta sacerdotal de Jerusalén, cuyo poder era inmenso. El sumo sacerdote Onías II ostentaba no sólo la potestad religiosa (*timé arjieratiké*), sino también la civil (*prostasía tou laou*). Sin embargo, Onías se habría visto forzado, ante el creciente malestar generado por las palpables injusticias fiscales, y a causa del temor a una incipiente rebelión de las clases populares, a solicitar una abolición o, al menos, una rebaja sustancial de las onerosas cargas

54. E. Meyer considera que Josefo se sirvió de tres fuentes principales: una novela de Alejandro, la Carta de Aristeeas y la novela de los Tobías (cf. *Ursprung und Anfänge des Christentums*, vol. II, p. 128; cit. por P. Sacchi, *Historia del judaísmo en la época del Segundo Templo*, p. 232).

55. Según relata Flavio Josefo, *Antigüedades judías* XII, 154.

56. Se trata, fundamentalmente, del historiador griego del siglo II a.C. Polibio de Megalópolis. Sobre la discusión en torno a la relación entre Polibio y Flavio Josefo, véanse S. J. D. Cohen, «Josephus, Jeremiah, and Polybius», pp. 366-381; A. M. Eckstein, «Josephus and Polybius», pp. 175-208.

57. P. Sacchi, *Historia del judaísmo en la época del Segundo Templo*, p. 236.

58. De ello deja constancia Flavio Josefo en *Antigüedades judías* XII, 155.

impositivas. Envió, para ello, a su sobrino José el Tobíada a Alejandría para negociar con los Ptolomeos. Finalmente, sus gestiones fructificaron en una reducción de impuestos para Judea, y «Jerusalén se desarrolló rápidamente bajo la gestión de José el Tobíada, que aprovechó su posición única dentro del Estado ptolemaico»⁵⁹.

La riqueza fluía por Jerusalén (urbe en cuyo majestuoso Templo se acumulaban importantes depósitos pecuniarios que, años más tarde, codiciará Antíoco IV), pero el poder se escapaba, paulatinamente, del entorno del sumo sacerdote. Hircano, hijo de José el Tobíada y sobrino-nieto de Onías II, suplantó a su padre en el control de los impuestos, pero con su ascenso afloró una problemática nada desdeñable: Hircano se mostraba favorable a los Ptolomeos de Egipto, mientras que sus hermanos manifestaban simpatías hacia los Seléucidas de Siria. A Onías II le sucedió en el sumo sacerdocio Simón II, su hijo, también afín a la facción pro-siria. Con el reinado de Seleuco IV de Siria (187-175) despuntaron los primeros síntomas de disgregación interna dentro de la comunidad de Jerusalén, visibles ya en la división en dos grandes partidos, uno pro-egipcio y otro pro-sirio. Jerusalén habría sufrido disensiones «que el sumo sacerdote, entonces debilitado en su autoridad, no era capaz ya de controlar». De estas crecientes disensiones da testimonio 2 Mac 3, 4-8. El ansia de los sirios por apoderarse de las riquezas del templo de Jerusalén resulta del todo plausible, si tenemos en cuenta que Seleuco había contraído abultadas deudas con Roma tras la derrota sufrida en Magnesia⁶⁰.

Un acontecimiento de suma relevancia para la comprensión de la crisis macabea, así como del auge de la apocalíptica en el seno del judaísmo, lo constituye la subida al trono de Siria de Antíoco IV Epifanes el año 175 a.C. El sumo sacerdote, Onías III, se había acercado palmariamente a la facción pro-egipcia (encabezada por Hircano), y dejó constancia de su fidelidad sobrevenida hacia los Ptolomeos a través de actos provocativos, como la expulsión forzada de los hermanos Tobíadas (leales a Siria) de Jerusalén. Su estrategia, sin embargo, le cosechó escasos resultados, porque su hermano Yashúa (Jesús), que reemplazó su nombre por el de «Jasón»⁶¹, obtuvo el cargo de sumo sacerdote de manos del Seléucida, gracias a un desembolso económico y a una promesa nítida de helenización. El sumo sacerdocio de Jerusalén se hallaba, por tanto, en manos extranjeras, y para arrogarse tan alta posición era imprescindible la práctica de la simonía⁶².

59. P. Sacchi, *Historia del judaísmo en la época del Segundo Templo*, p. 238.

60. *Ibid.*, p. 239.

61. Flavio Josefo, *Antigüedades judías* XII, 239.

62. P. Sacchi, *Historia del judaísmo en la época del Segundo Templo*, p. 241.

Las promesas de helenización efectuadas por Jasón a Antíoco pronto se tradujeron en la fundación de un gimnasio en Jerusalén⁶³, enclave utilizado principalmente por las clases adineradas y de estirpe sacerdotal. El uso de un gimnasio podría parecer una cuestión inocua, pero, como advierte Sacchi, transparentaba una realidad más profunda: «la admiración por la cultura griega implicaba de alguna manera el desprecio de la propia»⁶⁴. La situación alcanzó tales extremos que Jasón llegó a enviar dinero a Antíoco para ofrecer un sacrificio al héroe pagano Hércules⁶⁵. El hecho se nos antojaría una simple invención del autor de 2 Mac, cuya escasa simpatía hacia Jasón está perfectamente atestiguada, si no fuera porque entronca de lleno con la dinámica de sumisión al helenismo emprendida por el nuevo sumo sacerdote. Como leemos en 2 Mac 4, 13-15:

Era tal el auge del helenismo y el progreso de la moda extranjera a causa de la extrema perversidad de aquel Jasón, que tenía más de impío que de sumo sacerdote, que ya los sacerdotes no sentían celo por el servicio del altar, sino que despreciaban el templo; descuidando los sacrificios, en cuanto se daba la señal con el gong se apresuraban a tomar parte en los ejercicios de la palestra contrarios a la ley, sin apreciar en nada la honra patria, tenían por mejores las glorias helénicas.

Por 1 Mac sabemos que muchos judíos renegaron de la circuncisión, y aplicaron técnicas de cirugía plástica para ocultarla, algo que también figura en los escritos de Flavio Josefo⁶⁶. La gravedad de la situación residía no tanto en el afán de los sirios por introducir el helenismo en Judea como en la participación, activa y decisiva, de muchos judíos en esta empresa:

En aquellos días surgieron de Israel unos hijos rebeldes que sedujeron a muchos diciendo: «Vamos, concertemos alianza con los pueblos que nos rodean, porque desde que nos separamos de ellos, nos han sobrevenido muchos males. Estas palabras les parecieron bien, y algunos del pueblo se apresu-

63. Cf. *Antigüedades judías* XII, 241; 2 Mac 4, 9; 1 Mac 1, 14. El hecho de que 2 Mac y 1 Mac coincidan en este punto, pese a sus frecuentes divergencias, parece indicar, con nitidez, la afrenta tan profunda que la construcción de un gimnasio tuvo que suponer para el pueblo judío.

64. P. Sacchi, *Historia del judaísmo en la época del Segundo Templo*, p. 242.

65. «El impuro Jasón envió embajadores, como antioquenos de Jerusalén, que llevaban consigo trescientas dracmas de plata para el sacrificio de Hércules. Pero los portadores prefirieron, dado que no convenía, no emplearlas en el sacrificio, sino en otros gastos» (2 Mac 4, 19).

66. Véase *Antigüedades judías* XII, 241.

raron a acudir donde el rey y obtuvieron de él autorización para seguir las costumbres de los paganos» (1 Mac 1, 11-13).

La reacción no se hizo esperar. El problema no estribaba en la asimilación de una *forma mentis* helena, ni en el establecimiento de un intercambio cultural entre ambas civilizaciones, sino en la asunción, superficial y sincretista, de las prácticas griegas: «si podía darse una confrontación e incluso un acercamiento entre judaísmo y helenismo, sólo podía realizarse sobre bases mucho más profundas, a saber, cuando los valores de la cultura griega hubieran sido comprendidos por los judíos y a condición de que se hubiera sabido distinguir entre la tolerancia cosmopolita y el sincretismo, cosa no fácil en ningún período de la historia»⁶⁷.

La degradación de la institución del sumo sacerdocio, con la proliferación de un sinnúmero de abusos y la difusión desenfadada de la simonía, era de tal envergadura que un pretendiente, Menelao, intentó comprar tan magno honor a Antíoco IV. Se aprovechó, para ello, de los problemas económicos a los que se enfrentaba el soberano sirio a causa de sus conflictos con Roma. Menelao no era de origen sadoquita, como cabía exigirle a un sumo sacerdote judío, pero las dificultades pecuniaras del monarca seléucida propiciaron que obtuviera, finalmente, tan egregio puesto. Aun así, la asfixia monetaria de Antíoco IV se intensificó, y el soberano sirio decidió asaltar Jerusalén para, entre otras cosas, adueñarse de los tesoros custodiados en el Templo.

Según Josefo, Antíoco IV no encontró mucha resistencia en Jerusalén, gracias, en gran medida, a la ayuda prestada por la facción prosiria⁶⁸. Antíoco expolió los tesoros del Templo e instauró una helenización forzosa. Prohibió el cumplimiento de la Ley y la práctica de la circuncisión. La abominación más absoluta, la «abominación de la desolación» a la que aluden los textos bíblicos (Dn 9, 27; 11, 31; 12, 11), aconteció el 15 de diciembre del 167 a.C., cuando se erigió un altar pagano en el templo de Jerusalén: «enviará fuerzas que profanarán el santuario y la ciudadela, suprimirán el sacrificio permanente e instalarán el ídolo maldito» (Dn 11, 31).

Aunque fuentes como 2 Mac aseguran que se desencadenó un ataque virulento contra los judíos, Sacchi opina que el redactor de este libro exagera al sugerir una persecución indiscriminada, porque Antíoco IV, por intereses puramente políticos, no podía desear que estallase una confrontación radical con el judaísmo tradicional, sino tan sólo afianzar

67. P. Sacchi, *Historia del judaísmo en la época del Segundo Templo*, p. 242.

68. Flavio Josefo, *Antigüedades judías* XII, 246.

su dominio sobre Judea (frente a los Ptolomeos y contra el floreciente poder de Roma). De hecho, muchos judíos se avergonzaban de la circuncisión ya con anterioridad a las reformas de Antíoco IV, y no hemos de olvidar que, a diferencia de Nabucodonosor II de Babilonia o de lo que ordenará Tito, hijo del emperador Vespasiano, siglos más tarde, Antíoco IV no destruyó el templo de Jerusalén.

Lo más probable es que Antíoco IV no buscara acabar con el judaísmo en cuanto tal, sino tan sólo con el de tipo sadoquita, sumamente refractario al influjo del helenismo, y cuya férrea oposición podía constituir un peligro para la hegemonía seléucida sobre una región de gran relevancia geopolítica: «Antíoco quería destruir aquel judaísmo, no el judaísmo»⁶⁹. En cualquier caso, y como también reconoce Sacchi, resultaría hartamente simplificador reducir el judaísmo de la época a una crasa dialéctica entre uno tradicional sadoquita⁷⁰ y otro más abierto al helenismo: «el problema de la autocomprensión de Israel era antiguo y complejo»⁷¹.

La reacción frente a Antíoco IV superpuso dos planos, como no podía ser de otra manera: el político y el religioso. El primero implicaba la lucha contra el poder sirio en Palestina, mientras que el segundo conducía a un enfrentamiento con el helenismo, necesario para la supervivencia del judaísmo tradicional. Quienes abanderaron la lucha armada contra Antíoco IV fueron los Macabeos⁷², si bien Sacchi sospecha que su utilización de la Ley (como arenga para enfervorizar al pueblo frente al soberano extranjero) se debió más a causas políticas que a razones límpidamente religiosas. Su ideal habría sido la conquista de los dos poderes, el laico y el religioso, para fusionarlos en una misma persona⁷³.

69. P. Sacchi, *Historia del judaísmo en la época del Segundo Templo*, p. 244.

70. Para una panorámica sobre la cosmovisión teológica que define el judaísmo sadoquita, véase G. Boccacini, *Roots of Rabbinic Judaism*, pp. 73-82.

71. P. Sacchi, *Historia del judaísmo en la época del Segundo Templo*, p. 245.

72. Matatías, el líder de la revuelta frente a Menelao y contra el poder sirio de Antíoco IV, no era de ascendencia sadoquita, aunque sí pertenecía a una familia sacerdotal, los Yehoyarib, que aparecen mencionados en 1 Cro 24, 7: «tocó la primera suerte a Joarib; la segunda a Yedaías».

73. Para Sacchi (cit., p. 247), quienes permanecieron en Jerusalén y en sus alrededores mantuvieron una teología basada en la idea de la Alianza, en sintonía con las tradiciones anteriores del pueblo de Israel, mientras que los grupos que huyeron de Jerusalén habrían dado lugar a una teología de la promesa, de tintes más apocalípticos. Lo cierto es que ya se encuentran vestigios de la teología de la promesa en textos bíblicos antiguos (por ejemplo, en la promesa de la descendencia davídica en 2 Sam 7), aunque no se puede negar que, con el advenimiento de la apocalíptica, el acento se situó en la proyección escatológica de la promesa de Dios al pueblo.

Hemos señalado ya la constatación, dotada de insoslayable trascendencia, de que las reformas impulsadas por Antíoco IV contaron con el apoyo de amplios sectores de la sociedad judía. El mérito de los Macabeos habría consistido en capitalizar la oposición a la corriente helenista y pro-siria encarnada por Menelao, gracias a enarbolar dos insignias: la de la libertad política, frente al Imperio seléucida, y la de la prístina pureza religiosa del judaísmo, frente al desafío de las leyes helenizadoras de Antíoco. Sacchi cree que los Macabeos, más que abogar por la ley de Israel y por su estricto cumplimiento, ambicionaban arrebatar el poder a Menelao. Para ello, se habrían afanado (con éxito) en transformar el movimiento contrario a Menelao y a Antíoco en una auténtica guerra de liberación nacional frente al opresor extranjero⁷⁴.

Matatías el Macabeo murió el año 166 a.C., y el liderazgo de la revuelta fue asumido por su hijo Judas, quien habría alcanzado un acuerdo con Menelao, de manera que éste conservaría el sumo sacerdocio, pero a costa de reconocer la victoria política de cuantos disputaban la dominación siria. El triunfo de los Macabeos cristalizó en la celebración de la Hanukkah, o nueva dedicación del templo de Jerusalén, el 25 de diciembre del 164 a.C., un acto de resarcimiento colectivo de la «abominación de la desolación» que había acaecido sólo tres años antes⁷⁵.

En Siria ascendió al trono Demetrio I (162-150 a.C.), sobrino de Antíoco IV⁷⁶ e hijo de Seleuco IV, y el flamante soberano seléucida decidió nombrar sumo sacerdote a Alcimo. Judas y Menelao habían convenido en una división «pacífica» de poderes: el religioso lo detentaría Menelao y el civil, Judas. Alcimo se sumó a esta tendencia. Sin embargo, este hecho deja entrever que la victoria de los Macabeos no fue tan contundente como podría colegirse en primera instancia. La designación de Alcimo como sumo sacerdote por parte del emperador sirio demuestra que el partido helenista gozaba aún de gran pujanza por aquel entonces⁷⁷.

Después del fallecimiento de Judas Macabeo, el poder político pasó a manos de su hermano Jonatán. En el lado helenista, el sumo sacerdote Alcimo murió súbitamente el año 159 (el 153 de la era seléucida, la cual comienza el 312 a.C.). Jonatán maniobró con astucia y se alió con el

74. De hecho, Matatías, según cuenta Flavio Josefo, habría convencido a sus seguidores de la necesidad de luchar incluso en sábado, para no estar en desventaja frente al enemigo (*Antigüedades judías* XII, 276).

75. *Ibid.* XII, 321.

76. Sobre la muerte de Antíoco IV, se ofrece una interpretación divergente entre Polibio (quien la asocia a una expedición de saqueo del templo de Artemisa en Elimais, Persia) y Flavio Josefo (para el que habría sido el merecido castigo por el saqueo del templo de Jerusalén). Cf., respectivamente, *Historias* 31, 9; *Antigüedades judías* XII, 9.

77. De ello deja constancia Flavio Josefo, *Antigüedades judías* XII, 393.

pretendiente seléucida Alejandro Balas, quien, al obtener el trono de Siria, recompensó sus servicios con el ansiado cargo de sumo sacerdote. Los Asmoneos acaparaban así, en una sola persona, las potestades civil y religiosa, gesta que, sumada a la independencia paulatina de Siria que existía ya *de facto*, les confirió un vasto poder sobre el destino del pueblo judío. Jonatán murió el año 143, y fue sucedido por su hermano Simón, quien será elegido sumo sacerdote por el pueblo, en lugar de que lo nombre un gobernante extranjero⁷⁸. Había comenzado la dinastía de los Asmoneos.

III. LOS *HASIDIM* Y LA EFERVESCENCIA RELIGIOSA EN ÉPOCA MACABEA

1. *El contexto religioso posterior a la revuelta macabea*

Como consecuencia de la penetración del helenismo en Palestina, tuvo lugar un notable desarrollo económico y cultural, que propició que muchos judíos, y en especial aquellos que pertenecían a las élites, se identificasen con las formas culturales de raigambre griega. Sin embargo, esta situación también provocó que las clases bajas, ancladas en la cultura tradicional, y en gran medida ajenas a la incipiente prosperidad económica que se palpaba, recelaran, cada vez, más del helenismo.

La rebelión macabea del 167/166 a.C. marcó un punto de inflexión, tanto en las relaciones entre judaísmo y helenismo como en la propia identidad del pueblo judío. Supuso el afloramiento definitivo de tensiones profundas incubadas durante décadas. Y, por otra parte, con posterioridad al triunfo de los Macabeos existe constancia de una proliferación de «sectas» en el seno del judaísmo. Este fenómeno requiere, como indica Albert Baumgarten, de una explicación que exige, de una u otra forma, apelar a factores como el impacto del helenismo sobre la autoconciencia de Israel, el aumento de las tasas de alfabetización, el auge de las ciudades (que contrastaba con el empobrecimiento del ámbito rural) y el clima de fervor escatológico desatado por la victoria macabea. A juicio de este autor, tras la independencia de la dominación seléucida, el nuevo gobierno se encontraba en una situación de debilidad política, lo que se habría traducido en una atmósfera de relativa tolerancia hacia el disenso teológico (no sabemos si originado dentro del Templo o fuera

78. Josefo dedica la primera parte del libro XIII de sus *Antigüedades judías* a relatar estos hechos. Véase también P. Sacchi, *Historia del judaísmo en la época del Segundo Templo*, p. 265.

de él), contexto en el que habrían surgido diversos grupos religiosos, los cuales podían ahora gozar de una cierta autonomía religiosa⁷⁹.

La revuelta de Matatías y de sus hijos contra el poder seléucida, encarnado en la persona de Antíoco IV, favoreció la fundación de una «asamblea de los justos» (*'adat-basidim*), que se sumó a la lucha contra la dominación helena. La importancia de los *basidim* o justos, y su implicación decisiva en la emergencia de la apocalíptica (probablemente en el siglo III a.C., o incluso antes)⁸⁰, se percibe en textos como el Libro de Daniel, obra que parece proceder de círculos de cariz apocalíptico, y cuya redacción se remontaría al clímax del alzamiento contra los Seléucidas.

En cualquier caso, este aspecto genera un interrogante oportuno: ¿cuál es la relación precisa entre los *basidim* y la apocalíptica? Parece legítimo sostener que los *basidim* desempeñaron un papel central en el movimiento macabeo, pero éste, por lo que sabemos gracias a libros como 1 y 2 Mac, no exhibía una teología apocalíptica de fondo⁸¹. ¿En qué consistió, por tanto, la vinculación —si es que la hubo— entre ambas tendencias? ¿Llegaron a compartir elementos teológicos concretos, como los referidos a la escatología? Se trata de una incógnita nada fácil de resolver. La coincidencia en los objetivos políticos (combatir el dominio político sirio sobre Palestina), y posiblemente ideológicos (el enfrentamiento contra la racionalidad griega y su desafío para la pervivencia de las tradiciones del pueblo de Israel), no implica una convergencia concomitante en temáticas de índole teológica. Si bien es cierto que ambos grupos pudieron confluír en la reivindicación de la herencia judía frente a la cultura griega, ello no demuestra que existiese un consenso análogo en el terreno teológico.

Hengel considera que los *basidim* se caracterizaron por enarbolar la bandera de la oposición contra la aristocracia sacerdotal del templo de Jerusalén⁸². De extracción social popular, se habrían ganado las simpatías de grandes masas de población, muy distanciada de las clases sacerdotales dirigentes de Jerusalén, próximas al helenismo. Esta sintonía con las esperanzas del estamento llano se aprecia en la primacía que ostenta lo escatológico en la teología de los *basidim*, elemento que compartirían con las principales tendencias de la apocalíptica. Frente a una interpretación de la religión de Israel que gravitaba en torno a la identidad del judaísmo como pueblo y la monopolización del culto por parte del

79. A. I. Baumgarten, *The Flourishing of Jewish Sects in the Maccabean Era*, p. 190.

80. Cf., sobre esta temática tan compleja, G. Boccaccini, *Roots of Rabbinic Judaism*.

81. En la siguiente sección nos detendremos en el examen de los rasgos fundamentales de la apocalíptica.

82. M. Hengel, *Judaism and Hellenism*, p. 178.

templo de Jerusalén (hermenéutica paradigmática del sacerdocio oficial, sancionada por Esdras y Nehemías tras regresar del destierro en Babilonia), los *hasidim* habrían recogido una tradición (hondamente enraizada en los escritos proféticos de la Biblia hebrea) que subrayaba el papel cardinal del futuro escatológico a la hora de dirimir el destino de la realidad presente. Toda acción humana comparecerá ante el tribunal divino, por lo que la injusticia actual no acaparará la última palabra.

Para Hengel, inicialmente, los *hasidim* habrían respetado, e incluso fomentado, el cumplimiento escrupuloso de la Ley, pero con el paso del tiempo se habrían replegado sobre sí mismos. Tal y como se comprueba en algunos textos bíblicos (por ejemplo, Dn 9, 4-19), habrían erigido una comunidad o movimiento que enfatizaba la centralidad del elemento penitencial. Esta inclinación hacia un cierto «rigorismo» en el seguimiento de los preceptos religiosos del judaísmo también la percibe Hengel en la teología que prevalece en el ciclo henóquico⁸³.

Para las clases acomodadas de Jerusalén, la dimensión escatológica no se hallaba revestida de un carácter tan perentorio como para los grupos menos favorecidos socialmente. Esa «radicalización» hacia la fe en una intervención definitiva de Dios sobre la historia, que brindaría la justicia anhelada por quienes no gozaron de su perspicuo bálsamo en vida, resuena con mayor facilidad en oídos ahogados en la desesperación, ávidos de una respuesta que los consuele ante la vastedad del sufrimiento presente, mientras que suele encontrar escaso eco en aquellos espíritus que disfrutaban ya de los bienes y placeres con cuyo deleite el mundo puede obsequiarnos. Resulta comprensible que una doctrina que proclama la superación final de toda injusticia la acogieran, con mayor entusiasmo, quienes padecían los amargos rigores de la existencia individual y colectiva.

83. La crítica —cf. G. W. E. Nickelsburg, *Resurrection, Immortality, and Eternal Life*, p. 47— suele coincidir en señalar que el Libro Astronómico (1 Henoc 72-82) se remonta al siglo III a.C. (prueba de que la apocalíptica, como género literario y como tendencia religiosa, es anterior a la revuelta macabea). La denominada «Epístola de Henoc», muy posterior, reflejaría ideas de naturaleza apocalíptica más aquilatadas. De hecho, el Apocalipsis de Isaías (Is 24-27) es posexílico y apocalíptico, pero claramente anterior a la revuelta macabea. Así, W. R. Millar estima que Is 26, 11-27, 6 es una adición a los oráculos anteriores (de época exílica, en la segunda mitad del siglo VI a.C.) debida al retraso de la victoria de Yahvé, porque la prosodia lo hace tipológicamente más tardío que Is 24 ss. (cf. *Isaiah 24-27 and the Origin of Apocalyptic*, p. 119; en este trabajo se encuentra un análisis detallado de la estructura del Apocalipsis de Isaías, pp. 65-102, y se desarrollan los argumentos literarios e históricos que justifican la datación a la que hemos hecho referencia).

La escatología apocalíptica insuflaba un hálito de esperanza en las almas que se sentían condenadas a vagar por un valle regado de lágrimas. Retrasar el advenimiento de la justicia hasta el final de los tiempos no impedía proclamar una promesa tonificadora ya en el hoy. No es de extrañar, por tanto, que las doctrinas escatológicas de la apocalíptica (que auguraban una renovación futura del cosmos y de la existencia terrena, y profesaban una fe firme en la justicia divina, cuya integridad no distinguiría entre clases sociales, sino que derramaría el santo rocío de su rectitud sobre todos los hombres) germinaran, predominantemente, en los fértiles campos de quienes sufrían la oscuridad de la angustia ya en el *hic et nunc* de la historia. Pese a que no siempre resulta plausible postular un binomio inextricable entre la acentuación de lo escatológico y la pertenencia a una u otra clase social, es difícil negar que un mayor o menor apego a la vida presente (motivado, en gran medida, por la fortuna material) influirá también en la adopción de uno u otro enfoque.

De ser correcta esta caracterización, una serie de grupos se habría escindido del judaísmo oficial, pero la causa principal no habría sido su cuestionamiento de la legitimidad de los Asmoneos al frente de la institución del sumo sacerdocio, sino su vehemente rechazo del helenismo, el cual amenazaba, a su juicio, la pervivencia del judaísmo. Bien es cierto que, como examinaremos más adelante, estos colectivos no fueron ajenos a la asimilación de determinados elementos de inspiración helenista en sus concepciones teológicas. Uno de los más llamativos sería la preocupación, de clara raigambre griega, por el destino del individuo (y no sólo por el del pueblo). Cabe destacar también el énfasis conferido por no pocos escritos apocalípticos a la sistematización de la historia, en línea con lo que Hengel considera una «ilustración crítica», alentada por el contacto entre el pensamiento judío y los cánones griegos de racionalidad⁸⁴. El influjo del helenismo sobre el judaísmo habría mostrado, por tanto, ambivalencia: motor, por un lado, de férrea oposición, pero fuente nutricia, por otro, de ideas que a la larga se sedimentarían, aquilatadamente, en la idiosincrasia apocalíptica.

El planteamiento de Hengel lo han cuestionado recientemente numerosos investigadores, quienes relativizan la asociación de la apocalíptica con las clases bajas, así como su supuesto enfrentamiento con las clases sacerdotales. De hecho, no son pocos los autores que postulan un origen intrasacerdotal de la apocalíptica durante el período persa. La apocalíptica no habría nacido como reacción a la teología tradicional, encarnada en los estamentos sacerdotales que se congregaban en torno al templo

84. M. Hengel, *Judaism and Hellenism*, p. 208.

de Jerusalén, sino como un desarrollo interno desde sus propias corrientes teológicas⁸⁵. Se trata, en cualquier caso, de una *quaestio disputata*, para cuya resolución quizás sea preciso contar con nuevas fuentes documentales.

En cualquier caso, ninguna teoría sobre la génesis de la apocalíptica podrá obviar un hecho palmario: el énfasis de estratos significativos de su literatura en una escatología que ya no se centra, exclusivamente, en la restauración de la nación, sino que atiende también a la dimensión individual (en claro contraste con la teología que predomina en la Biblia hebrea). Este tránsito desde una acentuación unilateral de lo colectivo hacia una consideración del destino de cada persona posee una importancia difícilmente desdeñable. Refleja, de alguna manera, un cambio sustancial en la *forma mentis* de la teología judía, en cuyas implicaciones teológicas nos detendremos más adelante.

Un testimonio capital para el estudio del surgimiento y el desarrollo de los grupos separados del judaísmo jerosolimitano lo constituye el llamado «Documento de Damasco». Se discute si este texto narra el nacimiento del esenismo o si se refiere a una escisión en su seno⁸⁶. El Documento de Damasco sugiere que, unos trescientos noventa años después de la destrucción del templo de Jerusalén por Nabucodonosor II, afloró en el judaísmo una sensibilidad teológica que se afanaba en recuperar la pureza primordial de esta religión. Si tomamos la fecha proporcionada por el Documento de Damasco en su literalidad, un movimiento de corte apocalíptico, deseoso de rescatar la forma primigenia del judaísmo, habría despuntado ya antes de la revuelta macabea, a comienzos del siglo II a.C.

Quizás como reacción frente a la helenización creciente de las clases altas de Israel, y como consecuencia de las tensiones sociales generadas durante este período tan convulso, una serie de grupos religiosos habría optado por desligarse (en algunos casos de modo abrupto) del judaísmo oficial. Se habrían concebido a sí mismos como representantes del Israel auténtico (atributo común, por otra parte, a numerosos movimientos de cariz apocalíptico a lo largo de la historia, tentados, con suma facilidad, de contemplar a sus miembros como un «resto santo», capaz de resistir la corrupción y la impiedad del mundo circundante para preservar la virginidad ultrajada de su religión o de su cultura), y habrían denunciado la violación del genuino espíritu del pueblo de Israel perpetrada, a

85. Para un análisis de esta temática tan compleja, véase P. Heger, *Challenges to Conventional Opinions on Qumran and Enoch Issues*.

86. Cf. P. Sacchi, *Historia del judaísmo en la época del Segundo Templo*, pp. 248-249.

su juicio, por aquellos sectores que contemporizaban con la cultura y el poder griegos condensados en Jerusalén. Unos veinte años después, un personaje conocido como «Maestro de Justicia» se habría adherido a este movimiento, para adquirir un rol preponderante en la definición de la identidad de estos grupos que pretendían regresar al prístino Israel. Con el paso del tiempo, este puritanismo, este anhelo de establecer fronteras nítidas (en aspectos como el culto, la pureza ritual, la actitud hacia los bienes materiales, la penitencia...) ⁸⁷ con otros colectivos, los habría llevado a gobernarse con unas normas de gran severidad ⁸⁸.

2. Los esenios y la apocalíptica

El fenómeno de los esenios, o esenismo, posee un notable interés para la comprensión de las distintas tendencias teológicas en el judaísmo del Segundo Templo. Un profundo halo de misterio cubre, sin embargo, la naturaleza tanto de los rollos encontrados en Qumrán como del grupo de personas teóricamente vinculado a ellos ⁸⁹. Para algunos autores, los moradores de Qumrán constituían una especie de grupúsculo dentro de un movimiento más amplio, el esenismo ⁹⁰, mientras que otros apelan al origen asmoneo de la comunidad y niegan ese carácter «sectario» ⁹¹.

Dentro de la primera propuesta, Gabriele Boccaccini ha sugerido que, con posterioridad a la revuelta macabea, los integrantes del movimiento henóquico (cuyas visiones religiosas y rico simbolismo literario se ha-

87. Para un estudio de los distintos movimientos sectarios que surgieron en el judaísmo en la época del Segundo Templo, con especial atención al modo en que afirmaron su identidad a través de sus reglas de vida, véase E. Regev, *Sectarianism in Qumran*. En un análisis que guarda un estrecho paralelismo con el emprendido por A. I. Baumgarten (*The Flourishing of Jewish Sects in the Maccabean Era: An Interpretation*), Regev compara los movimientos sectarios que afloraron en ese período con grupos protestantes y puritanos de cariz similar de la Europa moderna. Pese a la obvia asimetría, tanto histórica como cultural y religiosa, entre las sectas del Segundo Templo y determinados movimientos cristianos modernos, Regev, mediante el empleo de herramientas sociológicas múltiples, ofrece consideraciones de gran interés para el estudio del sectarismo judeocristiano.

88. P. Sacchi, *Historia del judaísmo en la época del Segundo Templo*, p. 251.

89. Como orientación bibliográfica sobre la investigación actual en torno a los manuscritos del mar Muerto, véanse, además de las obras que citaremos más adelante, las siguientes: N. Dávid *et al* (eds.), *The Hebrew Bible in Light of the Dead Sea Scrolls*; J. Vázquez (ed.), *Para comprender los manuscritos del mar Muerto*; T. H. Lim *et al.* (eds.), *The Dead Sea Scrolls in their Historical Context*; L. H. Schiffman, *Reclaiming the Dead Sea Scrolls*; L. H. Schiffman, *The Eschatological Community of the Dead Sea Scrolls*.

90. Cf. F. García Martínez y J. Trebolle, *Los hombres de Qumrán*; G. Boccaccini, «Qumran», en G. Boccaccini (ed.), *Enoch and Qumran Origins*, pp. 303-309.

91. Cf. Y. Magen e Y. Peleg, «The Qumran Excavations: 1993-2004», p. 30.

brían condensado en los escritos conocidos como «ciclo de Henoc», una parte fundamental del corpus apocalíptico del judaísmo del Segundo Templo), congregado en torno a ciertas familias sacerdotales disidentes (Boccaccini interpreta, de este modo, que la apocalíptica habría surgido, al menos en sus vertientes fundamentales, como un desarrollo interno de la teología sacerdotal), dio lugar a una tendencia de mayor alcance, encarnada en distintos grupos sociales, entre los que destacan los «esenos urbanos» (a quienes se referirían, principalmente, Filón de Alejandría, Flavio Josefo e Hipólito en sus menciones a esta «secta» judía) y los «esenos de Qumrán» (para Boccaccini, una de las ramificaciones de este movimiento de disenso entroncaría con los seguidores de Jesús). En todos estos colectivos prima la idea de que el mal procede de una fuente sobrehumana⁹².

En lo que respecta a la relación entre la comunidad que habitaba en Qumrán y los rollos descubiertos en las cuevas, se han propuesto diversas hipótesis. La conexión entre ambos la planteó ya Roland de Vaux⁹³, uno de los primeros en realizar excavaciones arqueológicas en esa zona, pero últimamente ha suscitado un intenso debate. Primero se aceptó que todas las cuevas se relacionaban entre sí y con el sitio arqueológico de Qumrán, pero en los últimos años se han expresado reservas sobre este supuesto vínculo. No son pocos los autores que niegan su existencia, y desligan las cuevas que contienen los rollos de los habitantes de Qumrán. Hoy se cree que una cantidad relevante del material registrado es de origen exógeno⁹⁴; por tanto, no lo habría producido la comunidad de Qumrán. No parece que estemos ante una comunidad marginal y cuasi «monástica», conclusión esta que obligaría a revisar nociones albergadas tradicionalmente, como la de «textos sectarios»⁹⁵.

92. Cf. G. Boccaccini, «Inner-Jewish debate...», p. 18. Para un análisis más detallado del origen de la comunidad de Qumrán y de su relación con la literatura henóquica, cf. G. Boccaccini, *Beyond the Essene Hypothesis*; G. Boccaccini (ed.), *Enoch and Qumran Origins*.

93. Las investigaciones de De Vaux sobre Qumrán se condensaron, en gran medida, en su obra *L'Archéologie et les manuscrits de la Mer Morte*.

94. La composición exógena de muchos de los manuscritos la sostiene, entre otros, F. García Martínez y A. S. van der Woude, «A 'Groningen hypothesis' of Qumran origin and early history», pp. 521-541, esp. 525; cf. también T. Elgvin, «The Yahad is more than Qumran», pp. 273-279. El origen exógeno de los manuscritos también lo defiende H. Stegemann, para quien la comunidad de Qumrán operaba como una especie de *scriptorium* para el resto de los grupos esenos de Judea (*Los esenos, Qumrán, Juan Bautista y Jesús*, pp. 95 ss.). No disponemos, sin embargo, de suficiente evidencia en apoyo de esta hipótesis (véase A. Schofield, *From Qumran to the Yahad*, p. 55).

95. Cf. A. Schofield, *From Qumran to the Yahad*, p. 2.

Algunos investigadores piensan que las cuevas de Qumrán almacenaban una o varias bibliotecas procedentes de Jerusalén⁹⁶. Sin embargo, y aunque ciertos manuscritos pudieron haberse originado en Jerusalén o en algún otro lugar, la evidencia arqueológica parece indicar que las cuevas y el sitio arqueológico de Qumrán estaban relacionados (la cuestión será si estrecha o tangencialmente). Devorah Dimant aduce los siguientes argumentos: 1) el carácter y el género de los textos de las once cuevas es similar; 2) se han localizado distintas copias del mismo trabajo en diferentes cuevas; 3) los manuscritos son de similar datación y estilo paleográfico; 4) la cueva cuarta, la más «prolífica» de todas, ha proporcionado copias de casi todos los trabajos hallados en las demás grutas. Para Dimant, la biblioteca de Qumrán se creó de manera intencionada, y no como un mero receptáculo de textos profusos reunidos aleatoriamente⁹⁷.

En todo caso, se nos antoja demasiado optimista atribuir una cierta «homogeneidad» a un material tan heterogéneo como el de las cuevas del mar Muerto. Y, por otra parte, esta variedad no excluye que los manuscritos pertenezcan a una misma colección. Además, es preciso notar que el término «biblioteca», en sentido helenístico, resulta inapropiado para describir el tipo de colección identificada en Qumrán. Los manuscritos «consistían en textos ideológicos relacionados»⁹⁸, y una cantidad importante provenía de otro enclave.

Según Yaacov Shavit, caben tres explicaciones del hallazgo de múltiples copias de algunos manuscritos, así como de la disparidad en el contenido de los rollos: la primera argumenta que quienes se incorporaban a la comunidad de Qumrán traían consigo sus propios textos; para la segunda, la «biblioteca» constituía una colección integrada por escritos judíos endógenos y exógenos; de acuerdo con la tercera, almacenaba libros de miembros que vivían fuera de ella, apilados, probablemente, en el turbulento año 68 d.C., uno de los puntos álgidos de la malograda guerra contra los romanos⁹⁹. La centralidad de la revuelta contra Roma para la formación de la «biblioteca» de Qumrán ha sido señalada por otros autores¹⁰⁰, aunque falta evidencia más sólida para confirmar esta hipótesis¹⁰¹.

96. Cf. Y. Hirschfeld, *Qumran in Context*; L. Cansdale, *Qumran and the Essenes*; N. Golb, *Who Wrote the Dead?* Esta tesis había sido propuesta, varias décadas antes, por K. H. Rengstorf, cf. *Hirbet Qumran und die Bibliothek vom Toten Meer*.

97. D. Dimant, «The Qumran manuscripts», pp. 30-31.

98. A. Schofield, *From Qumran to the Yahad*, p. 58.

99. Y. Shavit, «The 'Qumran Library' in the light of the attitude towards books and libraries in the Second Temple Period», pp. 302-307.

100. Véase S. Talmon, «The essential community of the renewed covenant», p. 328.

101. A. Schofield, *From Qumran to the Yahad*, p. 57.

La perspectiva que pone en tela de juicio la independencia religiosa y la autosuficiencia económica de los residentes a orillas del mar Muerto con respecto al judaísmo oficial de Jerusalén, para inclinarse por un probable origen asmoneo de la comunidad asentada en Qumrán, ha sido revitalizada recientemente por los arqueólogos Yzhak Magen y Yuval Peleg¹⁰². En su opinión, no resulta verosímil pensar que obras que requerían de una gran inversión de recursos humanos y materiales, como es el caso de torres, piscinas, establos y canales para el suministro de agua y demás infraestructuras¹⁰³ encontradas en Qumrán, las hubiera edificado una comunidad teóricamente enconada en su oposición a los gobernantes asmoneos. Los soberanos de Jerusalén jamás lo hubieran consentido, ya que, en virtud de la información que nos brindan fuentes como Flavio Josefo¹⁰⁴, los Asmoneos mostraron escasa tolerancia frente a facciones disidentes en el plano religioso.

El auge económico y social de la zona de Qumrán en época asmonea sólo se explica, según estos autores, si se acepta que las comunidades que allí se instalaron contaban con el beneplácito de los gobernantes de Jerusalén. Para Magen y Peleg, el desarrollo de Qumrán lo habrían incentivado los propios dirigentes asmoneos, como parte de un sistema de fortificaciones que se extendía a lo largo del valle del río Jordán, con un propósito estrictamente militar y defensivo¹⁰⁵ (función que no habría experimentado cambios sustanciales hasta la conquista romana de Judea). No tendría sentido, entonces, sostener que Qumrán se escogió como «reducto» para que determinados grupos se aislasen, deliberadamente, del resto de Israel.

Para Magen y Peleg, la importancia de la producción cerámica registrada en Qumrán invita a sospechar que este enclave alojó un centro de fabricación alfarera, no la morada de una comunidad religiosa separada del mundo. ¿Cómo justificar, entonces, la presencia de un número tan relevante de manuscritos en las inmediaciones del sitio arqueológico? Estos autores creen que hemos de remontarnos a la primera revuelta

102. Y. Magen y Y. Peleg, «The Qumran Excavations: 1993-2004», de 2007.

103. Las obras habrían comenzado a erigirse en la Edad del Hierro (fase A), y habrían sido continuadas en época asmonea (la fase B, en la que predomina el estilo griego, a principios del siglo I a.C., y la fase C a mediados de esa misma centuria), seguida por una fase D, que comprendería desde la conquista romana hasta un terremoto acaecido el año 31 a.C., y una fase E, la cual abarcaría hasta la revuelta del 66. La fase final, la F, duraría hasta la revuelta de Bar Kocheba en el primer tercio del siglo II d.C.

104. Tal y como viene recogido en *Antigüedades judías* XIII, 257-258, 398-411; XV, 253-254.

105. Y. Magen e Y. Peleg, «The Qumran Excavations», p. 30.

contra los romanos (ca. 66-73 d.C.) para dar cuenta de la congregación de estos documentos. En esos años, grupos involucrados en la lucha contra Roma habrían trasladado consigo, en su huida de las huestes imperiales, objetos y textos valiosos, que depositaron en las cuevas de Qumrán para así esconderlos del enemigo. Esta hipótesis contribuiría a elucidar el amplio rango de fechas ofrecido por el método del carbono-14 para la datación de los rollos del mar Muerto (desde el siglo III a.C. hasta el año 70), así como la evidencia, por el momento no confutada, de que los pasajes bíblicos disponibles no se corresponden con una interpretación sectaria (propia de grupos escindidos) de las sagradas escrituras del pueblo de Israel, sino con la versión que, con mayor plausibilidad, predominaba en el judaísmo de la época.

Según Magen y Peleg, los documentos sectarios de Qumrán los habrían escrito no sólo los esenios, sino también otras corrientes religiosas de Israel¹⁰⁶, lo que clarificaría la disparidad de materiales: escritos netamente apocalípticos, textos sadoquitas como el Libro de los Jubileos... A juicio de estos dos arqueólogos, las investigaciones llevadas a cabo hasta la fecha sobre Qumrán y los esenios se han basado más en hipótesis especulativas que en certezas arqueológicas, pues cuando se acude a estas últimas, la situación refleja más el «trasfondo mundano» del judaísmo del Segundo Templo que la sombra de colectivos cismáticos, refugiados en la desolación del desierto colindante con el mar Muerto¹⁰⁷.

La discusión sobre cómo valorar las pruebas arqueológicas permanece aún abierta¹⁰⁸. En cualquier caso, es interesante advertir que la propuesta de Magen y Peleg no niega la existencia de un grupo separado, de naturaleza sectaria, en el seno del judaísmo (el cual quizás se identifique con los esenios de Flavio Josefo). Lo que impugna es la conjetura, muy extendida, de que ese grupo constituyó una comunidad organizada y autosuficiente, desligada del Israel oficial y asentada en las inmediaciones de Qumrán. Por ello las conclusiones que se derivan del estudio de la teología de los manuscritos del mar Muerto preservan su validez para la caracterización de determinadas corrientes del judaísmo del Segundo Templo, las cuales divergían, en aspectos religiosos fundamentales, de las interpretaciones oficiales.

Sin embargo, la hipótesis de Magen y Peleg, pese a apelar a las evidencias arqueológicas disponibles (más que a reconstrucciones desde el estudio de los textos y de otras fuentes documentales), no explica ade-

106. *Ibid.*, p. 65.

107. *Ibid.*, p. 66.

108. Sobre el debate arqueológico contemporáneo en torno a Qumrán, véase A. Schofield, *From Qumran to the Yahad*, pp. 220-271.

cuadramente el hallazgo de materiales «sectarios», indicativos de que, en efecto, en el sitio arqueológico de Qumrán habitaba una comunidad cuya idiosincrasia religiosa difería, sustancialmente, de las prácticas rituales y de la cosmovisión teológica de otros grupos del judaísmo del Segundo Templo. Por otra parte, su insistencia en el autoritarismo religioso de los Asmoneos, que habría imposibilitado el surgimiento de un espacio de voluntario *contemptus mundi* como Qumrán, deliberadamente «separado» del judaísmo oficial, no tiene en cuenta que nuestro conocimiento de esa etapa histórica apunta, precisamente, en la dirección opuesta: en época asmonea, y en especial al poco de producirse la victoria de los Macabeos sobre la dinastía seléucida, florecieron numerosos grupos religiosos y nutridas «sectas» en el seno del judaísmo, lo que indica que existía un cierto grado de tolerancia hacia el disenso¹⁰⁹.

Si el debate en torno a la naturaleza del esenismo no se ha cerrado (máxime a la luz de los nuevos trabajos arqueológicos), tampoco la discusión sobre el nexo entre esenismo y apocalíptica: la incógnita de si los esenios representaban un subgrupo dentro de un movimiento de mayor alcance que coincidiría, en sus rasgos generales, con la apocalíptica (conocida gracias a los numerosos textos de la literatura intertestamentaria que nos han llegado), o si se trataba de fenómenos distintos, de confluencia sólo ocasional.

Parece comprobado que la apocalíptica surgió con anterioridad al levantamiento de los Macabeos contra Antíoco IV, ya que partes importantes del ciclo henóquico se remontan, al menos, al siglo III a.C. Resulta innegable, sin embargo, que la guerra de tintes religiosos contra Antíoco IV, convertida también en una conflagración civil entre las facciones pro-sirias y pro-helenistas, ejerció una profunda influencia en el desarrollo de la atmósfera sociológica, teológica y cultural que envuelve la apocalíptica. A inicios del período macabeo, apocalípticos y esenios habrían compartido un sentimiento de rechazo del judaísmo oficial. En palabras de Sacchi, «el movimiento apocalíptico se encontraba en posiciones bastante cercanas a las de los esenios a inicios de la época macabea. Aunque participó en su lucha, este movimiento no relacionó directamente la guerra macabea con la instauración del reino de Dios. Su verdadero problema era el pecado de Israel, que no era entonces el de todos sino solamente el de las ovejas ciegas»¹¹⁰.

109. Se trata de una cuestión analizada exhaustivamente por A. I. Baumgarten, *The Flourishing of Jewish Sects in the Maccabean Era*. Sobre el sectarismo en época macabea, véase también L. H. Schiffman, *The Text and the Tradition*.

110. P. Sacchi, *Historia del judaísmo en la época del Segundo Templo*, p. 260.

Existen temáticas teológicas y géneros literarios comunes a la apocalíptica y al esenismo. Algunos ejemplos sonoros proceden del énfasis en las guerras escatológicas que involucran el bien y el mal (en un escenario cercano al dualismo), de la centralidad que, en no pocos textos de ambas tradiciones, adquiere la división del tiempo en etapas nítidamente acotadas (las cuales marcan un ritmo en el decurso de la historia) y del interés por la génesis del mal. El esenismo tiende a acentuar el carácter anticipado de la escatología, simbolizado en su creencia de que los ángeles moran ya en el interior de la comunidad (sin que ésta deba aguardar un final de la historia para transfigurarse en partícipe de la vida sobrenatural). Como señala Florentino García Martínez, vislumbrar o no un vínculo entre apocalíptica y esenismo depende, en gran medida, del concepto que alberguemos de apocalíptica, porque si se acepta una definición laxa, la cual circunscriba su esencia a la revelación divina de un final inminente en la batalla entre el bien y el mal, será fácil encontrar testimonios del «espíritu apocalíptico» en Qumrán. Si, por el contrario, convenimos que lo apocalíptico se restringe a la adopción de una escatología consecuente o futura, resultará más complicado palpar vestigios de esta tendencia en los manuscritos de Qumrán¹¹¹.

En cualquier caso, los investigadores no han logrado aún consenso en lo que concierne a la escatología prevaleciente en los manuscritos de Qumrán. Por un lado, autores como George Nickelsburg y John Collins consideran que los esenios no creían en la resurrección (esto es, en una vuelta a la vida, creencia que no niega la realidad de la muerte, sino que postula su vencimiento gracias a la omnipotencia divina), sino en un tipo de escatología anticipada, mientras que Émile Puech interpreta determinados fragmentos de los rollos del mar Muerto como afirmaciones implícitas, o incluso explícitas, de la fe en la resurrección de los muertos al final de la historia¹¹². En lo que respecta a la creencia en un juicio final, existen testimonios que parecen corroborarla. Así, en 4Q204,2 leemos: «hasta el tiempo del día del fin del gran juicio» (texto que exhibe un estrecho paralelismo con 1 Henoc 22, 4)¹¹³.

111. F. García Martínez, «Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls», pp. 191 y 162.

112. G. W. E. Nickelsburg, *Resurrection, Immortality, and Eternal Life*, p. 179: los manuscritos del mar Muerto «no contienen ni un solo pasaje que pueda ser interpretado con absoluta certeza como una referencia a la resurrección o a la inmortalidad»; cf. J. J. Collins, *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*, p. 123. De una opinión bien distinta es É. Puech, *La croyance des esséniens en la vie future*, quien discute, extensamente, diversos fragmentos de los manuscritos del mar Muerto relacionados con la temática escatológica.

113. Como nota H. Kvanvig, «Cosmic laws and cosmic imbalance», p. 151.

Esta discrepancia en la literatura científica posee un interesante paralelo histórico en los testimonios divergentes de Flavio Josefo (quien atribuye a los esenios la esperanza en la inmortalidad del alma, no así en la resurrección)¹¹⁴ e Hipólito (quien sostiene, en su *Refutatio omnium haeresium* IX, 18-29, que los esenios profesaban la fe en la resurrección de los muertos). En los escritos apocalípticos, y en la literatura intertestamentaria en general, la variedad de creencias escatológicas es de tal calibre que el lector tiene la impresión de que los redactores de esas obras tan sólo anhelan transmitir una convicción inquebrantable: el individuo pervivirá después de la muerte. No habrían intentado «concretar», «tematizar» cómo se produciría (ya fuera mediante la afirmación simultánea de la realidad de la muerte y de la posibilidad de derrotarla, como en la resurrección, o a través de la negación del fallecimiento del espíritu, tal y como sugiere la idea de «inmortalidad del alma»)¹¹⁵.

La redacción, durante ese período, de obras imbuidas de perspectivas tan dispares sobre la vida eterna como Qohelet (escéptico frente a toda clase de fe en la pervivencia del individuo), Sirácida (igualmente ajena a las ideas de resurrección o de inmortalidad del alma)¹¹⁶ o las diferentes partes del Pentateuco de Henoc (donde despunta ya la esperanza en la supervivencia, por la vía de la resurrección de los muertos al final de los tiempos o de la persistencia del espíritu) indica que no se «unificó» la escatología judía hasta, al menos, el triunfo del rabinismo de rai-gambre farisaica tras el año 70. De hecho, y aunque autores como Schiffman consideren erróneo circunscribir el rabinismo a un movimiento surgido después del año 70¹¹⁷, Boccaccini ha mostrado que, *stricto sensu*, las fuentes no legitiman la afirmación de que el rabinismo se había establecido ya antes de la destrucción del Templo¹¹⁸. El rabinismo (y la «unificación» teológica a él asociada en aspectos como la escatología)

114. Véase, para un análisis detallado de los testimonios de Josefo sobre la escatología del judaísmo del Segundo Templo, C. D. Elledge, *Life after Death in Early Judaism*, p. 2, para quien la importancia de Josefo reside en su «tendencia a describir como historiador aspectos de la fe judía referentes a la vida después de la muerte en su propia época».

115. Una obra esencial para el análisis pormenorizado de la profusa variedad de doctrinas sobre la vida eterna en la literatura intertestamentaria judía es la de G. W. E. Nickelsburg, *Resurrection, Immortality, and Eternal Life*, cuya primera edición data de 1967.

116. Esencial a Sirácida es la comprensión de la ley de Dios (no el *logos* de la cultura griega) como la verdadera sabiduría. Constituye, por tanto, una tentativa de autoafirmación del judaísmo ante el auge del helenismo. Véase, en especial, el capítulo 24 de Eclesiástico. Sobre la problemática de la relación entre particularismo y universalismo en Sirácida, consúltese G. S. Goering, *Wisdom's Root Revealed*.

117. L. H. Schiffman, «*Halakhab* and history», pp. 205-219.

118. Boccaccini desarrolla ampliamente esta tesis en *Roots of Rabbinic Judaism*.

habría emergido como una tentativa de reforma religiosa, tras la crisis de identidad que supuso, para el judaísmo, la flagrante derrota frente al Imperio romano. Ello no imposibilita identificar «raíces» de la teología rabínica en las fuentes bíblicas: más bien implica que sólo en los siglos posteriores a la caída de Jerusalén tomó forma.

Todo ello también explicaría la relativa ambigüedad de los rollos del mar Muerto en torno a la vida eterna, reflejada en la presencia simultánea de elementos que evocan tanto la teología bíblica más tradicional como la escatología anticipada (y quizás una escatología trascendente, en sintonía con lo sugerido por Émile Puech). Análogamente, en el seno de un corpus de tendencia apocalíptica como es el Pentateuco de Henoc cohabitan creencias distintas, tales como la inmortalidad del alma y la resurrección de los muertos¹¹⁹. Sólo con el tiempo se llegará a una formulación escatológica sistemática y excluyente para establecerse, con «minuciosidad», qué creencia abrazaba la ortodoxia y cuál se alejaba de los cánones de una estricta pureza teológica. Será preciso admitir, entonces, que en el judaísmo de los siglos III, II, I a.C. y I d.C. (hasta prácticamente el final del período del Segundo Templo, con la caída de Jerusalén y la destrucción del Templo el año 70 de la era cristiana), las doctrinas escatológicas no gozaron de uniformidad, aunque germinó ya una importante inclinación hacia la fe en la supervivencia del individuo después de la muerte.

En cualquier caso, es necesario advertir que subsiste, a día de hoy, una intensa discusión académica sobre la formación del canon de la Biblia hebrea. La redacción de determinados libros bíblicos podría haber sido contemporánea a los estratos más antiguos de la literatura apocalíptica, y la revisión (y/o reelaboración) de los primeros, para su inclusión definitiva en el canon, podría haber acontecido con posterioridad a la composición de ciertos escritos apocalípticos. No sería correcto, por tanto, sostener que la Biblia hebrea antecediase, como tal, a la literatura apocalíptica. Esta afirmación quizás resulte válida como aproximación genérica y orientativa (pues hay evidencias, por ejemplo, para una datación pre-exílica y exílica de gran parte del corpus profético), pero no hemos de olvidar que la formulación de un «canon» de las sagradas escrituras del pueblo de Israel es relativamente tardía (muchos textos quizás se transmitieran oralmente, hasta ponerse por escrito en época

119. Así, por ejemplo, pasajes de 1 Henoc 25, 51 y 91 parecen profesar la fe en una resurrección de los muertos al final de los tiempos, mientras que textos como 1 Henoc 1, 8-9; 1 Henoc 22-23, 4; 1 Henoc 58; 1 Henoc 103, 3-7 y 1 Henoc 104, 1-5 se limitan a expresar una vaga creencia en la pervivencia espiritual del individuo.

persa o helenística), por lo que muchos textos ya existentes fueron susceptibles de revisión, e incluso de modificaciones sustantivas, de cara a su inserción en la Biblia hebrea¹²⁰.

Queda mucho, en definitiva, por esclarecer sobre la identidad de los moradores de Qumrán y sobre su relación con los manuscritos descubiertos en las cuevas junto al mar Muerto. Como el debate no se ha clausurado, y no parece que la discusión vaya a resolverse pronto (al menos mientras no se aduzcan nuevas pruebas documentales en apoyo de una u otra hipótesis), poco podemos concluir sobre la naturaleza de los textos hallados en las cuevas del mar Muerto. Así, en nuestro examen de temáticas como la escatología apocalíptica, optaremos por centrarnos, ante todo, en las fuentes «extra-qumránicas», más convencionales, quizás, pero más «sólidas» a la hora de esclarecer las características básicas de la apocalíptica y de sus principales categorías teológicas.

120. Sobre el complejo interrogante relativo a la formación de la Biblia hebrea, remitimos a D. M. Carr, *The Formation of the Hebrew Bible*; C. A. Evans y E. Tov (eds.), *Exploring the Origins of the Bible*. Para teorías actuales sobre la composición del corpus profético, véase E. Blum, *Textgestalt und Komposition*.

CARACTERÍSTICAS FUNDAMENTALES DE LA APOCALÍPTICA JUDÍA

I. HACIA UNA DEFINICIÓN DE «APOCALÍPTICA»

Con independencia del enfoque que se adopte sobre el fenómeno de la apocalíptica (y si tenemos en cuenta que, como subraya Paolo Sacchi, no existe una interpretación única)¹, parece claro que este movimiento posee una serie de rasgos característicos dentro de la dinámica religiosa del judaísmo del Segundo Templo (tales como su aproximación a la escatología y al mesianismo o su simbolismo literario), los cuales imposibilitan «disgregarlo» en un cúmulo de elementos inconexos.

Desde Klaus Koch (autor que ha desempeñado un papel clave en el «redescubrimiento» de la importancia de la apocalíptica para la reflexión teológica)² ha sido común distinguir la dimensión literaria (la apocalíptica como «género literario») de la propiamente intelectual (religiosa, cultural...: ideológica, no el sentido de falsa conciencia, sino de conjunto de concepciones que confluyen en la forja de un determinado fenómeno sociológico)³. Paul Hanson sugiere⁴, con el objetivo de lograr una clarificación terminológica que evite el abuso del concepto de «apocalíptica» para fines normalmente heterogéneos, diferenciar con nitidez los siguientes niveles: *a)* apocalíptica como género literario; *b)* apocalíptica como escatología; *c)* apocalíptica como universo simbólico.

A esta tríada de factores es preciso añadir la consideración de la apocalíptica como fenómeno sociológico, político e histórico, es decir, en

1. P. Sacchi, *L'apocalittica giudaica e la sua storia*, p. 21.

2. Véase, en particular, su *Ratlos vor der Apokalyphtik*.

3. Véase J. H. Han, *Daniel's Spiel*, p. 4.

4. P. Hanson, *The Dawn of Apocalyptic*, pp. 11-12.

cuanto que universo simbólico insertado dentro de un escenario histórico, con el cual se establece una influencia recíproca insoslayable.

Célebre es la definición que John Collins, una de las grandes autoridades en el estudio del judaísmo del período del Segundo Templo, propone para el género literario apocalíptico:

El apocalipsis es un género de literatura revelatoria con un marco narrativo, en el que la revelación viene mediada por un ser transmundano hacia un receptor humano, desvelando una realidad trascendente que es a la vez temporal, en tanto que vislumbra la salvación escatológica, y espacial en tanto que implica otro mundo sobrenatural⁵.

Como indica Paolo Sacchi, el desacuerdo sobre el significado del término «apocalíptica» y sobre sus derivaciones literarias, sociales y religiosas procede, con frecuencia, del empleo de categorías apriorísticas por parte del estudioso, las cuales lo inducen a «proyectar» sus esquemas de pensamiento sobre los textos y demás fuentes documentales. Su interés sistemático-normativo le impide, en no pocas ocasiones, adoptar un cierto grado de flexibilidad a la hora de examinar un fenómeno de tanta complejidad como la apocalíptica judía. En cualquier caso, el propio Sacchi identifica en el problema del mal uno de los ejes vertebradores de la apocalíptica: «un problema parece recorrer la apocalíptica judía en toda su larga historia, y es el problema del mal, visto no como trasgresión y consecuencia de la trasgresión, sino como realidad preexistente al hombre singular», de tal manera que «la culpa del hombre venía proyectada en una dimensión cósmica que también podría interpretarse como liberadora». Sin embargo, Sacchi reconoce que «una interpretación global de la apocalíptica se presenta difícil»⁶.

Dificultades análogas a las que concita el término «apocalíptica», dada su potencial imprecisión, surgen a propósito del concepto de «escatología». Como el investigador difícilmente renunciará a una determinada «categorización», ni podrá evadirse de toda tentativa de clasificación, su deber ha de consistir en plantear comprensiones rigurosas y persuasivas, que eviten «cerrar» su eventual ampliación semántica. De hecho, en la literatura científica existe un cierto acuerdo, aun tácito, sobre el valor semántico de los términos «apocalíptica» y «escatología», porque los autores, pese a discrepar en la hermenéutica de aspectos concretos, apuntan, por lo general, a una realidad y a una temática comunes cuando los utilizan. El apocalipsis alude, como ha señalado Collins, a una revelación

5. J. J. Collins, «Towards the Morphology of a Genre».

6. P. Sacchi, *L'apocalittica giudaica e la sua storia*, pp. 167 ss.

que atañe al mundo celestial y al juicio escatológico, mientras que la escatología agrupa las temáticas referidas al final de la historia y a la vida futura del individuo. De este modo, la apocalíptica puede o no incluir una escatología, pero no toda escatología tiene por qué ser de naturaleza apocalíptica⁷.

Como recuerda Collins, el interés científico por la apocalíptica despuntó a comienzos del siglo XIX, con la publicación de textos como el Henoc etiópico en 1821 por R. Lawrence, profesor de Hebreo en Oxford⁸, autor que también editó la Ascensión de Isaías. Friedrich Lücke reconoció la centralidad de 1 Henoc para un entendimiento cabal de la naturaleza de los escritos apocalípticos, y publicó, en 1832⁹, «la primera representación comprensiva de la literatura apocalíptica»¹⁰. Sin embargo, hasta el hallazgo de los manuscritos del mar Muerto, en los años cuarenta del pasado siglo, no se encontraron textos apocalípticos redactados en lengua hebrea (carencia que había avivado la sospecha de que este movimiento no poseía genuinas raíces judías).

A juicio de Collins, existen dos tipos de literatura apocalíptica: la primera muestra como inquietud fundamental el desvelamiento del sentido del curso de los tiempos, y posee, en consecuencia, una enorme relevancia para la teología de la historia (como ha puesto de relieve Wolfhart Pannenberg¹¹); la segunda alberga, como pretensión vertebradora, el anhelo de exponer los misterios del mundo celeste¹². La característica común a ambas clases de literatura apocalíptica reside en su voluntad explícita de presentarse como revelaciones sobrenaturales mediadas por un ser celeste, y cuyo contenido versa sobre el final de la vida y la transfor-

7. J. J. Collins, *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*, p. 2.

8. *Ibid.*

9. F. Lücke, *Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung Johannis*.

10. H. Kvanvig, «Cosmic Laws and cosmic imbalance», p. 139.

11. *Vid. infra*, «La importancia de la apocalíptica en la teología de Wolfhart Pannenberg». Esta tesis la expone Pannenberg en uno de sus escritos más tempranos, la conferencia «Acontecer salvífico e historia» (*Heilsgeschehen und Geschichte* en el original alemán), pronunciada en Wuppertal en 1959. En este trabajo, el análisis teológico de las grandes categorías de la cosmovisión apocalíptica ocupa un lugar privilegiado. *La revelación como historia* (*Offenbarung als Geschichte* en el original alemán), por su parte, incluye, en varias de las tesis dogmáticas sobre la revelación enunciadas por Pannenberg, la alusión explícita al movimiento apocalíptico y a su papel determinante en el nacimiento de una idea de historia universal, dotada de un devenir lineal y encaminada hacia una consumación escatológica. Para un examen de la concepción pannenbergiana de la historia, remitimos a nuestro trabajo *Filosofía, teología y el sentido de la historia. Reflexiones a la luz del pensamiento de Wolfhart Pannenberg*, especialmente pp. 151-173.

12. J. J. Collins, *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*, p. 3.

mación que habrá de experimentar el cosmos (evento que, entrelazado con el juicio divino, acontecerá al término de la historia). Lo consignado por estos «hagiógrafos» excede, inabordablemente, las capacidades de la razón humana. La atribución pseudoepigráfica de numerosos escritos apocalípticos a personajes legendarios como Henoc (el séptimo de los patriarcas antediluvianos, quien, a tenor de Gn 5, 24, no murió, sino que Dios se lo llevó consigo —en teoría a los cielos, prerrogativa que lo habría facultado para conocer, de primera mano, los arcanos de la morada del Altísimo, de otro modo inescrutables para el intelecto—) posee un objetivo claro: arrogarse el prestigio y la credibilidad de que gozaban, para muchos oyentes judíos, estas figuras de la Antigüedad más remota (quienes, según se creía, habían disfrutado de una relación privilegiada con Dios y de un acceso único a la verdad sobre el orbe celestial).

En la esfera de lo escatológico, Collins piensa que con la apocalíptica se produce un punto de inflexión capital en la historia de la religión judía, al propiciar el advenimiento —y posterior consolidación— de la fe tanto en la resurrección física de los muertos como en el binomio castigo/recompensa *post mortem* (la dimensión ética de la escatología). En algunos textos, la meta más primorosa de la vida humana estriba en alcanzar una especie de estado angélico, normalmente reservado al justo, cuyo destino no es otro que convertirse en partícipe del venturoso mundo celestial (ello se infiere, por ejemplo, de pasajes como 1 Henoc 104)¹³.

El estudioso alemán del Antiguo Testamento Gerhard von Rad formuló una tesis que, si bien no suscrita por la mayor parte de los especialistas, conviene tomar en consideración, por todo cuanto evoca para la comprensión del fenómeno de la apocalíptica. Von Rad postuló que este movimiento se hallaba vinculado, en lo fundamental, a la literatura sapiencial, cuyas muestras más importantes en la Biblia hebrea resplandecen en libros como Proverbios y Eclesiastés¹⁴. Así, y frente a la tendencia a ligarla estrechamente con el profetismo de Israel, Von Rad estimaba que el espíritu de los principales textos apocalípticos remite a la literatura sapiencial judía.

Como afirma el ya citado Collins, la hipótesis de Von Rad no suscita gran aceptación (al menos en su integridad), pero resulta innegable que la apocalíptica contiene, entre otros aspectos estructurales y funcionales, componentes cuyo eco resuena también en la literatura sapiencial.

13. *Ibid.*

14. Una obra fundamental para comprender la tesis de Von Rad sobre la apocalíptica, así como para examinar sus ideas en torno a la teología veterotestamentaria, es su *Teología del Antiguo Testamento*.

Aunque la apocalíptica presenta similitudes con el profetismo bíblico, es preciso advertir que «no es simplemente profecía tardía, sino más bien un nuevo fenómeno del período helenista que asumió muchas corrientes de tradición»¹⁵.

II. LA APOCALÍPTICA Y EL PROFETISMO

Parece claro que existen numerosos elementos de continuidad entre la apocalíptica y el profetismo, pero salta también a la vista que se establece una discontinuidad notable en temáticas centrales, sobre todo en la escatología.

La literatura profética y la apocalíptica comparten, al menos, las siguientes características: en ambas se transmite un mensaje divino a los hombres; a las dos les interesa interpretar la situación presente; en ambas lo invisible, mítico y celeste influye sobre lo terrestre (en virtud de la convicción de que el cielo y la tierra no son dos entidades o dimensiones abruptamente escindidas, pues participan de un destino común); las dos profesan una firme esperanza en la transformación radical del mundo, que devolverá la creación a una situación análoga a la era idílica primigenia (la orientación escatológica de la historia se palpa con mayor claridad, en cualquier caso, en la apocalíptica, y no siempre con uniformidad); en ambas existe una importante cantidad de material parenético y exhortativo; en las dos el autor de los textos, el «hagiógrafo», es o un individuo o la comunidad; finalmente, en ambas desempeña un papel central la pseudoepigrafía¹⁶. La diferencia principal entre la apocalíptica y la profecía reside, a juicio de Collins, en la acentuación, por parte de la primera, del elemento sobrenatural y misterioso de la revelación¹⁷.

Más allá de las confluencias y de las divergencias genéricas entre profetismo y apocalíptica, ambos fenómenos se distinguen en doctrinas específicas que, en el caso de la apocalíptica, constituyen innovaciones importantes dentro de la teología judía. Una de las más destacadas la ejemplifica la individualización de la figura de los ángeles y de los demonios (visible en Daniel y en 1 Henoc, entre otros textos)¹⁸. Asimismo, descuella, por su alcance, la creencia apocalíptica en la resurrección de

15. J. J. Collins, *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*, p. 7.

16. Véase L. L. Grabbe y R. D. Haak (eds.), *Knowing the End from the Beginning*, p. 23.

17. J. J. Collins, *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*, p. 5.

18. Para un estudio detallado de la angelología y de la demonología apocalípticas, y, en especial, del relato de los ángeles caídos en el Libro de los Vigilantes, véase A. Y. Reed, *Fallen Angels and the History of Judaism and Christianity*, pp. 24-57.

los muertos al final de la historia. A juicio de Collins, «la creencia en la resurrección y en el juicio después de la muerte, tal y como está expresada en los apocalipsis judíos tempranos, conllevó un cambio fundamental en los valores», porque lo cierto es que «la resurrección no es un motivo accidental entre los muchos que podrían encontrarse en un apocalipsis. Es una clave para la función y el propósito de la obra»¹⁹. Para indagar en el alcance del movimiento apocalíptico en sus vertientes teológica, social o política, profundizar en el significado de la resurrección se muestra no como una herramienta accesoria, útil sólo a efectos del estudio de la escatología, sino en cuanto un instrumento básico para comprender el movimiento apocalíptico como un todo²⁰.

Tanto la profecía como la apocalíptica coinciden en la creencia en una venida de Dios, quien intervendrá gloriosamente durante lo que el profeta Amós denomina el «día de Yahvé» (Am 5, 18). Sin embargo, en los profetas, esta «fecha» se relaciona con episodios particulares, con momentos críticos para el futuro del pueblo de Israel, mientras que, en la apocalíptica, el dinamismo histórico abarca también las demás naciones, aunque Israel disfrute aún, en muchos casos, de una posición preeminente²¹. Por otra parte, la literatura apocalíptica exhibe un extraordinario interés por los cálculos cronológicos y por la periodización del tiempo. Así, emplea procedimientos matemáticos y simbólicos cuyo objetivo no es otro que predecir cuándo acaecerá el final de los tiempos. Como señala David Russell, la conciencia del encaminamiento del mundo hacia un estado de plenitud escatológica se halla también presente en el *corpus propheticum* (cf. Is 11, 6-8; Ez 34, 25-27), pero con la apocalíptica se inserta dentro de un marco hermenéutico más cohesionado²².

De este modo, la característica más notable del movimiento apocalíptico sería la progresiva «trascendentalización» de los contenidos propios de la profecía, los cuales se desligarían, paulatinamente, de una comprensión de tintes etnocéntricos (cuyo eje discurre en torno a los avatares más acuciantes del pueblo de Israel) para englobarse en una hermenéutica más vasta: la de la humanidad como un todo²³. En palabras de Paul Niskanen:

19. J. J. Collins, «Prophecy, Apocalypse and Eschatology», p. 49.

20. Desarrollaremos esta idea en el apéndice I: «Apocalíptica, resurrección e historia».

21. J. J. Collins, *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*, p. 6.

22. D. S. Russell, *Divine Disclosure. An Introduction to Jewish Apocalyptic*, pp. 91 ss.

23. Sobre esta posición, véase B. E. Koziel, *Apokalyptische Eschatologie als Zentrum der Botschaft Jesus und der frühen Christen?*, p. 636. La teología del Antiguo Testamento se habría escatologizado con el advenimiento de la apocalíptica y con la espera en la venida futura de la majestad divina, al vislumbrar un cumplimiento, una solución definitiva a las contradicciones de la historia presente, que sólo el *ésjaton* era capaz de proporcionar.

El desarrollo verdaderamente significativo es el horizonte teológico ensanchado, que asume no sólo a Israel o a Judá (junto con las naciones que interaccionan inmediatamente con ellas), sino que abarca una perspectiva auténticamente universal. Comentando este desarrollo, R. H. Charles dijo: «el profeta del Antiguo Testamento trataba con los destinos de esta o de aquella nación, pero no adquirió ninguna visión comprehensiva de la historia del mundo como un todo». Por tanto, Daniel fue el primero en enseñar la unidad de toda la historia humana, y que cada fase de esta historia constituía un estadio ulterior en el desarrollo de los planes de Dios [...] Esta historia universal es marcadamente distinta de los escritos históricos anteriores de la Biblia²⁴.

Paradigma de esta expansión del horizonte de la profecía por vía de la trascendencia lo brinda la escatología. La diferencia entre la escatología profética tradicional (expuesta en pasajes como Is 11 o Zac 1-8) y la que vibra en textos apocalípticos como Is 24-27 (el denominado «Apocalipsis de Isaías») estriba en la asunción, por parte de la última, de un enfoque de cariz transmundano y (aun precariamente) universalista²⁵. Sin embargo, esta divergencia fundamental entre el profetismo y la apocalíptica no implica que la segunda incoe un hiato abrupto con respecto a las tradiciones previas (la teología de la Alianza, el profetismo, la literatura sapiencial...). Más que una ruptura brusca con lo anterior, la apocalíptica supone «un proceso creativo de reintegración cultural, que reafirma símbolos y valores religiosos nativos»²⁶.

Esta «extensión» del horizonte teológico, para abandonar, en pasajes relevantes de los libros apocalípticos, la óptica etnocéntrica que prevalecía

A juicio de Koziel, «la escatología no es un descubrimiento de la apocalíptica» (*op. cit.*, p. 638), porque latía ya en el profetismo, pero con la apocalíptica se acentúa la dimensión de cumplimiento final, que trasciende las intervenciones concretas de la divinidad en respuesta a sus promesas.

24. P. Niskanen, *The Human and the Divine in History*, pp. 113-114.

25. Véase J. J. Collins, «Prophecy, Apocalypse and Eschatology», p. 49. Collins reconoce, en cualquier caso, que la distinción entre la escatología profética y la apocalíptica no puede expresarse como un mero contraste entre una escatología terrena y otra cósmica. Y, por otra parte, primar la faceta mítica de la escatología profética no soluciona nada. Collins confiere gran importancia al tránsito ideológico que supuso el paso de la escatología de la restauración nacional (*ibid.*, p. 49) a una escatología cósmica, privada de ese elemento etnocéntrico. Al interrogante sobre si la apocalíptica puede reducirse a una subdivisión de la profecía, Collins responde con un rotundo «no» (*ibid.*, p. 51).

26. S. L. Cook, «Mythological discourse in Ezechiel and Daniel and the rise of apocalypticism in Israel», p. 103. Cook defiende que existe literatura proto-apocalíptica ya en Ez 38-39, Zac 1-8 y en los escritos del profeta Joel. Cf. S. L. Cook, *Prophecy and Apocalypticism*, pp. 85 ss. (para Ezequiel), pp. 133 ss. (para Zacarías), pp. 180 ss. (para Joel).

en la teología clásica de Israel (fenómeno quizás motivado por un interés «nacionalista»: la incorporación de todos los pueblos a la historia de la salvación como garantía de la restauración y de la soberanía futuras de Israel; el final escatológico del mundo presente y el nacimiento de un cosmos nuevo significarán, ante todo, el cese de los inenarrables males que afligen a Israel), conducirá a la inclusión del pueblo judío en la dinámica de la historia como un agente más, como un eslabón ulterior de un dilatadísimo hilo, de una madeja sutilmente trenzada que perfora el decurso de los tiempos y entrelaza la creación con la escatología. Así, «mientras que el Deutero-Isaías contiene varios pasajes que hablan de Yahvé en términos cósmicos y universalistas, muestra poca preocupación por las propias naciones aparte de su papel en afirmar la soberanía de Yahvé. Los pasajes más tardíos del Tritio-Isaías exhiben un interés creciente por el destino de los individuos y de las naciones no israelitas. El cambio entre el estatus de los extranjeros en el Deutero y en el Tritio-Isaías puede resultar del hecho de que el monoteísmo del Deutero-Isaías inauguró nuevos horizontes, cuya importancia sólo se advirtió cuando las circunstancias sociohistóricas cambiantes produjeron un mayor interés en el estatus de los gentiles»²⁷.

La unidad de la historia representa un corolario de la unidad de Dios. El estricto monoteísmo que emana del profetismo bíblico y, en particular, del Deutero-Isaías, encuentra una expresión paralela en la concepción unitaria de la historia. Sólo en los estratos más tardíos del Tritio-Isaías se concreta la tendencia a resaltar la dimensión universal de la acción de Dios en una apertura nítida a las demás naciones que pueblan el orbe. La creciente conciencia de la unicidad de Dios²⁸, Señor absoluto de la historia, ya no definido en dialéctica con las deidades de otros pueblos, contra quienes pugna continuamente para conquistar su supremacía, sino contemplado como el soberano único del universo y del género humano, conlleva, concomitantemente, la percepción de que el desig-

27. J. Kaminsky y A. Stewart, «God of All the World», pp. 140-141.

28. Véase, por ejemplo, Is 43, 8-13: «Haz salir al pueblo que está ciego, aunque tiene ojos, y a los sordos, aunque tienen oídos. Que se reúnan a la vez todas las naciones, que se junten los pueblos: ¿quién de ellos anunciará estas cosas, y nos hará entender las pasadas? Que presenten sus testigos para justificarse, que escuchen y confiesen: '¡Es la verdad!'. Vosotros sois mis testigos —oráculo del Señor—, y mi siervo, a quien he elegido, para que me reconozcáis y creáis en mí, y entendáis que yo soy. Antes de mí, ningún dios fue formado, ni existirá después de mí. Yo, yo soy el Señor, y fuera de mí no hay salvador. Yo mismo lo anuncié, Yo salvé, y lo hice oír, y no había entre vosotros ningún otro. Vosotros sois mis testigos —oráculo del Señor—: Yo soy Dios. Desde siempre, yo soy. No hay quien escape de mi mano. Lo que yo hago, ¿quién va a cambiarlo?».

nio divino sobre el tiempo ha de poseer un carácter unitario. No puede existir una disparidad de planes sobrenaturales para la historia humana: toda la creación ha de someterse a la voluntad del Altísimo. El anhelo salvífico de Dios no se limita al pueblo de Israel, sino que su luz redentora se difunde a todas las naciones de la Tierra, aun si a Israel se le ha reservado un lugar de honor en ese nuevo amanecer escatológico.

El monoteísmo de los grandes profetas, reflejado en sus enconadas denuncias de la idolatría y de la flaqueza de sus compatriotas, que con suma facilidad sucumbían a la tentación de entregarse al culto, sensual y fastuoso, de las deidades cananeas (la visión del templo de Jerusalén que narra el profeta Ezequiel en el capítulo octavo del libro homónimo es sumamente expresiva en este punto), se impone progresivamente en la mentalidad colectiva de Israel, cuyo espíritu religioso abrazará (sobre todo, tras la amarga experiencia del destierro) la defensa a ultranza de la fe en el Dios único. Lo que inicialmente evocaba monolatría (culto a una sola deidad, que convive, en el cosmos teológico, con otras divinidades) más que monoteísmo, se convierte, tras el regreso de Babilonia, en una afirmación explícita de la existencia de un soberano absoluto del mundo y de la historia, que «copa», por así decirlo, el espacio de lo divino. El desarrollo de una conciencia radicalmente monoteísta propicia también la «desetnocentrización» de la visión israelita de la historia: si Dios es el gobernante exclusivo de la creación, su poder ha de envolver a todas las naciones de la Tierra, por lo que el plan divino no puede restringirse a las gestas protagonizadas por Israel, sino que ha de extenderse a la humanidad entera.

La historia del pueblo constituye, para los profetas de Israel, una teofanía, una manifestación de Dios, sea por sus rasgos positivos (la bienaventuranza divina) o negativos (la ira de Yahvé). El *locus* preeminente de la revelación divina no se ubica ya en la naturaleza²⁹, sino en el devenir

29. Es interesante percatarse de que determinadas tendencias teológicas contemporáneas han abogado por un regreso a representaciones de lo divino de cariz más «naturalista», como, por ejemplo, la obra del norteamericano Gordon Kaufman (1925-2011), para quien cabe entender a Dios como la creatividad de la naturaleza (remitimos a uno de sus trabajos más influyentes, *In Face of Mystery: A Constructive Theology*). En cualquier caso, parece claro que ningún discurso teológico que aspire a resultar significativo para nuestro tiempo podrá eludir la temática del acontecer humano en la historia; parte, sí, de la naturaleza, pero de un ámbito que exige, «de suyo», una comprensión específica. La creatividad tan extraordinaria que despliega la naturaleza, esa profusión de formas que hechiza nuestra imaginación y fascina nuestro entendimiento, no posee otro fin que «afianzar» el mundo en su mismidad. Las leyes que rigen la estructura y el funcionamiento de la materia son inexorables. Todo se reduce a un concurso de intercambios energéticos. Difícilmente se atisba la luz del *novum*. Todo estaba ya incoado. El cosmos y la naturaleza se perpetúan a sí mismos, y

del tiempo. Las contradicciones inherentes a la historia se revisten, a partir de ahora, de una honda carga simbólica: representan «misivas», «mensajes» procedentes de lo alto, que el pueblo de Israel ha de escuchar e interpretar adecuadamente. Como escribe Mircea Eliade:

Para los hebreos, toda calamidad histórica era considerada como un castigo infligido por Yahvé, encolerizado por el exceso de pecados a los que se enfrentaba el pueblo elegido. Ningún desastre militar parecía absurdo, ningún sufrimiento era vano, pues más allá del «acontecimiento» siempre podía entreverse la voluntad de Yahvé [...]. Los acontecimientos históricos obtenían una significación religiosa [...]. De esta manera no sólo adquirirían sentido, sino que también desvelaban su coherencia íntima, afirmándose como la expresión concreta de una misma, *única*, voluntad divina. Así, por primera vez, los profetas *valoran* la historia, consiguen superar la visión tradicional del ciclo —concepción que asegura a todas las cosas una eterna repetición— y descubren un tiempo de sentido único. Este descubrimiento no será inmediata y totalmente aceptado por la conciencia de todo el pueblo judío, y las antiguas concepciones sobrevivirán todavía mucho tiempo³⁰.

Sin embargo, el propio Eliade advierte contra la tentación de olvidar que estas ideas tan originales, dotadas de una elevada creatividad en el contexto de las religiones próximo-orientales, fueron alumbradas por una élite, y no siempre permearon la conciencia de la gran masa de la población. La atribución de un significado al acontecimiento histórico en sí mismo, y no ya como integrante de un ciclo inexorable que repite arquetipos incoados *in illo tempore*, no es óbice para reconocer que la religiosidad popular continuó aferrada, en gran medida, a concepciones tradicionales, compartidas con las civilizaciones del entorno:

se limitan a cumplir disposiciones ineluctables. La vida adopta manifestaciones tan variadas y seductoras sin otro objetivo que «perseverar en su ser» (por evocar la célebre sentencia de Spinoza). No se palpa un *telos* libre, como en los ideales humanos de amor, belleza y sabiduría. La dinámica de la naturaleza contribuye, en definitiva, a la mismidad del mundo, no a «negar» el mundo. La conciencia humana se rebela, precisamente, contra esa mismidad, contra esa reiteración universal, contra ese ciclo inexpugnable, contra ese «retorno» constante del mundo sobre sí mismo. Busca libertad, novedad, creación auténtica, capaz de quebrantar sus lazos con lo anterior, en lugar de consolidar lo ya establecido. Probablemente es por ello por lo que ninguna teología, y en realidad ninguna filosofía, logre nunca sentirse satisfecha con la mera contemplación mistificante de la naturaleza. El peso de lo histórico, el anhelo de palabras, el ansia de comprensión y de novedad, el deseo de amor, de belleza y de sabiduría libres (y no productos colaterales de una serie de fenómenos carentes de otra meta que cumplir las inderogables leyes de la materia, abiótica y biótica)...; todo ello constituye una carga demasiado intensa como para subsumirla en el silencio de la naturaleza.

30. M. Eliade, *El mito del eterno retorno*, pp. 97-98.

Durante una larga sucesión de siglos, una élite dirigió la educación religiosa del pueblo de Israel sin conseguir nunca desarraigar las valoraciones paleoorientales tradicionales de la vida y de la historia. Los retornos periódicos a Baal y Astarté se explican también, en buena parte, por su negativa a valorar la historia, a considerarla como una teofanía. Para las capas populares, en particular, para las comunidades agrarias, la antigua concepción religiosa (la de los Baal y Astarté) era preferible; los mantenía más cerca de la «Vida» y los ayudaba, ya que no a ignorar, por lo menos a soportar la historia. La voluntad inquebrantable de los profetas mesiánicos de mirar la historia de frente y de aceptarla como un aterrador diálogo con Yahvé; su voluntad de hacer fructificar moral y religiosamente las derrotas militares y de soportarlas porque eran consideradas como *necesarias* para la reconciliación de Yahvé con el pueblo de Israel y para la salvación final —esta voluntad de considerar *cualquier* momento como un momento *decisivo* y, por consiguiente, de valorarla religiosamente— exigía una tensión espiritual demasiado fuerte, y la mayoría de la población israelita rehusaba someterse a ella, del mismo modo que la mayor parte de los cristianos —especialmente de los elementos populares— se rehúsan a vivir la vida auténtica del cristianismo³¹.

Como sostienen Joel Kaminsky y Anne Stewart, la idea de una soberanía universal de Dios se sedimentó en la mente israelita de forma gradual³². En la emergencia de este concepto, determinados aconteci-

31. *Ibid.*, pp. 101-102.

32. En el Deutero-Isaías, la redención se halla todavía demasiado ligada a la elección divina de Israel: «el avivado universalismo del Deutero-Isaías fluye directamente de su profundización en la noción de la especial elección de Israel por parte de Dios» (J. Kaminsky y A. Stewart, «God of All the World», p. 145). Dios es ante todo el Señor de Israel, y su acción en la historia se contempla desde la óptica del carácter singular de Israel entre los demás pueblos del orbe. Así, en Is 43, 3-4 leemos: «porque yo soy Yahvé tu Dios, el Santo de Israel, tu salvador. He puesto por expiación tuya a Egipto, a Kush y Seba en tu lugar, dado que eres precioso a mis ojos, eres estimado, y yo te amo. Pondré la humanidad en tu lugar, y los pueblos en pago de tu vida». De hecho, un examen atento de determinados textos del Deutero-Isaías revela que «el autor invoca a las naciones como parte de la glorificación universal del Dios de Israel» (*ibid.*, p. 155). La centralidad de Sión en la acción redentora de Dios está presente también en el Trito-Isaías (cf. Is 60-62), pero en otros pasajes, la dicotomía no se focaliza ya en la oposición entre Israel y sus vecinos, sino entre los justos y los impíos (cf. Is 65, 13-15). Finalmente, la visión de Is 66, 18-23 muestra un mayor interés por el destino de las naciones gentiles, ya que «toda carne» se reunirá en Jerusalén para dar culto a Yahvé: «Yo, que conozco sus obras y sus pensamientos, vendré para reunir a todas las naciones y lenguas, que acudirán y verán mi gloria. Pondré en ellos una señal y enviaré los supervivientes de ellos a las naciones, a Tarsis, Put, Lud, Mésec, Ros, Tubal y Yaván, a las islas remotas, que no oyeron hablar de mí ni vieron mi gloria. Ellos anunciarán mi gloria a las naciones. Traerán a todos vuestros hermanos de todas las naciones, como ofrenda al Señor, a caballo y en carros, en literas, en mulos y dromedarios a mi monte santo, a Jerusalén —dice el Señor—, del mismo modo que los hijos de Israel traen la oblación en recipientes puros al templo del Señor. Y tomaré también de entre ellos

mientos históricos, acreedores de una importancia capital para Israel, desempeñaron un papel central. La interacción (en la mayoría de los casos forzada) con culturas como la helena estampó, asimismo, su sello duradero. El incipiente universalismo del profetismo tardío y de la apocalíptica discurrió también por una vertiente soteriológica: el juicio divino afectará todas las naciones de la Tierra, y la categoría que primará a la hora de dirimir quién goza de la salvación y quién padece la condena eterna no es de naturaleza étnica, sino ética. La división fundamental en el seno de la humanidad no se produce ya entre judíos y gentiles, sino entre justos e impíos. Todos aquellos que hayan irradiado el bello fulgor de la justicia en vida serán partícipes del designio redentor del Señor del cosmos, y «la salvación de Dios se extiende a los justos y sus juicios caen sobre los malvados»³³, despojada ya, en gran medida, del tono nacionalista que preponderaba en textos veterotestamentarios anteriores.

Los profetas, a pesar de referirse constantemente a los avatares de las culturas del entorno (Asiria, Egipto, Babilonia...), le concedían a su pueblo una posición prioritaria en la historia. En sus enseñanzas no resplandece, con la necesaria claridad, la voluntad de integrar a Israel en un proceso que abarque a todas las naciones de la Tierra³⁴. El profetismo tardío (en particular el Trito-Isaías) se escorará, con mayor nitidez, hacia un planteamiento que evoca destellos de universalismo histórico, pero también en él persistirá una ambigüedad básica: la mutable imagen de los pueblos extranjeros, que oscila entre una percepción netamente hostil (en la que resuenan los ecos de la «cólera de Yahvé» sobre las naciones del profetismo clásico) y una noción más favorable, la cual vislumbra un destino salvífico para todos los justos, con independencia de su origen étnico. Así, en un pasaje del Trito-Isaías leemos:

He pisado yo solo el lagar; de los pueblos, nadie me ha acompañado. Los he pisado con mi cólera, los he pateado con mi furor, su jugo salpicó mis vestiduras y me he manchado toda mi ropa. Pues el día de venganza está en mi corazón, el año de mi redención ha llegado. Miré, pero no había quien me ayudase, y quedé consternado de que nadie me apoyara. Pero me salvó

sacerdotes y levitas —dice el Señor—. Porque como los cielos nuevos y la tierra nueva que voy a hacer permanecerán ante mí —oráculo del Señor—, así permanecerá vuestro linaje y vuestro nombre. Y sucederá que de luna nueva en luna nueva, y de sábado en sábado, vendrá toda carne a postrarse ante mí —dice el Señor».

33. D. S. Russell, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, p. 268.

34. Para Russell, textos como Am 1, 3-2, 3; 9, 2 o Is 10, 5-19 confirman que, en determinados pasajes proféticos tempranos, cabe encontrar ya una concepción unitaria de la historia (*op. cit.*, p. 218).

mi brazo, y mi furor fue quien me apoyó. Con mi cólera pisoteé pueblos, y los emborraché con mi furor, y derramé su jugo por el suelo (Is 63, 3-6).

Y, a la inversa, no faltan versículos en el Deutero-Isaías que profesan la esperanza de que la misericordia divina exhale su hálito salvífico y absolutorio sobre la totalidad de los pueblos de la Tierra:

Reuníos y venid, acercaos juntos, los supervivientes de las naciones. Nada saben los que llevan sus efigies de madera, y rezan a un dios que no salva. Declarad, presentad vuestra causa, tomad juntos vuestras decisiones. ¿Quién hizo oír estas cosas desde el principio, las anunció desde antiguo? ¿No fui acaso yo, el Señor? Pues no hay otro dios fuera de mí, no existe un dios justo y salvador excepto Yo. Volveos a mí y seréis salvos, confines todos de la Tierra. Pues yo soy Dios y nadie más (Is 45, 20-22)³⁵.

La apocalíptica se alza en continuidad con el testimonio del profetismo de Israel sobre la conciencia de la majestad y de la soberanía de Dios, cuya gloria baña la creación entera. La particularidad de la interpretación apocalíptica de la grandeza divina reside en la inclinación que se aprecia, en no pocos de sus escritos, por un entendimiento de tintes universalistas del señorío de Dios sobre el mundo y la historia. Esta cadencia universalista se atisba ya en escritos tan tempranos como el Libro Astronómico (quizás el más antiguo del Pentateuco de Henoc)³⁶, en el que se mencionan los cuatro puntos cardinales y se habla de la morada de los hombres y del paraíso de la justicia, aunque sin ulteriores matices (1 Henoc 77, 1-3).

Las teofanías numinosas no se circunscriben ya a apariciones puntuales que desvelen verdades sobre el ser divino. La manifestación por antonomasia del poder de Dios acontecerá en el futuro, cuando culmine su inexorable plan sobre la naturaleza y la humanidad. La evolución que condujo a esta contemplación escatológica de la acción divina sobre el cosmos fue lenta, y no siempre unívoca. Ni siquiera en las principales obras de la literatura apocalíptica se sondea siempre, con absoluta transparencia, este acercamiento universalista a la relación entre Dios y el mundo.

35. El versículo 22 es suficientemente explícito: «volveos a mí y seréis salvos», como también lo es otro fragmento de Isaías: «a los hijos del extranjero que se adhieran al Señor para servirlo y amar el Nombre del Señor, para serle sus siervos, y a cuantos guarden el sábadó sin profanarlo, y mantengan mi alianza, les haré entrar en mi monte santo, les daré alegría en mi casa de oración: sus holocaustos y sus sacrificios me serán gratos sobre mi altar, porque mi casa será llamada casa de oración para todos los pueblos» (Is 56, 6-7).

36. *Vid.* Apéndice II, 1.

III. EL LENGUAJE APOCALÍPTICO Y SU DIMENSIÓN SOCIOPOLÍTICA

Uno de los aspectos más sobresalientes de la apocalíptica radica en el uso de un lenguaje que, si bien comparte numerosos rasgos con tendencias anteriores en el seno del judaísmo, manifiesta unas notas características que le confieren una destacada unicidad. Ello ha suscitado gran interés por parte de los investigadores en las últimas décadas.

Definir la naturaleza del lenguaje apocalíptico exige prestar atención a las diversas funciones que adopta en los diferentes escritos. Una de las principales no es otra que su dimensión subversiva. En el contexto histórico en que se fraguó este movimiento judío, dominado por el helenismo (que se difundía triunfalmente por el Mediterráneo oriental, y acaparaba más y más espacios en la vida cultural de Palestina), desarrollar un determinado tipo de lenguaje equivalía a disputar la hegemonía griega. El lenguaje se convertía, así, en un instrumento de afirmación de la identidad judía, con el propósito de responder al reto concitado por tan álgido momento histórico. Tres vertientes esenciales del lenguaje apocalíptico son la simbólico-mitológica (en especial, la concerniente a los sueños, como desvelamientos del destino del mundo y de la historia, que se someten, indelógicamente, al poder divino), la sociológica (esto es, el lenguaje como vehículo de resistencia frente a la opresión) y la estrictamente teológica.

Los vínculos entre el lenguaje apocalíptico y lo simbólico-mitológico han sido puestos de relieve por autores como Stephen Cook, para quien «apocalíptica y mitología están interconectadas de manera inextricable»³⁷. La carga simbólica de los sueños en la literatura apocalíptica se orienta, fundamentalmente, hacia el futuro, aunque se refiera a eventos que, en el orden cronológico, hayan acaecido con anterioridad a la redacción del libro en cuestión. El lenguaje apocalíptico, gracias a su comunicación de sueños y de visiones que pretenden revelar lo arcano, fantástico y recóndito del mundo celestial, así como el inexorable destino de la historia, tiene como objetivo transmitir esperanza en situaciones de extrema dificultad, cuando el individuo se ve acosado, sin piedad, por el sufrimiento y la injusticia. Permite, por ello, edificar, performativamente, un mundo nuevo, donde desterrar la amargura y la angustia que ahora imperan.

El lenguaje de los grandes textos apocalípticos, lejos de limitarse a ofrecer una descripción (veraz o ficticia) del orbe circundante, exhorta,

37. S. L. Cook, «Mythological discourse in Ezechiel and Daniel», p. 85. Cook se centra, entre otros aspectos, en la figura del árbol cósmico que aparece en Ez 31 y en Dn 4, tras estudiar el papel que juega en las mitologías de las tribus indígenas de Norteamérica. Dicho árbol constituiría un paradigma de contenido mitológico en algunos escritos proféticos.

de modo enérgico, a actuar, por lo general a través de la asunción de un compromiso, de una praxis de resistencia frente a una serie de elementos alienantes (políticos, sociales, religiosos...)³⁸. Esta orientación performativa se visualiza también en la doctrina de la resurrección de los muertos en el Libro de Daniel³⁹, la cual tematiza una convicción de fondo: el mundo y la historia pertenecen enteramente a Dios, y ni siquiera la muerte derrota la voluntad de vida que alberga el Señor del universo⁴⁰. La victoria divina acontecerá, eso sí, en el futuro, en un porvenir que obliterará las aflicciones presentes y brindará la justicia definitiva. La salvación de Dios ha comenzado ya, pero su consumación sólo tendrá lugar al final de los tiempos. Lo venidero se convierte, en la apocalíptica, en una categoría capital, sin la cual no se puede entender, cabalmente, su teología.

38. A. Y. Collins habla de *commissive language*, esto es, de un lenguaje destinado a generar un compromiso (*commitment*) en el receptor (*Crisis and Catharsis*, p. 144). Sobre la dimensión política del lenguaje apocalíptico, véase también D. S. Russell, *Prophecy and the Apocalyptic Dream*, pp. 82-93.

39. Como advierte Cook, pese a que en Daniel existe una división nítida entre los capítulos 1-6 y 7-12 (la parte que generalmente suele calificarse de «apocalíptica»), en ambas secciones aparecen los *maskilim* o sabios como actores relevantes, tal y como se comprueba en los siguientes pasajes: «algunos jóvenes, sin defecto corporal, de buen parecer, diestros en toda sabiduría, cultos e inteligentes, idóneos para servir en la corte del rey, con el fin de enseñarles las escrituras y la lengua de los caldeos» (Dn 1, 4); «los doctos del pueblo instruirán a la multitud; mas sucumbirán bajo la espada y la llama, la cautividad y la expoliación, durante algún tiempo» (Dn 11, 33); «entre los doctos sucumbirán algunos, para que entre ellos haya quienes sean purgados, lavados y blanqueados, hasta el tiempo del Fin, porque el tiempo fijado está aún por venir» (Dn 11, 35); «los doctos brillarán como el fulgor del firmamento, y los que enseñaron a muchos la justicia, como las estrellas, por toda la eternidad» (Dn 12, 3). De esta manera, es posible apreciar cómo la presencia de dos partes en Daniel (una de cariz profético y otra de naturaleza apocalíptica) no supone una ruptura completa de índole terminológica y conceptual, a la vista de la importancia que en ambas desempeñan los *maskilim* en el ejercicio de una función de liderazgo sobre el pueblo. Lo cierto es que el Libro de Daniel, como un todo, no es susceptible de interpretarse exclusivamente desde los moldes de la profecía tradicional, ni siquiera desde los cánones de la teología de Ezequiel. Cook pone de relieve cómo, mientras que, en Ez 31, el cedro del Líbano se usa como símbolo para describir un acontecimiento pasado (la caída de Asiria), en Dn 4, el árbol en la visión del rey de Babilonia se utiliza para predecir *ex eventu* un suceso pasado: «este desarrollo más allá de Ez 31 cumple un patrón común a la literatura apocalíptica de sueños simbólicos que forman el medio de la revelación divina sobre una crisis futura» (S. L. Cook, «Mythological discourse in Ezechiel and Daniel», p. 98).

40. Esta primera concepción de la resurrección ha sido brillantemente resumida por Ernst Bloch en *El principio esperanza*: «la fe en la vida perdurable se transforma aquí en uno de los medios para disipar las dudas en la justicia de Dios y, sobre todo, la esperanza de la resurrección se convierte en una esperanza jurídico-moral» (vol. III, p. 229).

El carácter «constructivo» del lenguaje apocalíptico conlleva una revisión de la historia. La soberanía sobre el decurso de los siglos no le corresponde a ningún monarca de carne y hueso, por poderoso que se les antoje a los ojos del presente. Las potestades de este mundo, con su profusión de reinos e imperios, de opresiones, tiranías y ambiciones insaciables, sucumbirán ante el cumplimiento ineluctable de los planes de Dios; ante un designio que el escritor apocalíptico cree conocer de antemano, por haber sido partícipe de una revelación sobrenatural que ha escrutado, para él, los arcanos siderales. Dios, no los seres humanos, ostenta la primacía sobre el universo⁴¹.

La apocalíptica revisa una historia de sufrimiento, un lóbrego escenario donde los fieles a la Ley divina son abatidos aciagamente. Anhela insuflar una bocanada de esperanza en el alma de una audiencia falta de léxicos de consuelo, para así superar tan honda desazón. Reinterpretar la historia desde la óptica de la irrevocable victoria futura de Dios, cuya gloria se impondrá sobre las avasalladoras potestades que oscurecen el mundo, y parecen dotadas de un poder omnímodo para sojuzgar a tantos individuos y pueblos, no constituye un fenómeno motivado «simplemente por el interés en ofrecer otra mirada al pasado. El toque apocalíptico de inversión histórica tiene como objetivo exponer la estructura de poder de su tiempo, en el que el régimen helenista puede desear crear una atmósfera en la que la hegemonía griega parezca evidente [...]. El presente tiene una realidad subyacente que el escritor apocalíptico quiere descubrir en un lenguaje gráfico»⁴². La ardua batalla en la que se encuentra sumida la Tierra desembocará, inevitablemente, en la victoria definitiva de Dios. Gran parte de la apocalíptica concibe la historia como una gigantesca trama, cuyas numerosas vicisitudes no son sino expresión de un destino manifiesto: el triunfo del Señor del universo. En esta «visión telescópica de la historia»⁴³, el sufrimiento actual anticipa la bienaventuranza venidera⁴⁴.

41. Tal y como señala J. A. Han, *Daniel's Spiel*, p. 23.

42. *Ibid.*, p. 26.

43. *Ibid.*

44. Algunos autores han señalado cómo la proyección, en numerosos textos apocalípticos, de la respuesta a la problemática suscitada por el mal, que anega el mundo presente, hasta un futuro escatológico guarda una estrecha conexión con el proceso de *catharsis* que, según Aristóteles, define la tragedia clásica. El lenguaje apocalíptico contribuye a relativizar el mal presente, ya que lo inserta en una dinámica global: la de la orientación de la historia hacia una resolución escatológica, en la que las contradicciones actuales cederán el testigo a un reino de justicia y plenitud. Tal y como lo enuncia Collins, «existe una cierta analogía entre la explicación de Aristóteles de la función de la tragedia griega y la función del Apocalipsis. En ambos se despiertan determinadas emociones, para después lograr la catarsis de esas emociones. La tragedia manipula las emociones de miedo y de piedad, el Apocalipsis

Las dimensiones simbólico-mitológica, sociopolítica y teológica del lenguaje apocalíptico destellan, con particular intensidad, en el Libro de Daniel y en diversas secciones del Henoc etiópico. La imagen de Dios en Daniel posee su antítesis en la de Antíoco IV. Los atributos de Dios contrastan, perspicuamente, con las carencias más flagrantes del soberano seléucida, que lo convierten en un gobernante caduco, condenado a perecer. La dimensión sociopolítica de esta concepción de la divinidad resplandece, así pues, con nitidez: Dios excede en poder y majestad a los reyes de este vasto mundo. El Dios de Daniel incoa un desafío límpido a la supremacía de Antíoco, y «personifica» la afirmación cultural de Israel y del judaísmo frente a los insoslayables peligros que dimanan del dominio heleno. De hecho, Stefan Beyerle llega a hablar de una «teología política» en Daniel, «en el sentido del sometimiento del soberano terreno en dependencia del soberano universal divino»⁴⁵. Para Jin Han, «la forma final del Libro de Daniel resulta paradigmática, ya que demuestra de qué manera el lenguaje apocalíptico puede componer una historia poética desde una perspectiva que abre una vista hasta entonces desconocida»⁴⁶.

Para la audiencia potencial del siglo II a.C., un libro como el de Daniel no podía sino evocar el curso de unos tiempos sumamente turbulentos. Su contenido rebosaba de consignas políticamente subversivas que pretendían disputar la hegemonía cultural seléucida, cuya preeminencia amenazaba con disolver (aun sin embarcarse en una confrontación directa) la religiosidad del pueblo de Israel. La apocalíptica capitaliza las funciones constructiva y performativa inherentes a todo lenguaje, las cuales le sirven como instrumento de deconstrucción de la primacía del helenismo, que combate denodadamente. Esta pugna contra la supremacía siria se canaliza, en el plano literario, mediante la gestación de un universo simbólico, hondamente ideológico, que se erige en alternativa⁴⁷ frente al helenismo, e instaura una especie de *paideia* apocalíptica que se yergue como una contra-cultura, en competición con el orden imperante⁴⁸.

En Dn 4, Dios exhibe un control absoluto sobre el reinado de Nabucodonosor; alarde que, extrapolado a la fecha más probable de redac-

fundamentalmente las de miedo y resentimiento [...]. La proyección del conflicto a un escenario cósmico [...] es catártica en el sentido de que clarifica y objetiviza el conflicto» (A. Y. Collins, *Crisis and Catharsis*, pp. 152-153). Las palabras de A. Y. Collins, aun referidas al Apocalipsis de san Juan, parecen poder aplicarse a otros muchos escritos apocalípticos.

45. S. Beyerle, *Die Gottesvorstellungen in der antik-jüdischen Apokalyphtik*, 2005, p. 120.

46. J. H. Han, *Daniel's Spiel*, p. 9.

47. *Ibid.*, p. 29.

48. *Ibid.*, p. 107.

ción del texto, tenía como paradigma no al soberano babilonio, sino a los monarcas helenistas: «Dn 4 se asemeja a los apocalipsis posteriores en su uso de la predicción política, pero carece de su característica escatología trascendente»⁴⁹, por lo que tampoco es susceptible de insertarse de pleno dentro de los escritos apocalípticos más relevantes (al menos si postulamos que un aspecto esencial de la apocalíptica estriba, justamente, en su especificidad escatológica, tal y como sugieren no pocos autores)⁵⁰. Parece que «el grupo de Daniel imagina cada vez más el mundo celeste y lo sobrenatural como realizado históricamente en la Tierra»⁵¹. En Dn 4 late como trasfondo el deseo de establecer un gobierno celeste en la tierra⁵².

Agus Santoso propone, como categorías fundamentales en torno a las que gravita la comprensión de Dios y de su trascendencia en el Libro de Daniel, las siguientes:

1) Dios como Señor de la eternidad, enfoque que asume una determinada perspectiva sobre el alcance de la historia, en virtud de la cual «el tiempo del mundo presente se encaminará hacia un fin, y pronto llegará el nuevo eón»⁵³. La majestad del Dios que rige la eternidad contrasta, así, con el carácter caduco del reinado de Antíoco IV, epítome del gobernante mundano. Para Daniel, la soberanía de Dios es ilimitada, a diferencia de la que detenta Antíoco, y, por ello, el ser divino se muestra capaz de con-

49. L. L. Grabbe y R. D. Haak (eds.), *Knowing the End from the Beginning*, p. 99.

50. Tal y como hace, por ejemplo, S. Beyerle, *Die Gottesvorstellungen in der antik-jüdischen Apokalyptik*, pp. 15-16, autor que habla de la existencia de «niveles escatológicos» (*Eschatologische Stufe*) como nota esencial de la apocalíptica.

51. L. L. Grabbe y R. D. Haak (eds.), *Knowing the End from the Beginning*, p. 100. Lo celeste, más que situarse como horizonte último de lo terreno, se impone en el orden mundano como expresión de la soberanía y de la trascendencia de Dios sobre la contingencia del cosmos; anticipa, así, su victoria final sobre la muerte, que posibilitará la resurrección de los muertos.

52. Este aspecto se corrobora en textos como los siguientes: «es la sentencia dictada por los Vigilantes, la cuestión decidida por los Santos, para que sepa todo ser viviente que el Altísimo domina sobre el imperio de los hombres: se lo da a quien le place y exalta al más humilde de los hombres» (Dn 4, 14); «serás arrojado de entre los hombres y con las bestias del campo morarás; hierba, como los bueyes, tendrás por comida, y serás bañado por el rocío del cielo; siete tiempos pasarán por ti, hasta que reconozcas que el Altísimo domina el imperio de los hombres y que se lo da a quien le place» (Dn 4, 22; cf. Dn 4, 29); «y la orden de dejar el tocón y las raíces del árbol, significa que tu reino se te conservará hasta que hayas reconocido que todo poder viene del Cielo» (Dn 4, 23); «¡qué grandes sus prodigios, qué poderosos sus milagros! ¡Reino eterno es su reino, su imperio, por todas las generaciones!» (Dn 3, 33); «al cabo del tiempo fijado, yo, Nabucodonosor, levanté los ojos al cielo, y la razón volvió a mí; entonces bendije al Altísimo, alabando y exaltando al que vive eternamente, cuyo imperio es un imperio eterno, y cuyo reino dura por todas las generaciones» (Dn 4, 31).

53. A. Santoso, *Die Apokalyptik als jüdische Denkbewegung*, p. 243.

ceder la vida sin fin⁵⁴: «y el reino y el imperio y la grandeza de los reinos bajo los cielos todos serán dados al pueblo de los santos del Altísimo. Reino eterno es su reino, y todos los imperios le servirán y le obedecerán» (Dn 7, 27).

2) Dios como Señor de la justicia, a través de cuya insobornable rectitud se manifiesta su señorío sobre el universo y la historia⁵⁵.

3) Dios como Señor supremo, y «el poder del Dios de Daniel es el poder universal de Dios»⁵⁶, digno de alabanza eterna, como se recoge en el cántico de Azarías en el horno ardiente: «Bendito seas, Señor, Dios de nuestros padres, digno de loor, y tu nombre sea glorificado eternamente» (Dn 3, 26).

4) Dios como Señor del cielo, expresión de su poder absoluto sobre la creación y la historia⁵⁷.

En el plano estrictamente teológico, no pocas doctrinas (de índole escatológica, angelológica, pragmático-ritual...) contenidas en los escritos apocalípticos constituían, de por sí, un desafío en toda regla a las concepciones imperantes en el judaísmo de la época, representado, en su forma oficialista, por la aristocracia sacerdotal congregada en torno al templo de Jerusalén. Surgiera o no como desarrollo interno de la corriente sacerdotal, lo cierto es que la carga «ideológica» que se atisba en el discurso religioso⁵⁸ de Henoc puede comprenderse como una tentativa deliberada de oposición a la teología sacerdotal del judaísmo del momento. La pujanza simbólica, sociopolítica y teológica del lenguaje apocalíptico vibra con intensidad en muchos pasajes de los libros atribuidos a este patriarca antediluviano. En nociones como la dualidad escatológica entre justos e impíos, sujetos a destinos divergentes en el más allá, o en su explicación sobre el origen del mal (la cual, más que en el incumplimiento de la Torá, sitúa sus raíces profundas en la transgresión primordial de unos ángeles caídos; atenúa, por tanto, la responsabilidad individual), el autor o los autores de estas obras disputan la autoridad teológica de la tradición sadoquita⁵⁹.

54. *Ibid.*, pp. 243-244.

55. *Ibid.*, p. 245.

56. *Ibid.*, p. 246.

57. *Ibid.*, p. 247.

58. La carga política del mensaje religioso se hace visible, por ejemplo, en san Pablo, en especial, en su oposición al *ethos* imperial romano. Sobre este aspecto, véase J. Taubes, *La teología política de Pablo*.

59. Así lo considera P. Sacchi, «The Book of the Watchers as an Apocalyptic and Apocryphal Text», p. 15.

La mera sugerencia de que la revelación divina se halla mediada por visionarios que, a título personal, se arrojan un secreto comunicado desde las insondables alturas del cielo planteaba, ella sola, un reto de gran calibre para la tendencia sacerdotal. Si para el judaísmo tradicional, la revelación discurría a través de apariciones teofánicas, de intervenciones puntuales y de carácter milagroso que vertían luz sobre el presente y el destino de Israel, ese «descendimiento» de lo divino a la prosaica realidad del orbe material, esa «kénosis» inmediata, que fluía liberalmente desde el supra-mundo, cederá el testigo, paulatinamente, a la conciencia de la legitimidad de un acceso directo a los arcanos dominios del intacto cielo desde la mutable tierra. Así, la mente del profeta Ezequiel no se limita a difundir un mensaje dictado desde arriba, sino que asegura haber penetrado en la morada misma de la divinidad, en el áulico palacio en cuya gloria y majestad resplandece el coruscante trono del Señor del universo:

Por encima de la bóveda que estaba sobre sus cabezas, había algo así como una piedra de zafiro en forma de trono, y sobre esta forma de trono, por encima, en lo más alto, una figura de apariencia humana. Vi luego como el fulgor del electro, algo así como un fuego que formaba una envoltura, todo alrededor, desde lo que parecía ser sus caderas para arriba; y desde lo que parecía ser sus caderas para abajo, vi algo así como fuego que producía un resplandor en torno. Semejante al arco iris que aparece en las nubes los días de lluvia: tal era este resplandor, todo en torno. Era algo como el aspecto de la forma de la gloria de Yahvé. A su vista yo caí rostro en tierra y oí una voz que hablaba (Ez 1, 26-28).

Ezequiel contempla la gloria de Dios, su suprema trascendencia⁶⁰. La temática de lo celestial, que tanta importancia habrá de adquirir en la idiosincrasia apocalíptica, irrumpe, de este modo, con el profetismo exílico y post-exílico. No se trata ya de esperar intervenciones fortuitas y teofánicas de la divinidad en la historia de Israel, sino de proyectar la reflexión profético-teológica al hogar mismo del Señor del cosmos, al reino celestial. Dios habita más allá de todo lo concebible, allende toda caracterización en términos de objetos y acontecimientos singulares. Ninguna teofanía puede siquiera aspirar a ofrecer un hálito de su grandeza y de su sabiduría. La gloria de Dios todo lo envuelve: es el Dios de toda la humanidad. La conciencia de su grandeza y, en especial, la gradual universaliza-

60. Como escribe W. C. Kaiser, «Ezequiel es el profeta que sobresale en el tema de la gloria de Dios» (*The Majesty of God in the Old Testament*, p. 122). En efecto, el comienzo del Libro de Ezequiel contiene la visión de la gloria de Dios (Ez 1, 1-28). Sobre la teología del profetismo exílico, véase J. D. Newsome, *By the Waters of Babylon*.

ción de la imagen del Señor de Israel anticipan la acentuación apocalíptica de la soberanía divina sobre el mundo, la historia y la muerte. El poder del Dios eterno todo lo abarca⁶¹. No es de extrañar que ya en la Biblia hebrea se incluyan relatos de rescates del Sheol⁶², teóricamente el lugar más alejado de todo vislumbre de la acción salvífica de la divinidad. La presencia del Señor se convertirá en un refugio rebosante de justicia y rectitud⁶³. La idea de que el gozo verdadero, que es la existencia junto a Dios, no lo puede interrumpir la indolencia de la muerte, sino que ha de prolongarse más allá de la vida terrena, tal que el óbito no se erija en una barrera inabordable que separe, por siempre, al justo de Dios, supuso un punto de inflexión que presagiaba, de alguna manera, la fe apocalíptica en la resurrección de los muertos⁶⁴.

Aflora, con frescura y maestría, una óptica teológica que, arraigada en la progresiva acentuación de la trascendencia divina que llevó a cabo el profetismo exílico, conquista, con la apocalíptica, una centralidad re-

61. Un ejemplo paradigmático de la conciencia de la omnipotencia de Dios y de su cercanía al ser humano lo encontramos en el salmo 73. Así, en Sal 73, 23-28 leemos: «Pero yo estaré siempre contigo: me agarraste con la mano derecha / Me guías según tu designio y después me acogerás en tu gloria. / ¿Quién hay para mí en los cielos? / Estando contigo, nada deseo en la tierra. / Mi carne y mi corazón se consumen, / pero la Roca de mi corazón y mi lote es Dios para siempre. / Es cierto: los que se alejan de ti se pierden; / aniquilas a todo el que reniega de ti. / Para mí, lo mejor es estar junto a Dios. / He puesto mi refugio en el Señor, / mi Dios. para anunciar todas tus obras a las puertas de la hija de Sión». A juicio de Émile Puech, se trata de un salmo de naturaleza sapiencial, con un quiasmo perfecto entre los versículos 24 y 25: «Me guías según tu designio y después me acogerás en tu gloria. ¿Quién hay para mí en los cielos? Estando contigo, nada deseo en la tierra», el cual puede representarse, esquemáticamente, de la siguiente manera:

24 a presente-(tierra)	24 b futuro-(cielo)
25 a (presente-futuro)-cielo	25 b (presente)-tierra

El salmo expresa la esperanza, transformada en auténtica convicción, de que el vivo no cesará de estar junto a Dios para gozar de la contemplación de su gloria: «el futuro esperado en el cielo no carece de relación con el presente sobre la tierra» (É. Puech, *La croyance des esséniens en la vie future*, p. 56).

62. Así, en 2 Sam 22, 6, David se hallaba rodeado «por lazos del Sheol».

63. En el salmo 15 leemos: «Señor, ¿quién puede morar en tu Tienda? / ¿Quién puede habitar en tu monte santo? / El que camina con integridad, el que practica la justicia, / el que habla con corazón sincero, / no calumnia con su lengua, / no hace mal a su hermano, / ni levanta infamia contra su prójimo; / el que tiene por vil al réprobo / y honra a los que temen al Señor; / el que no se desdice aunque jure en propio daño, / el que no presta a usura su dinero, / ni acepta soborno contra el inocente. / El que obra así no vacilará jamás». Cf. también Ez 47, 1-12; Sal 36, 6-11; Sal 92, 13-16; Sal 125, 1-2; Sal 134.

64. La importancia de los relatos de «rescates del Sheol» para la posterior fe en la resurrección la analiza detalladamente J. D. Levenson en su obra *Resurrection and the Restoration of Israel*.

ligiosa sin parangón. Sin la ascensión de una perspectiva de universalidad (que ubica el *locus* de lo divino en una esfera de suma e inasible trascendencia, en un reino sideral cuyo brío mayestático excede toda representación humana), para asociar lo divino no ya a la contingencia de la historia, a su concurso prodigioso en determinados eventos, sino al sentido último del universo y de los tiempos, no se comprende adecuadamente el rol de la creencia en la resurrección de los muertos en la *forma mentis* de gran parte de la apocalíptica del judaísmo del Segundo Templo⁶⁵. En cualquier caso, esta «universalización», esta «des-etnocentrización» del Dios de Israel, no es en absoluto uniforme. Convive (tanto en el profetismo tardío como en la apocalíptica) con elementos claramente nacionalistas⁶⁶.

Sin embargo, autores como Andreas Bedenbender⁶⁷ han subrayado que existen textos anteriores a Ezequiel, Zacarías y Daniel (epítomes del profetismo exílico y post-exílico) donde lo celestial se reviste de una notable relevancia simbólico-teológica, como Is 6, 5; Sal 89, 1-15; Sal 82; Jer 23, 18 o 23, 22. Muy explícito es 1 Re 22, 19: «Dijo Miqueas: ‘Escucha la palabra de Yahvé: he visto a Yahvé sentado en un trono y todo el ejército de los cielos estaba a su lado, a derecha e izquierda’». Sin embargo, estas referencias parecen más bien ocasionales, y no responden a una teología de fondo que reconozca la centralidad de la temática de lo celestial en la comprensión del ser divino y de su revelación a la

65. Este aspecto de la teología apocalíptica ha sido subrayado, reiteradamente, por W. Pannenberg en, entre otras obras, *La revelación como historia*, pp. 117 ss. Sobre el *locus* teológico de la resurrección en la cosmovisión apocalíptica, *vid.* Apéndice II.

66. Por otra parte, no hemos de olvidar que algunas obras de la literatura intertestamentaria (no necesariamente de naturaleza apocalíptica) que profesan fe en el juicio divino y en la vida eterna (teóricamente «paradigmas» del triunfo de una visión más trascendente de Dios sobre el mundo y la historia, ya no ceñida a la victoria «temporal» de Israel sobre los demás pueblos) continúan apegadas a una idea sumamente nacionalista de Dios y del Mesías. Es el caso de los Salmos de Salomón. Este escrito data de la primera mitad del siglo I a.C., y en él late la teología de un Mesías guerrero que liberará a Israel de la opresión político-social que ahora padece. El trasfondo histórico es, con toda probabilidad, el de la conquista romana de Judea, que culmina con la llega de Pompeyo a Jerusalén el año 63 a.C. (G. W. E. Nickelsburg, *Resurrection, Immortality, and Eternal Life*, cap. 5). Aunque H. C. Kim sitúa los Salmos de Salomón en el contexto inmediatamente posterior a la revuelta contra Antíoco IV (cf. *Psalms of Solomon*), la tesis más aceptada los retrasa hasta el siglo I a.C. (cf. R. B. Wright, *The Psalms of Solomon*). La esperanza en la venida de un Mesías guerrero se habría agudizado con la invasión romana. De hecho, semejante expectativa no habría tenido tanto sentido después de la victoria contra Antíoco IV, pues el pueblo judío gozó de una relativa independencia política y religiosa bajo el reinado de los Asmoneos, abortada, sin embargo, por la entrada en escena del Imperio romano.

67. A. Bedenbender, «The Enochic and the Zadokite Approach to the Heavenly World», p. 1.

humanidad. Los libros de Henoc no forjan un concepto que no se haya alumbrado con anterioridad, sino que dotan determinadas categorías previas de un significado tal que las convierte, en no pocos casos, en claves hermenéuticas para entender, cabalmente, la cosmovisión apocalíptica, porque «la verdadera novedad del pensamiento henóquico es su estructura global»⁶⁸.

La narración apocalíptica sobre el cosmos celestial presupone la posibilidad de comunicarse con esas arcanas esferas. Acepta, por tanto, la plausibilidad de una interacción entre el mundo terreno y el orbe de lo divino, cuya viabilidad había sido rechazada por la teología sadoquita, según la cual la relación entre Dios y su pueblo la mediaban el culto en el templo de Jerusalén y el estricto cumplimiento de la Ley, dictada a sus ancestros en la teofanía del Sinaí. Ningún individuo, a título particular, podía atribuirse la capacidad de gozar de visiones que lo «transportaran» a las entrañas del mundo celestial, y lo capacitaran para desvelar a sus congéneres secretos primorosos, como, por ejemplo, el beatífico destino de los justos y el amargo horizonte que aguarda a los impíos⁶⁹.

Para la teología tradicional, sólo Moisés había observado el sagrado rostro de Dios (cf. Nm 12, 6-8), pero era la propia divinidad quien había condescendido a la realidad mundana para manifestar su verdadero ser. Moisés no se había elevado hasta la morada celestial, sino que era el Señor del universo quien, rebosante de amor y de providencia hacia su pueblo, había decidido establecer una alianza inquebrantable con Israel. Sumamente elocuente es este pasaje del Libro del Deuteronomio:

Porque estos mandamientos que yo te prescribo hoy no son superiores a tus fuerzas, ni están fuera de tu alcance. No están en el cielo, para que tengas que decir: «¿Quién subirá por nosotros al cielo a buscarlos para que los oigamos y los pongamos en práctica?» (Dt 30, 11-12).

La apocalíptica, en cambio, se inclina por una teología del ascenso (cuyos ecos resuenan en las posteriores tematizaciones gnósticas sobre la elevación del individuo al conocimiento de lo divino)⁷⁰. La teología del descenso sucumbía fácilmente a la monopolización por parte de la casta sacerdotal. Esta vulnerabilidad, ínsita a todo discurso doctrinal que constriña la comunicabilidad entre las esferas divina y humana a episodios específicos, cuya correcta interpretación la acapararían determinadas

68. J. A. Han, *Daniel's Spiel*, p. 32.

69. Véase *ibid.*, p. 18.

70. Sobre los fundamentos de la cosmovisión gnóstica, véase K. King, *What is Gnosticism?*

autoridades religiosas, convertía las tesis de los visionarios apocalípticos en afirmaciones de una osadía asombrosa. Como escribe Paolo Sacchi: «los autores del Libro de los Vigilantes eran del todo conscientes de que al reemplazar a Moisés por Henoc se estaba oponiendo al *establishment* político y teológico del Templo»⁷¹. Según este investigador, el Libro de los Jubileos (obra clave de la literatura intertestamentaria)⁷² adopta un cierto grado de compromiso entre ambas tendencias, al aceptar la importancia de Henoc (por su papel de «vidente celestial»), al tiempo que admite la centralidad de la Torá entregada a Moisés.

El énfasis apocalíptico en las visiones celestiales quebrantaba el dogma, aun implícito, de la incomunicabilidad entre las esferas divina y humana si no era a través de la mediación de la Ley y del Templo. Toda superestructura ideológica, como la sadoquita asentada en Jerusalén, precisa del dominio de la producción cultural para perpetuar su poder. Ello la impele a repudiar todos aquellos factores potencialmente subversivos para su primacía. Tal y como señala Sacchi, los textos de la tradición sadoquita capitalizan la interacción entre lo celeste y lo terreno en la figura de Moisés⁷³, la cual no goza de semejante carácter nuclear en las grandes obras de la literatura apocalíptica. Sin embargo, sería injusto olvidar que los redactores sadoquitas (que corresponderían al nivel «P», sacerdotal, del Pentateuco) no excluyeron las referencias explícitas a los ascensos celestes de Henoc y Elías de la Biblia hebrea. Este «feliz» mantenimiento de ciertos textos por la mano sacerdotal quizás obedezca a un

71. P. Sacchi, «The Book of the Watchers as an Apocalyptic and Apocryphal Text», p. 23.

72. El Libro de los Jubileos constituye una reelaboración de la historia bíblica comprendida entre Gn 1 y Ex 12, y parece remontarse al siglo II a.C., ya que su presencia entre los manuscritos de Qumrán (4Q216) fija un *terminus ante quem* entre los años 125 y 100 a.C. El Documento de Damasco también incluye referencias a este libro. Véanse A. Díez Macho (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol. I, p. 181; K. M. Woschitz, *Parabiblica*, p. 491. Para un estudio detallado sobre la problemática de la datación, remitimos a M. Segal, *The Book of Jubilees*, pp. 35 ss. Frente a las hipótesis que establecen una composición dilatada en el tiempo, en la que habrían intervenido distintos redactores, J. C. Vanderkam señala que «la cronología global del libro parece unificada, aunque, comprensiblemente, errores ocasionales han permanecido en los numerosos cálculos del autor» (*The Book of Jubilees*, p. 18). Aunque algunos autores lo retrotraen al momento álgido de las reformas helenizadoras del sumo sacerdote Jasón, probablemente entre los años 168 y 167 a.C. (cf. J. J. Collins [ed.], *The Encyclopedia of Apocalypticism*, vol. I: «The Origins of Apocalypticism in Judaism and Christianity», p. 80), parece razonable suponer que fue redactado después del 164 a.C., ya que se han identificado alusiones al Libro de los Sueños del ciclo henóquico (1 Henoc 83-90), texto escrito tras el triunfo de la revuelta macabea (cf. J. C. Vanderkam, *The Book of Jubilees*, p. 21).

73. P. Sacchi, «The Book of the Watchers as an Apocalyptic and Apocryphal Text», p. 33.

compromiso entre distintas corrientes del judaísmo del Segundo Templo. La apocalíptica explotará, a conciencia, la mención bíblica de la entrada de Henoc en la morada celestial para sus intereses teológicos⁷⁴.

En cualquier caso, no conviene olvidar que el vigor crítico-emancipador de la teología apocalíptica poseía límites bastante angostos. Si bien es cierto que constituía un desafío a las estructuras de poder políticas y religiosas del momento, no resulta claro el alcance de su horizonte liberador para determinados grupos sociales. Disponemos, por ejemplo, de escasa información sobre el rol ejercido por las mujeres en la apocalíptica. A pesar de que el judaísmo previo al año 70 exhibía una notable variedad ideológica, que quizás contrastase con el androcentrismo que se impondrá posteriormente, es probable que en el período del Segundo Templo las mujeres continuasen relegadas a un papel de subordinación al varón, y pertenecieran, por así decirlo, a la periferia y no al centro de la reflexión teológica⁷⁵.

IV. LA APOCALÍPTICA Y SU ENTORNO CULTURAL

La discusión sobre el origen de las concepciones apocalípticas constituye una temática clásica en los estudios sobre el Segundo Templo. La estrecha similitud existente entre numerosos elementos teológicos de la apocalíptica y ciertas creencias y simbologías de las culturas circundantes a Israel ha despertado, con frecuencia, la sospecha de que se produjo un influjo directo de categorías de matriz exógena sobre este movimiento religioso judío.

74. *Ibid.*

75. A juicio de E. Schüssler-Fiorenza, «tanto la literatura sapiencial como la apocalíptica desarrollaron también un concepto negativo de las mujeres. Fueron la ocasión de pecado de los ángeles y de los varones, y especialmente de los sabios. Los varones intelectuales de clase media fueron, por tanto, invitados a ser precavidos y sospechosos con las mujeres. Sin embargo, el análisis feminista ha mostrado que semejante actitud de varones de clase media no es típicamente ‘judía’, sino que puede encontrarse en distintas épocas y en distintas sociedades. Las afirmaciones negativas de Filón y de Josefo podrían tener las mismas raíces sociológicas. Aunque desconocemos la actitud que los diferentes grupos de ‘revolucionarios’ mostraban hacia las mujeres, según Josefo, las mujeres de Jerusalén defendieron la ciudad contra el ejército romano, y los romanos consideraban que Damasco era insegura porque muchas mujeres de la ciudad se habían convertido al judaísmo. Puesto que estos grupos se ganaron el apoyo de las gentes corrientes y de los empobrecidos de las áreas rurales, su actitud hacia las mujeres podría no haber sido tan estricta como la de otros grupos» (E. Schüssler-Fiorenza, *In Memory of Her*, pp. 114-115). Con todo, la escasez de datos disponibles no permite albergar una idea demasiado optimista sobre la percepción de las mujeres por parte de los autores de los grandes textos apocalípticos.

Autores como Robin Collingwood⁷⁶ y Rudolf Bultmann⁷⁷ asumen esta suspicacia, y defienden que la apocalíptica tomó prestada su concepción de la historia de civilizaciones del entorno. A juicio del estudioso inglés Collingwood, la impronta principal proviene del helenismo, mientras que el teólogo alemán Bultmann, en una postura aún más radical, sostiene que la idea apocalíptica de historia representa una traición, en toda regla, a la noción albergada por la religiosidad israelita clásica. Para Bultmann, la Biblia hebrea circunscribe la soberanía divina sobre la historia a los angostos márgenes de Israel, mientras que la apocalíptica la expande a la totalidad de la andadura humana en el tiempo y el espacio. En la teología tradicional, Dios ha sellado una alianza inquebrantable con su pueblo, no con las demás naciones, mientras que la apocalíptica relativiza este «concordato» bilateral entre la divinidad e Israel y lo amplía al entero género humano.

Extender el alcance del liderazgo deífico sobre el curso de los tiempos a la historia universal supone, para Bultmann, una ruptura flagrante con la fe tradicional de Israel: la despoja de su cariz etnocéntrico para subsumir a este pueblo en la dinámica global de una historia orientada hacia su consumación escatológica, en la cual las restantes naciones no intervienen como meros observadores accidentales, sino que ejercen un papel activo, parangonable al de Israel. Además, Bultmann opina que la apocalíptica «deshistoriza» la historia⁷⁸, esto es, desvincula su final de su desarrollo. La clausura de la historia trasciende, en la *forma mentis* apocalíptica, el proceso que conduce hasta ella. El desenlace se desliga, drásticamente, de la evolución intermedia. El término de la historia se halla, así, fuera y no dentro del propio decurso temporal.

El ya citado Wolfhart Pannenberg se opone tanto a Collingwood como a Bultmann. Para Pannenberg, más que una ruptura brusca con la perspectiva precedente, en la apocalíptica acontece una neta ampliación de sentido⁷⁹. En un planteamiento que recuerda bastante a la idea de «pro-

76. De Collingwood, profesor en la Universidad de Oxford (1889-1943), véase *The Idea of History*, 1946. Sobre su pensamiento, cf. R. Murphy, *Collingwood and the Crisis of Western Civilisation*.

77. Véase B. E. Koziel, *Apokalyptische Eschatologie als Zentrum der Botschaft Jesus und der frühen Christen?*, p. 640, sobre la oposición entre la postura de Bultmann (para quien la apocalíptica habría surgido por influjo de la cultura irania y manifestaría un desinterés por la historia) y la de Pannenberg (la apocalíptica como un desarrollo genuino a partir de la tradición teológica de Israel, en el que la historia adquiere una centralidad absoluta, como realidad encaminada hacia un cumplimiento en el final escatológico de los tiempos).

78. *Ibid.*

79. W. Pannenberg, *Cuestiones fundamentales de teología sistemática*, p. 218.

greso de la revelación» (la comunicación del plan divino de salvación a la humanidad tendría lugar de modo escalonado, tal que, en los estratos más tardíos de las sagradas escrituras, comparecería una comprensión más profunda de la verdad que dimana de la esfera celestial), la apocalíptica habría protagonizado un importante tránsito: desde una intelección de la historia menos sofisticada, propia de la religiosidad tradicional de Israel, hasta un entendimiento más complejo, revestido de una mayor hondura teológica, capaz de incorporar todos los pueblos de la Tierra en la economía divina sobre la humanidad. Se habría ensanchado, así, el horizonte de la acción divina a la totalidad del decurso histórico.

Lógicamente, este «salto» se prestará a interpretaciones rupturistas, que lo valoren como una separación de la fe tradicional de Israel, pero Pannenberg considera que no hay razones suficientes para renunciar a una hermenéutica de la continuidad, que contemple en él un «acrecentamiento» del significado de los contenidos veterotestamentarios más genuinos por la vía de un incipiente universalismo. Enfatizar la trascendencia de Dios sobre una historia que se encamina, como totalidad, hacia el final escatológico difícilmente constituye, cree Pannenberg, una traición, sino que más bien se alza como «dilatación» efectiva del horizonte hermenéutico: la historia se libera, en la apocalíptica, del etnocentrismo básico del grueso de la teología bíblica para abrirse, aun problemáticamente, a una óptica de cadencia universalista. Como hemos indicado ya, esta «ampliación» a la que alude Pannenberg quizás no obedezca a una voluntad sincera de superación del nacionalismo judío, sino a intereses etnocéntricos: garantizar la soberanía futura de Israel sobre las demás naciones. En cualquier caso, resulta innegable que partes destacadas de la literatura apocalíptica adoptan una visión más «universalista» de la historia y del designio divino sobre el mundo, para incluir otros pueblos y alumbrar, en muchos textos, una escatología. Estos hechos no deberían subestimarse: no parecen motivos secundarios, sino corolarios de una notable innovación teológica de la apocalíptica.

Una muestra de esa tendencia que apunta a un «abandono», aun limitado (e imbuido de una atmósfera nacionalista), del etnocentrismo nos la proporciona la imagen, sumamente expresiva, de que todos los pueblos de la Tierra están igualmente sometidos a los efectos del mal, cuya génesis recóndita remite a poderes no humanos. Los judíos no gozan de privilegio alguno (*vid.* 1 Henoc 89, 29-33, donde ni siquiera se menciona la Alianza). En el Libro de Daniel, por ejemplo, se produce una reorientación de los acontecimientos propios del pueblo judío, que quedan insertados en el seno de la historia universal (al unísono con los grandes imperios de la Tierra). Ya no se busca la restauración davídica,

el regreso a un pasado glorioso, nostálgico y evocador, sino el reino definitivo y eterno de Dios, bajo cuya luz se borre todo atisbo de opresión⁸⁰.

Es preciso, empero, analizar con cierto grado de detenimiento la concepción sobre la muerte y el más allá en las principales civilizaciones del entorno de Israel, con el objetivo de examinar su posible influjo sobre la creencia en la resurrección de los muertos y la orientación escatológica de la historia⁸¹.

1. *La muerte en la literatura de Egipto, Mesopotamia y Canaán*

La preocupación por la muerte en *la civilización egipcia* constituye uno de los fenómenos religiosos más extraordinarios del mundo antiguo. Probablemente, ninguna otra gran cultura de la época haya sentido un

80. Para Pannenberg, «fue la doctrina apocalíptica de la sucesión de los reinos del mundo (Dn 2, 36-45) lo que posibilitó una concepción de la unidad de la historia, extensible también a todos los pueblos del mundo, de algún modo comparable con la universalidad de la visión del mundo del relato sacerdotal [...]. En la interpretación judía de los siete días del relato sacerdotal de la creación se iniciaba ya una extensión de la idea de creación a toda la historia del mundo. En el apocalipsis de las diez semanas del Libro de Henoc (93, 1-10 y 91, 11-17) se ponía la semana de siete días de la creación del mundo como clave de una cronología de la historia del mundo cuyo curso se dividía en diez semanas del año. Por una parte, se partía del esquema de siete días del relato sacerdotal de la creación para poder así considerar la semana de la creación como el arquetipo de la historia del mundo. Por otra parte, se consideraba todo el tiempo mundano del '*olam* (o '*alam*) como 'la unidad de espacio y de tiempo, surgida de la voluntad del Creador, en la que se desarrolla la vida humana'. Como principio de la exposición aparece aquí la distribución del tiempo dada con el precepto del sábado, si bien su función en la exposición de la creación del mundo del relato sacerdotal constituye sólo un caso especial de aplicación [...]. Una expresión del Libro de Henoc da todavía un paso más. No sólo relaciona el acabamiento de la creación en el día séptimo con la consumación escatológica del mundo, sino que considera ésta como fuente de la 'paz', es decir, como origen de toda consumación desde el comienzo del mundo: del eón venidero 'procede la paz desde la creación del mundo' (Henoc 71, 15) [...]. Para la profecía y la apocalíptica, la actuación de Dios que decide el sentido de la historia se remite al futuro, al futuro de una revelación definitiva de Dios y de su justicia, no sólo para el pueblo de Dios, sino también para el mundo. Ahora bien, si el futuro escatológico de Dios, en la venida de su Reino, determina la perspectiva de la concepción del mundo en su conjunto, esto no puede dejar de afectar a la comprensión de su comienzo. Por tanto, el comienzo del mundo pierde la función de constituir el fundamento de unidad invariablemente válido en el conjunto de su proceso. Él es únicamente el principio de lo que sólo al final se manifestará en su plena configuración y verdadera peculiaridad. Sólo a la luz de la consumación escatológica del mundo cabe comprender el sentido de su comienzo» (W. Pannenberg, *Teología sistemática*, vol. II, pp. 155-159).

81. Una versión muy próxima a las consideraciones que exponemos a continuación sobre la relación entre la apocalíptica y su entorno cultural la hemos reflejado en nuestro artículo «La escatología apocalíptica y sus posibles influjos exógenos», pp. 501-525.

interés tan profundo por la muerte. La omnipresencia, en la práctica totalidad de las esferas de la vida egipcia, de la inquietud por el orbe de ultratumba no puede dejar de asombrar al estudioso contemporáneo. La muerte era, para los egipcios, una realidad vívida, de la que no cabía evasión, porque su existencia cotidiana, sus creencias más firmes, su idiosincrasia cultural... se hallaban, todas ellas, impregnadas de la honda convicción de que el individuo estaba destinado a persistir.

El optimismo egipcio ante la muerte, una excepción significativa entre las grandes civilizaciones del Creciente Fértil, no puede desligarse de las peculiares condiciones geográficas de esta bella tierra africana. El «don del Nilo», según la famosa frase del historiador griego Heródoto, gozó siempre de unas inigualables características naturales, que lo proveían de excelentes cosechas, y protegían a Egipto de los invasores extranjeros; un oasis, en definitiva, en medio de un vasto desierto, que permitió preservar una identidad cultural estable durante milenios⁸².

La antropología de los antiguos egipcios era sumamente compleja. Digamos, de manera sucinta, que, para este pueblo, el ser humano poseía elementos corpóreos e incorpóreos, y se encontraba animado por distintas potencias espirituales. Entre ellas destaca el *ba*, término susceptible de traducirse como «alma» o álter ego. Según una obra muy significativa de la literatura egipcia, el *Diálogo de un hombre con su ba*, el *ba* abandona el cuerpo del difunto cuando éste fenece (de ahí la importancia del ritual de la apertura de la boca). Otra noción no menos relevante para la comprensión de la concepción egipcia del hombre es la de *ka*: «el *ka* puede ser la manifestación de los diferentes rasgos del carácter de la persona»⁸³, a modo de fuerza vital. Tras el fallecimiento, el *ka* escapa del cadáver, y un anhelo fundamental que albergaba todo egipcio era obtener la unión entre su *ba* y su *ka*, para coronar un estado denominado *aj* (categoría que suele asimilarse a la de «espíritu»), esto es, la reunificación final de todas sus energías interiores. Cuando el difunto se transformara en *aj*, en unidad integradora de lo diverso, de lo que antes subsistía separadamente, resucitaría, esto es, accedería a la vida eterna.

La imagen egipcia del ser humano y de la naturaleza es, en expresión del egiptólogo y filósofo alemán Jan Assmann, profesor emérito en la Universidad de Heidelberg, más «paradójica que conjuntiva»⁸⁴. La

82. Sobre Heródoto, el «padre de la historia», y sus viajes por el Cercano Oriente, véase E. J. Bakker, I. J. F. de Jong y H. van Wees (eds.), *Brill's Companion to Herodotus*.

83. O. Mainville y D. Marguerot (eds.), *L'après-mort dans le monde ancien et le Nouveau Testament*, p. 25.

84. J. Assmann, *Tod und Jenseits im Alten Ägypten*, p. 35.

antropología egipcia no entiende al ser humano como una unidad, sino como un agregado de factores corpóreos y anímicos. Algo similar ocurre con su visión del universo. No existe una idea nítida de «cosmos», como un todo indivisible que abarque lo telúrico y lo sideral, sino de la dicotomía fundamental entre la tierra y el cielo⁸⁵. Egipto, como nación, no se erige en unidad, sino en la suma de «dos Tierras» (*tawy*), el Alto y el Bajo Egipto. El cuerpo humano tampoco es pensado como una realidad unitaria u orgánico-funcional, sino más bien como una conectividad, en la que el corazón actúa como punto neurálgico de lo somático y de lo psíquico⁸⁶.

Para los egipcios, la conquista de la vida eterna exigía del concurso de los elementos corpóreos y anímicos. Era necesario preservar el cuerpo, tarea para la cual se tomaban todas las precauciones al alcance⁸⁷. Se cuidaba así, con excepcional esmero, el proceso de momificación, cuya pericia aumentó prodigiosamente con el paso del tiempo (por ejemplo, llegaron a extraer el cerebro a través de los orificios de la nariz sin romper el tabique nasal). El deseo vehemente de proteger el cuerpo subyace también a la obsesión por recuperar los cadáveres de quienes perecían accidentalmente o asesinados. Verse desprovisto de un organismo, del componente físico del individuo, hacía peligrar seriamente (si no anulaba por completo) todo viso de disfrute del bien por el que con mayor desnudo suspiraba la mente de un egipcio, una existencia ultraterrena dichosa: «sin el cuerpo, el muerto estaba condenado a la no existencia, y, por tanto, a la perdición»⁸⁸.

En el antiguo Egipto, la muerte no se concebía como un fin absoluto e irrevocable, como una especie de tránsito hacia un Sheol etéreo en el que se diluiría, inexorablemente, la individualidad. El óbito consistía más bien en un viaje a otro tipo de vida. El difunto se ausentaba del mundo presente no porque hubiese sucumbido irreversiblemente, sino porque

85. Esta carencia de una perspectiva sintética, unificadora de ambas esferas, se atisba también —aun en un contexto dispar— en otras culturas antiguas, como la israelita, en cuyas sagradas escrituras se insiste, constantemente, en el binomio integrado por «cielos y tierra». Por otra parte, no podemos olvidar que filósofos griegos como Aristóteles atribuían al orbe sideral unos principios físicos distintos de los que imperaban en el mundo sublunar: diferentes leyes regían en uno y otro ámbito. La incorruptibilidad del firmamento supralunar contrastaba vívidamente, para el Estagirita, con la mutabilidad del cosmos sublunar, tal y como establece en, entre otras obras, *Acerca de la generación y de la corrupción*, la *Física* o el *Tratado del cielo*.

86. O. Mainville y D. Marguerot (eds.), *L'après-mort dans le monde ancien et le Nouveau Testament*, p. 25.

87. *Ibid.*, p. 26.

88. *Ibid.*

pervivía. Por ello se hallaba capacitado para jalonar un estado de subsistencia distinto, que contrastaba con la experiencia terrena.

El ingreso en el más allá suponía una auténtica «puerta angosta», dificultad que fomentó el surgimiento de un extenso corpus literario, el cual había de brindarle al difunto un valioso auxilio en su arduo vagar por las sendas del más allá. Durante el Reino Antiguo, este conjunto de textos cristalizó en los *Textos de las pirámides*, en el Reino Medio (período de notable efervescencia cultural), en los *Textos de los sarcófagos*, y en el Reino Nuevo se condensó en el *Libro de los muertos*, semejante a un viático surtido de las prescripciones convenientes (de hecho, se situaba junto a la momia)⁸⁹. Se conocen tres grandes géneros en la literatura funeraria del antiguo Egipto: fórmulas protectoras, textos rituales (como los relativos a la ceremonia de la apertura de la boca) e invocaciones personales: «el objetivo último de toda la literatura funeraria egipcia es, en consecuencia, el de asegurar la reunificación del *ba* con su *ka* a fin de acceder a la nueva vida en tanto que *aj*»⁹⁰.

La civilización egipcia logró conservar los rasgos principales de su identidad a lo largo de un dilatadísimo curso de tiempo que cubre varios milenios, fenómeno del todo singular en la historia de la humanidad. Pese a las circunstancias históricas tan dispares que existen entre, por ejemplo, el Reino Antiguo y el Nuevo, la civilización egipcia persistió, con una idiosincrasia bien definida, desde la unificación del Alto y Bajo Egipto, a finales del cuarto milenio a.C., hasta su definitiva absorción por el Imperio romano. Sin embargo, las concepciones religiosas (y, en particular, las que conciernen al más allá) experimentaron una interesante evolución.

Durante el Reino Antiguo, las ideas sobre la vida futura tenían como epicentro la figura del monarca: el afán colectivo se volcaba en propiciar el acceso del faraón a la vida eterna, pues era a través de él como los restantes hombres y mujeres penetrarían en el arcano más allá. El soberano se comportaba como una especie de mediador universal entre los dioses y el género humano, y de ahí la importancia de otorgarle la más augusta e imponente de las tumbas, aun en la forma de monumentos tan colosales como las pirámides. Con la crisis del Reino Antiguo, que desembocó en el denominado I Período Intermedio, disminuyó la fe en un orden cósmico preestablecido y custodiado por el faraón. Creció, así, la conciencia de la responsabilidad individual. Por imperfecta que resulte la analogía, un proceso similar aconteció en la historia de Israel

89. *Ibid.*, p. 29.

90. *Ibid.*, p. 30.

después de la desaparición de la monarquía y, sobre todo, con la amarga (pero teológicamente fecundísima) experiencia del destierro en Babilonia⁹¹. La falta de confianza en instituciones consideradas, hasta entonces, como quintaesenciales para el pueblo favoreció, paulatinamente, la adquisición de una conciencia religiosa en la que primaba el interés por el destino de cada sujeto, cuyo horizonte no podía disolverse ya en el de la nación. En el caso de Egipto, el convulso final del Reino Antiguo marcó también el de la ideología regia, la cual reservaba, en exclusiva, al monarca el carácter de Osiris (dios de la resurrección y de la fertilidad). Desde ese instante, el faraón no monopolizará ya la condición de «el Osiris», por lo que se asiste «a la democratización del más allá»⁹².

Los egipcios creían firmemente en un juicio *post mortem*. El difunto sería guiado por Anubis, el dios con cabeza de chacal, ante un tribunal presidido por Osiris junto a cuarenta y dos deidades. Su corazón se ponderaría frente a la pluma de la verdad, Maat. Posteriormente tendría lugar la confesión ante el escriba de los dioses, Thot, en la que el compareciente negaría haber cometido determinadas acciones ímprobas. Si cuanto pronunciaban sus labios respondía a la verdad, la balanza alcanzaría un equilibrio, una armonía; de lo contrario, el peso del corazón excedería el de la pluma de la justicia, gravoso reflejo de que la iniquidad había prevalecido en su vida terrena. Thot redactaría la sentencia final, y el difunto sería conducido ante Osiris por el dios Horus. Una sentencia favorable conllevaría, para los egipcios, el ingreso en un más allá colmado de plenitud, rebosante de dones y de felicidad; una condena, el alejamiento definitivo de una vida venturosa e ilimitada.

El problema para comprender cabalmente cómo concebían los egipcios la vida de ultratumba estriba en el desacuerdo que exhiben las diferentes teologías. La existencia eterna se interpretaba, en la mayoría de los casos, como una resurrección espiritual⁹³, si bien en determinadas elaboraciones teológicas se asemejaba más a una reanimación corporal. Hemos de tener en cuenta que nunca despuntaron ni una protología ni una escatología completamente sistematizadas en el seno de la religión egipcia. La existencia de diversas cosmogonías (o relatos mitológicos sobre la creación del mundo), como las de Heliópolis, Hermópolis o Menfis, ofrece una buena prueba de esta profusión de doctrinas.

91. Este aspecto es visible, por ejemplo, en la obra de los profetas Jeremías y Ezequiel. Remitimos a J. Mol, *Collective and Individual Responsibility*.

92. O. Mainville y D. Marguerot (eds.), *L'après-mort dans le monde ancien et le Nouveau Testament*, p. 31.

93. Cf. *Ibid.*, p. 32.

La teología heliopolitana, de cadencia «espiritualista», sostenía que el rey difunto se transfiguraría en una estrella, la cual, insertada en el cuerpo de Nut (diosa del cielo), acompañaría a Ra, el dios Sol, en su barca sideral. El motivo de la inmortalidad astral, que reaparece, con nitidez, en la cultura griega y en la apocalíptica judía (en Dn 12, 3 se concibe como un premio para el justo), entra en consonancia con la supremacía del culto al Sol que caracteriza la teología de Heliópolis. La teología de matriz osiriana se interesa más por el destino del cuerpo. Tal y como narra un célebre mito egipcio, el dios Seth engañó letalmente a su hermano Osiris. Lo encerró en un sarcófago, y diseccionó su cuerpo en multitud de fragmentos que esparció a lo largo y ancho de Egipto. Isis, la esposa de Osiris, los buscó con desvelo y logró, finalmente, recomponerlos para así reanimar a su marido. Esta resucitación corporal de Osiris sería muy similar a la que habría de experimentar el difunto.

Como explica Klaas Spronk⁹⁴, la plausibilidad de que la creencia judía en la resurrección de los muertos emergiera como resultado de un préstamo egipcio es enormemente limitada⁹⁵. Semejante hipótesis se enfrenta a graves incoherencias cronológicas. Cuando amanece la apocalíptica judía, alrededor del siglo III a.C., la civilización egipcia se encuentra en franca decadencia cultural. Su influjo sobre los países del entorno es más bien escaso. No se explica por qué, de haberse estampado la huella de la fe egipcia en la resurrección en la esperanza pareja albergada por la apocalíptica judía, ello no acaeció con anterioridad, cuando las naciones circundantes se habrían mostrado más susceptibles de asimilar concepciones que procedieran del valle del Nilo.

94. K. Spronk, *Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East*, pp. 55-57.

95. Ya F. Nötscher, en su obra *Altorientalischer und alttestamentliches Auferstehungsglauben* (1926), rechazaba esta hipótesis, al igual que J. Leipoldt en *Der Tod bei Griechen und Juden* (1942). Sin embargo, en su trabajo «Überwindung des Todesgeschicks in der alttestamentlichen Frömmigkeit vor und naden dem Auferstehungsglauben», U. Kellermann se inclinó por el sustrato egipcio de la fe judía en la resurrección de los muertos. Se basó, para ello, en los elementos simbólicos que rodean la exposición bíblica de esta creencia, como la identificación entre los muertos y las estrellas, presente en el antiguo Egipto y en textos veterotestamentarios (Is 26, 19; Dn 12, 3). Por lo demás, el influjo egipcio en la religión de Israel no sería nada extraño, porque en el templo de Jerusalén se usaba la flor de loto (cf. 1 Re 6, 18.29; 32, 34-35), típicamente egipcia. El interrogante se refiere, en cualquier caso, a determinar si cabe hablar de influjos puntuales (algo no siempre fácil, pues es lícito sospechar que la reiteración de ciertas simbologías sea meramente casual) de la civilización egipcia en Israel o si, por el contrario, resulta legítimo extender la impronta de esta cultura a dimensiones fundamentales de la escatología resurreccionista del Segundo Templo, opción, esta última, que se nos antoja del todo implausible.

Por otra parte, y más relevante aún a efectos del estudio comparativo de las religiones de la Antigüedad, en Egipto, el juicio de los muertos (descrito en obras como el *Libro de los muertos*) no se relaciona con la idea de una consumación de la historia. La cosmovisión latente es radicalmente distinta. En Egipto, la historia se representa según los cánones de la continuidad cíclica de la vida: el nacimiento, la muerte y la regeneración (en analogía con el Sol, que brota, fenece y resurge diariamente sobre la faz de la Tierra; fenómeno que, en clave mitológica, se interpretaba, en tiempos del Reino Nuevo, como un viaje cotidiano protagonizado por Amón-Ra), y no desde las categorías de linealidad e irreversibilidad que prevalecerán en el pensamiento profético tardío y en la literatura apocalíptica. La cultura egipcia no desarrolló una teología de la historia, sino una hermenéutica del mundo y del ser humano que gravitaba en torno a «equilibrios» entre las diferentes fuerzas cósmicas. La religión judía, en cambio, y con especial intensidad la apocalíptica, sí adquirió una conciencia profunda del desarrollo histórico y de la orientación del universo y de la humanidad hacia un *ésjaton*. La resurrección se encuadra dentro del encaminamiento de la entera realidad hacia ese *ésjaton*. Toda comparación entre doctrinas egipcias y judías ha de tomarse, por tanto, con suma cautela. La divergencia sustancial entre una perspectiva cosmológica (que subsume la historia en los ciclos naturales) y un enfoque «histórico» disuade de atribuir la esperanza apocalíptica en la resurrección final de los muertos a una impronta egipcia⁹⁶.

En el caso de *Mesopotamia*, las evidencias arqueológicas y literarias señalan que la muerte no era objeto de tanta y de tan honda inquietud como en Egipto. Si para los egipcios, sobre todo después del Reino Antiguo, en cada individuo moraba una capacidad intrínseca para conquistar la inmortalidad, en las grandes religiones mesopotámicas, la victoria sobre el óbito constituía un pingüe privilegio de los dioses. La naturaleza humana, al contrario que en Egipto, no estaba destinada a participar de una vida inmortal. Los hombres habían sido creados para servir a unas deidades que, tras la revuelta de los Igigi contra los Anunnaki (relatada por el poema de *Enuma Elish*), se habían visto obligadas a disponer de súbditos abnegados, que no disputasen su supremacía⁹⁷. La muerte podía afectar a los dioses. Ishtar, según se narra en el «Descenso de Ishtar a los infiernos», se aventuró a penetrar en el temido infierno, pero acabó

96. Tal y como explica K. Spronk, *Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East*, pp. 55-57.

97. Véase O. Mainville y D. Marguerot (eds.), *L'après-mort dans le monde ancien et le Nouveau Testament*, p. 36.

desposeída de todos sus bienes terrestres. Sólo gracias a la intervención de Ea logró ser reanimada y rescatada del inframundo.

Pese a que la temática de la muerte no inundó la religiosidad mesopotámica (como sí sucedió en Egipto), algunas de las obras clave de la literatura de esta región del Oriente Próximo constatan que esta cuestión tampoco se ausentó del todo. De hecho, la epopeya de Gilgamesh, rey de Uruk, redactada en acadio, constituye un paradigma literario y religioso de la búsqueda humana de la inmortalidad. Gilgamesh se propone encontrar a Utnapishtim, quien había recibido el don de la vida eterna. Gilgamesh anhela que Utnapishtim le revele el secreto de la inmortalidad, pero lo único que obtiene es una confirmación de la inevitabilidad del óbito para el ser humano. Los dioses se han arrogado la dicha de una existencia sin término, y no se prestan a compartirla. Los muertos, eso sí, pueden reaparecer entre los vivos (*awilu*) como mortales, pero ningún destino glorioso les ha sido deparado⁹⁸.

El horizonte religioso de las grandes culturas mesopotámicas se encuentra muy alejado, por tanto, de las inquietudes de la apocalíptica judía. Sin embargo, se ha propuesto un posible influjo de una civilización circundante a la israelita en la creencia del judaísmo tardío en la resurrección: el que dimana de *Ugarit*. De este pueblo nos ha llegado una extraordinaria abundancia documental, gracias al desciframiento de su escritura y al hallazgo de numerosas tablillas a lo largo del siglo XX. En Ugarit, escribe Spronk, «hay algunas indicaciones de ofrendas repetidas a los muertos»⁹⁹, como, por ejemplo, libaciones para entregar agua a los difuntos. Sin embargo, y como señala este autor, tales testimonios no demuestran que en Ugarit se abrazase la esperanza en una vida *post mortem*¹⁰⁰.

En algunos textos ugaríticos (KTU 1.17: VI.23-38), parece albergarse la creencia en una vida inmortal: «Y la virgen Anat contestó: Pide vida, héroe Aqhot, pide vida y te la daré, inmortalidad y te la concederé». La diosa Anat actúa como intermediaria entre el reino de los vivos y el de los muertos en KTU 1.161:18-19, por lo que la promesa de inmortalidad que contiene el himno que acabamos de citar se referiría, a juicio de Spronk, a cosechar su favor para así devenir en partícipes del eterno ciclo de la vida. El texto ugarítico emplea la palabra *blmt*, «no muerte» o «inmortalidad».

El problema fundamental asociado a una hipotética relación entre las concepciones de ultratumba de Ugarit y la escatología del judaísmo del

98. *Ibid.*, p. 40.

99. K. Spronk, *Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East*, p. 143.

100. *Ibid.*, p. 149. Spronk cita los siguientes textos de Ugarit: KTU 1.17: I.25-33, I.42-52, II.1-8.16-23, referentes a la historia del rey Daniel y de su hijo Aqhat.

Segundo Templo es nítido: al igual que en Mesopotamia, en este pueblo de la actual Siria sólo los dioses gozaban de inmortalidad, aunque se creía (doctrina común a varias religiones de la zona) que el difunto podría incorporarse al sol poniente. Más importante aún, no existía un concepto de historia lineal encaminada hacia una consumación, hacia un cumplimiento final, como sí despuntó en la escatología zoroastriana y en los grandes textos de la apocalíptica judía. La resurrección del dios Baal consistía en una mera revivificación temporal, asociada a la celebración del festival del año nuevo. No se vinculaba, por tanto, a la historia, sino a la regeneración que acontece en la colorida esfera de la naturaleza¹⁰¹.

2. Muerte e historia en el helenismo y el zoroastrismo

Grecia ofrece otra gran cosmovisión religiosa y cultural apta para haber influido, de modo determinante, en la creencia judía en la resurrección de los muertos. Pero, en palabras de Spronk, «puede concluirse que la comparación con las concepciones griegas de la vida futura no parece muy fructífera cuando se refiere al estudio de las concepciones israelitas antiguas de la vida futura beatífica. Sólo para aquellos investigadores que asuman la existencia de un culto israelita antiguo a los muertos puede resultar interesante prestar atención al bien conocido culto griego a los héroes»¹⁰².

Lo anterior también se aplica al influjo del helenismo: las menciones de la resurrección presentes en algunos textos platónicos (por ejemplo, en *República* 10, 614b ss., con la narración del mito de Er) o en las hazañas de Asclepio (reseñadas por Plinio, *Historia natural* 7, 124) se encuentran desligadas de un marco hermenéutico que las englobe en una visión más «trascendentalista» del mundo, de la historia y de la escatología. Constituyen, por así decirlo, referencias ocasionales, por lo que su influjo sobre la mentalidad judía habría sido sumamente restringido. Ello no impediría, sin embargo, que los escritores apocalípticos hubiesen adoptado determinados elementos de la mitología griega en la formulación de sus concepciones escatológicas.

La temática de la inmortalidad astral aparece ya en autores del mundo clásico como Pitágoras, Platón (cf. *Timeo* 41d/e), Aristófanes (cf. *Pax* 832 ss.) y Antípatro de Sidón (170-100 a.C.)¹⁰³. Este último, director

101. *Ibid.*, p. 154.

102. *Ibid.*, p. 61.

103. Un estudio sistemático de la temática de la resurrección en la cultura griega (y en especial en el contexto de las tradiciones sobre figuras religiosas y mitológicas, como Asclepio, Aquiles o Memnón) puede encontrarse en el artículo de D. O. Endsjo, «Immortal Bodies before Christ», pp. 417-436. Para Endsjo, los griegos eran capaces de aceptar la resurrección

de una escuela de poesía griega en Tiro, escribe, en su *Anthologia graeca* (7, 748): «benditos por siempre a los que Heracles eleva al espacioso mundo de las nubes celestes». Tal simbolismo (análogo al del Libro de Daniel) contrasta con la idea tradicional israelita que negaba (al menos retóricamente) la posibilidad de que los espíritus de los hombres se elevaran hasta las alturas insondables, donde mora lo divino¹⁰⁴:

¿Quién sabe si el aliento de vida de los humanos asciende hacia arriba y si el aliento de vida de la bestia desciende hacia abajo, a la tierra? Veo que no hay para el hombre nada mejor que gozarse en sus obras, pues ésa es su paga. Pero ¿quién le guiará a contemplar lo que ha de suceder después de él? (Qo 3, 21-22).

En 1 Henoc, por el contrario, la exaltación astral del justo se afirma claramente:

Os juro, justos, que en el cielo os recordarán los ángeles para bien ante la gloria del Grande y que vuestros nombres están escritos ante la gloria del Grande. Tened esperanza, pues antes habéis sido escarnecidos con maldades y aflicciones, pero ahora brillaréis como las luminarias del cielo. Brillaréis y seréis vistos, y las puertas del cielo se os abrirán (1 Henoc 104, 1-2).

Para Hengel, el «espacio brillante para los espíritus de los justos», en el contexto de la descripción «geográfica» del más allá que se elabora en ciertas partes del ciclo henóquico, podría ser el resultado de la influencia de concepciones mitológicas de la Grecia clásica, latentes ya en Homero (*Odisea* 10, 515; 24, 11) y en la imaginería de los Campos Elíseos (tan relevante para el orfismo). Pero como también sostiene este erudito, en 1 Henoc se confunden, con frecuencia, nociones tan dispares como las de un alma separada del cuerpo (que denota la fe en la inmortalidad del espíritu frente a la corruptibilidad de la materia) y la de una resurrección espiritual (que afirma que la *psyché* del hombre fenece, para más tarde —en el futuro escatológico— volver a la vida, gracias al omnímodo poder de Dios). Ello invita a sospechar que «las consecuencias internas de esta creencia [la resurrección de los muertos] no han sido pensadas siempre con claridad»¹⁰⁵.

de figuras individuales, pero siempre de modo excepcional, y nunca habrían admitido la creencia en una resurrección general de los muertos al final de los tiempos.

104. De ahí que no pocos autores consideren que Qohelet reacciona contra la incipiente concepción apocalíptica sobre la revelación y el más allá. Véase P. Sacchi, *Historia del judaísmo en la época del Segundo Templo*, pp. 206 ss.

105. M. Hengel, *Judaism and Hellenism*, p. 198.

De hecho, en determinadas descripciones henóquicas de la escisión de los espíritus de sus cuerpos subyace una óptica bastante cercana a la idea de trasmigración de las almas (*metempsícosis*). La proximidad entre el simbolismo de pitagóricos y órficos y el que asume 1 Henoc se pone de relieve en motivos puntuales, como la estrecha relación entre el período de diez mil años de arrepentimiento que postulan estos movimientos religiosos de matriz griega (semejante a lo que Platón llama la «justa expiación» en *Fedro* 248e/249a) y la duración (equivalente) del castigo decretado contra las siete estrellas por no manifestarse en el tiempo oportuno. A ello se alude en 1 Henoc 18, 16 y 21, 6: «por tanto, es del todo evidente que la sabiduría apocalíptica hasídica no sólo tomó su temática sobre el destino del hombre después de la muerte de la mitología irania o babilónica, sino que también estuvo fuertemente influenciada por las concepciones órficas griegas del más allá»¹⁰⁶. Los mediadores entre la mitología griega y la apocalíptica habrían sido los judíos de la Diáspora, especialmente los de Egipto¹⁰⁷.

En cualquier caso, nos mantenemos en el ámbito de las representaciones particulares del más allá, en cuya esfera pudieron haberse producido influjos exógenos (como en tantos otros elementos de la religión judía). Lo que se echa en falta es un marco hermenéutico global, que permita encuadrar tales huellas de préstamos culturales dentro de una interpretación de Dios, del ser humano y de la historia convergente con la que desarrolló la apocalíptica judía. La impronta más relevante habría sido el espíritu cosmopolita y universalista auspiciado por el helenismo, el cual obligaba a relativizar la pertenencia a una u otra nación y a subrayar los vínculos profundos que ligaban a todos los seres humanos.

La ascusión de una perspectiva de cadencia universalista por parte de la apocalíptica no excluye que determinados aspectos clave de su cosmovisión se importaran desde culturas circundantes, como la irania o la helena. La presencia de influjos exógenos se percibe, con suma nitidez, en la tematización apocalíptica de la historia. Así, Hengel cree que en el capítulo séptimo del Libro de Daniel se palpa la rúbrica de categorías babilónicas, iranianas, sirias y fenicias¹⁰⁸. Daniel utiliza abundantemente la técnica de los *vaticinia ex eventu*¹⁰⁹, ya testimoniada en

106. *Ibid.*, p. 201.

107. Cf. *ibid.*, p. 202.

108. *Ibid.*, p. 183. Véase también J. J. Collins, *The Apocalyptic Imagination*, p. 79.

109. Algunos autores han querido ver en el texto del apocalipsis de las setenta semanas, de Dn 9, 24-27, no tanto un vaticinio a partir del evento como un auténtico oráculo de insurrección, el cual tendría efectos en acontecimientos políticos posteriores. Así, A. J. Tomasino en «Oracles of insurrection: the prophetic catalyst of the great revolt»,

la *Crónica Demótica*, escrita en Egipto en el siglo IV a.C. Por otra parte, los textos apocalípticos de tinte político (que auguran catástrofes terribles y presagian la derrota de los poderes imperantes, en un clamor de protesta estentórea entonado por quienes padecen la opresión y la injusticia) constituyen un fenómeno habitual en el mundo clásico, como se comprueba en la abundancia de oráculos antirromanos en Asia Menor¹¹⁰.

El «internacionalismo» en la comprensión de la historia ocupa un lugar privilegiado en la cultura griega¹¹¹. La consideración de la humanidad como un único género, vinculado por un común destino, representa una faceta destacada de la cosmovisión propiciada por el helenismo. En textos helenistas afloran vestigios de la idea de una sucesión inexorable de imperios (desde la óptica del ascenso y de la caída afectan, inevitablemente, todas las potestades terrenas), como la que comparece en el capítulo undécimo del Libro de Daniel. Esta constatación lleva a Niskanen a pensar que existen «fuentes extranjeras detrás de este capítulo, principalmente griegas, pues sólo en la historiografía griega encontramos el tipo de material recogido en Dn 11»¹¹².

pp. 86-111, sostiene que la profecía de las setenta semanas de Dn 9, 24-27 influyó decisivamente en la revuelta judía contra Roma del 66 al 74 d.C. El texto en cuestión dice: «Setenta semanas están fijadas sobre tu pueblo y tu ciudad santa para poner fin a la rebeldía, para grabar el sello a los pecados, para expiar la iniquidad, para instaurar justicia eterna, para sellar visión y profecía, para unguir el santo de los santos. Entiende y comprende: desde el instante en que salió la orden de volver a construir Jerusalén, hasta un Príncipe Mesías, siete semanas y sesenta y dos semanas, plaza y foso serán reconstruidos, pero en la angustia de los tiempos. Y después de las sesenta y dos semanas, será suprimido un mesías —y... no será de él—; y destruirá la ciudad y el santuario un príncipe que vendrá. Su fin será en un cataclismo y, hasta el final, la guerra y los desastres decretados. Él concertará con muchos una firme alianza durante una semana; y durante la mitad de la semana hará cesar el sacrificio y la oblación, y en el ala del Templo estará la abominación de la desolación, hasta que la ruina decretada se derrame sobre el desolador». Tomasino propone que el oráculo al que se refiere Josefo en determinados textos, el cual habría servido como catalizador de la revuelta, es precisamente el apocalipsis de las setenta semanas de Daniel, porque este historiador afirma, explícitamente, que la susodicha premonición se encontraba en las sagradas escrituras de Israel. Por otra parte, Dn 9, 24-27 se habría empleado en círculos escatológicos con anterioridad al año 66 (cf. *ibid.*, pp. 97 ss.).

110. Véase D. S. Russell, *Divine Disclosure*, p. 88.

111. Este internacionalismo se pone de manifiesto, por ejemplo, en la ausencia de menciones a la historia preexílica en Daniel, porque su preocupación no consiste tanto en la reivindicación del pasado de su pueblo como en la integración de la historia judía en un marco más universal: «Daniel, como Heródoto, está preocupado por la historia de su nación y por su lugar entre los reinos de este mundo» (P. Niskanen, *The Human and the Divine in History*, p. 125).

112. *Ibid.*, p. 116.

Sin embargo, y tal y como subraya Hengel, subsiste una diferencia fundamental entre el acercamiento apocalíptico y la filosofía preponderante en el orbe clásico: la idea de linealidad del proceso histórico. A diferencia del helenismo, para la apocalíptica, la historia posee un comienzo y un término, al ser creación y consumación de Dios¹¹³. En no pocos textos griegos se aprecia una tentativa de periodización de la historia (un ilustre ejemplo nos lo brinda el poeta Hesíodo en *Los trabajos y los días* 106-201), pero esta fragmentación del proceso temporal en «etapas» bien delimitadas no responde, por lo general, a una idea lineal, asociada a una teleología que vislumbra un final trascendente, sino que sucumbe a la fatalidad de unos ciclos que se reiteran irremediabilmente.

Frente a quienes atribuyen una mayor relevancia al influjo heleno en determinados motivos literarios y teológicos de la apocalíptica, una tendencia historiográfica pujante ha optado por conferir una primacía diáfana al sello zoroastriano sobre elementos clave de la cosmovisión apocalíptica, como la periodización de la historia y la escatología. En el zoroastrismo clásico, la historia no se contempla como una realidad abocada a una despiadada serie de ciclos perpetuos, sino que se erige en un proceso lineal. La hipótesis del influjo de las religiones iránias (entre las que destaca el zoroastrismo) en la apocalíptica del Segundo Templo ha disfrutado de una cálida acogida, ya desde el siglo XIX, y en especial en la época de predominio de la denominada *Religionsgeschichtliche Schule* («escuela de la historia de las religiones»), durante el primer tercio del siglo XX, según la cual, temáticas fundamentales para la idiosincrasia de movimientos judíos del Segundo Templo (el mesianismo, la resurrección de los muertos...) representaban un préstamo cultural de origen iranio. La existencia de motivos comunes, como los viajes siderales de visionarios (quienes son capaces, por penetrar en el orbe celestial, de revelar conocimientos sobrenaturales) y el dualismo escatológico (la existencia de un destino diferente para justos —el paraíso— e impíos —el infierno—), ha despertado gran interés entre los eruditos, fascinación que se remonta ya a la Antigüedad clásica (los casos de Teopompo y Plutarco serían los más significativos)¹¹⁴.

El zoroastrismo constituye uno de los fenómenos más sobresalientes de la creatividad religiosa de los pueblos iránios. Difícilmente se logrará una comprensión cabal de la historia de las ideas de la humanidad sin prestar la atención requerida a este credo y a algunas de sus doctri-

113. *Ibid.*, p. 186.

114. Véase A. Hultgard, «Persian Apocalypticism», p. 79. Remitimos también a A. Hultgard, «Theologie im Alten Iran», pp. 75-91.

nas capitales, revestidas de un vigor teológico que no cesa de atraer a los investigadores contemporáneos. No sería, por tanto, de extrañar que, dada su influencia sobre la dinámica religiosa del Próximo Oriente, el zoroastrismo hubiese estampado su firma característica en no pocas dimensiones de la apocalíptica judía.

Sin embargo, y tal y como advierte el estudioso sueco del zoroastrismo Anders Hultgard, tras casi dos siglos de examen pormenorizado de las posibles huellas persas en el judaísmo, durante los cuales se han escrutado, casi *ad nauseam*, las fuentes disponibles, todavía hoy se discute la datación de muchos de los documentos aducidos como testimonios de préstamos culturales zoroastrianos en la apocalíptica de Israel. En palabras de Hultgard, «del Avesta no se puede recomponer ninguna tradición apocalíptica coherente que nos haya llegado a nosotros. No es hasta la Edad Media —es decir, el período islámico temprano [tras la victoria árabe del 651 d.C.]— que encontramos descripciones completas de la cosmogonía y de la escatología que nos permiten delinear una tradición apocalíptica coherente»¹¹⁵. La mayor parte de los textos canónicos del zoroastrismo procede de época sasánida, entre los siglos III y VII d.C., o de la etapa islámica temprana. Bien es cierto, en cualquier caso, que estos escritos suelen apelar a una tradición autoritativa llamada *den* («religión»), *agahih* («el conocimiento»), *zand* («el comentario de textos sagrados») y *abestag* («Avesta»). De hecho, numerosos pasajes de índole escatológica vienen introducidos por fórmulas que aluden a una revelación legitimada, para así remitirse a tiempos antiguos.

Para la escatología, cobra especial relevancia el *Bahman Yasht*, o *Zand i Wahuman Yasn*, una compilación secundaria de materiales de origen diverso y el único texto que cabe considerar un escrito apocalíptico independiente (los demás no son sino fragmentos injertados en composiciones de mayor envergadura)¹¹⁶. Parece justificado conjeturar que diversas creencias básicas se remontan, al menos, a época aqueménida: «la escatología, tanto individual como universal, está fuertemente integrada desde el principio en la cosmovisión irania»¹¹⁷, y «la escatología ocupa una parte muy importante de las enseñanzas de Zaratustra y en la religión persa posterior»¹¹⁸.

El zoroastrismo concibe dos entidades opuestas que copan la esfera de lo divino: Ohrmazd (en avestano «Ahura Mazda»), poseedor de la

115. A. Hultgard, «Persian Apocalypticism», pp. 39-40.

116. *Ibid.*, p. 43.

117. *Ibid.*, p. 76.

118. K. Spronk, *Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East*, p. 125.

luz y del bien, y Ahreman (en avestano «Angra Mainyu»), señor de la oscuridad. En su omnisciencia, Ohrmazd conoce que el espíritu negativo lo atacará tarde o temprano, pues codicia usurpar su luz. Por ello crea el universo, dispuesto como gigantesco campo de batalla en el que habrá de resolverse el conflicto inveterado que enfrenta los coprincipios, el bien y el mal. Ahreman, en reacción, establece una «contra-creación» malévolas, poblada de demonios destructivos. Todo lo bueno dimana de Ohrmazd, mientras que cuanto de malo brota en la Tierra ha de atribuírsele a Ahreman. Este férreo dualismo, que impregna la mentalidad zoroastriana clásica, considera que en la historia acontece una lucha sin cuartel entre una beatífica luminosidad y una diabólica negrura. Las victorias parciales de unas u otras fuerzas están destinadas a experimentar una resolución definitiva, que sólo acaecerá al final de los tiempos. Sin embargo, Ohrmazd, en virtud de su infinita y premonitoria sabiduría, es capaz de anticipar su triunfo escatológico. Ohrmazd y Ahreman comparten la soberanía sobre el cosmos de manera únicamente temporal, porque la convivencia de dos potestades antagónicas dotadas, teóricamente, de análogo poder no detenta la última palabra sobre el porvenir del mundo: el bien coronará la cima de la historia.

Este mito divide la historia en tres períodos, cada uno de los cuales consta de tres mil años. En el primero, surge la creación en estado de luz y de limpidez; en el segundo, se produce una mixtura entre la luz y la oscuridad; en el tercero, tiene lugar la conclusión de la historia, la resurrección de los muertos y el regreso del mundo a su pureza prístina¹¹⁹. Esta última etapa se subdivide, a su vez, en tres milenios distintos. Al final de cada uno de ellos sobrevienen grandes tribulaciones, que presagian el advenimiento de un nuevo salvador. Aunque en muchos textos prevalece una visión «progresiva», en la que se respira un viento optimista sobre el encaminamiento de la historia hacia una culminación, hacia un triunfo del bien, escritos como el *Bahman Yasht* postulan una decadencia inexorable desde la aparición de Zoroastro (la edad dorada de la humanidad), aspecto que muestra interesantes paralelismos con el fatalismo preponderante en culturas como la griega y la india¹²⁰.

119. Véase A. Hultgard, «Persian Apocalypticism», p. 47. Si se incluye el estado inicial de la creación en su forma espiritual (llamado *Menga*), la historia posee doce mil años, no nueve mil, estructurados en cuatro períodos, en lugar de en tres. Sin embargo, en la tradición pahlavi, tal y como señala Hultgard, la historia empieza con la creación del mundo en su manifestación material (*getig*).

120. Se conservan testimonios de este esquema de decadencia en Hesíodo (*Los trabajos y los días*, pp. 109-201) y en el *Mahabharata* III, pp. 186-189 (véase S. Demetrian [ed.], *El Mahabharata contado según la tradición oral*).

El relato de la confrontación final entre el bien y el mal se inspira, en los principales textos del zoroastrismo clásico, en la convicción profunda de que Ahreman sucumbirá, heroicamente debelado, ante las fuerzas del bien. El mal se erradicará definitivamente, y «restaurará el mundo» (*frasgird* en pahlavi); fenómeno acompañado de una resurrección general de los muertos (*ristaxeš* en pahlavi), la cual consistirá en la reunión de los componentes físicos de la persona dispersos por la vastedad de la naturaleza. Después de la resurrección universal, las almas de los justos se incorporarán al paraíso (*garodman* en pahlavi), mientras que los espíritus impíos acudirán al infierno (*dusox*). En determinados escritos se sostiene la posibilidad de que las almas malas sean purificadas tras la restauración (doctrina que guarda una cierta analogía con la apocatástasis del teólogo cristiano Orígenes de Alejandría¹²¹, y una estrecha similitud con el purgatorio católico), por lo que su castigo será sólo temporal, y el entero género humano alcanzará, finalmente, la inmortalidad por la que tantos suspiran con desvelo. Todos los hombres y mujeres comulgarán, así, con el bien divino, y esta participación de la dicha celestial durará por siempre.

Las semejanzas con la apocalíptica judía resultan insoslayables. Tanto en el zoroastrismo como en la apocalíptica de Israel existe una fragmentación de la historia en períodos, segmentación motivada por la idea de fondo de que irrumpirá una consumación escatológica de todos los tiempos. Además, en sus textos más importantes nos topamos con relatos de viajes fantásticos, protagonizados por visionarios celestes que penetran en las arcanas esferas del orbe sideral. Ambos movimientos comparten también la creencia en recompensas y penas individuales, la fe en la resurrección de los muertos y la esperanza en una renovación del mundo.

Impera un estricto dualismo escatológico tanto en el zoroastrismo como en la apocalíptica, aunque, en este aspecto, sea preciso notar que la segunda no equipara, en majestad y soberanía, las fuerzas del bien con las del mal. El monoteísmo teocéntrico, hondamente enraizado en el profetismo de Israel, persiste en la apocalíptica, y nunca capitula ante un dualismo extremo, que conciba la existencia de dos coprincipios, investidos de idéntico poder. Aunque muchos textos apocalípticos exhiban un agrio pesimismo con respecto a la situación actual del mundo, y concedan un papel relevante a figuras demoníacas, como Belial o Satán (en las que también resplandece el influjo persa), nunca sitúan el bien y el mal en un plano de igualdad ontológica. Para la apocalíptica, el mal

121. Para una introducción a la teología de Orígenes y al papel que la doctrina de la apocatástasis desempeña en su pensamiento, véase H. Crouzel, *Origène*.

es inherente al mundo, pero no ostenta la misma categoría que el bien, áureo fruto de Dios. No sobreviene una etapa de «corregencia» entre el bien y el mal en la historia de la creación: el señorío de Dios sobre el universo es absoluto e indisputable. Las diferencias entre el zoroastrismo y la apocalíptica judía alcanzan también el terreno ritual: en Persia, a diferencia de la práctica habitual en Israel, no se enterraba a los muertos, sino que los cadáveres quedaban expuestos al aire, donde se diluían en una inmensidad cósmica, de la que sólo serían rescatados en la resurrección final¹²².

Como Hultgard indica, para demostrar que se ha producido un influjo efectivo de una religión sobre otra deben cumplirse, al menos, dos requisitos: 1) la existencia de una prioridad cronológica; 2) la constatación de contactos significativos. Estas dos condiciones parecen verificarse para el caso del zoroastrismo, pero es necesario señalar que subsisten dudas razonables sobre la antigüedad exacta de las fuentes iraníes. Algunos autores han llegado a postular influjos helenos, judíos y gnósticos sobre los libros redactados en pahlavi¹²³, si bien no resulta aventurado suponer que las creencias zoroastrianas básicas (en especial, en lo relativo a la escatología) daten del siglo VI a.C. o antes. La interacción entre judaísmo y zoroastrismo vendría confirmada por el dominio persa sobre Palestina tras la conquista de Babilonia por Ciro el Grande.

El problema principal de las hipótesis que atribuyen categorías clave de la cosmovisión apocalíptica sobre el mundo, el ser humano y la historia a una impronta de origen persa estriba en la escasez de evidencias documentales. No está comprobado que la religión iraní se alzara como un verdadero desafío cultural para la teología de Israel. Así como el helenismo constituyó una «piedra de toque», que obligó al judaísmo a redefinir su identidad, y cuyo impacto desembocó (en la tendencia apocalíptica) en una interpretación más universalista, menos etnocéntrica, de las genuinas tradiciones de la religiosidad israelita, no disponemos de testimonios bíblicos o intertestamentarios que apunten a una conmoción similar causada por el zoroastrismo. El Deutero-Isaías califica a Ciro II

122. De ello se hace eco J. D. Levenson, *Resurrection and the Restoration of Israel*, p. 158. Como ya advertía en el siglo XIX el filósofo alemán Hegel: «los parsis depositan los cuerpos de los muertos en lugares abiertos, para que les devoren las almas; pero creen que el alma se disipa en lo universal» (G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, vol. II, p. 383).

123. Véase A. Hultgard, «Persian Apocalypticism», p. 79. El célebre teólogo, musicólogo y activista por los derechos humanos Albert Schweitzer defiende el influjo de la concepción zoroastriana en la espera judía de un Reino futuro (*Reich Gottes und Christentum*, p. 39).

el Grande (fundador de la dinastía aqueménida) de «Mesías» (Is 45, 1), pero la asignación de tan elevado epíteto al soberano persa responde a un contexto político concreto, claramente subsidiario de que fuera él quien hubiera decretado, tras su conquista de Babilonia el año 539 a.C., la liberación de las élites israelitas desterradas a esa célebre urbe¹²⁴.

Por retomar la cuestión inicial, la presencia de elementos exógenos en la apocalíptica judía es indubitable. El interrogante se refiere, empero, a su magnitud. Franz König (1905-2004), teólogo, experto en lenguas persas y estudioso de las religiones iránicas (quien participaría activamente en la fundación de la Academia Europea de las Ciencias y de las Artes), examinó, con meticulosidad, las concepciones escatológicas del zoroastrismo, que cotejó con las veterotestamentarias¹²⁵. Descartó, finalmente, un influjo sustancial de esta religión iránica en la creencia bíblica tardía e intertestamentaria en la vida eterna. Para ello, adujo razones de carácter metodológico (las dificultades ínsitas a toda tentativa de aproximación comparativa a las religiones, por el riesgo concomitante de subestimar la especificidad de cada credo, disipado en una espiral de préstamos mutuos incapaz de valorar, adecuadamente, las particularidades de cada doctrina), temático (la fe en la pervivencia después de la muerte no es idéntica en la apocalíptica judía y en el zoroastrismo)¹²⁶ y cronológico (los estudiosos cuestionan que el zoroastrismo de época aqueménida respondiera, con exactitud, a la descripción que de él nos ofrece el *Avesta*).

En cualquier caso, y como señala Russell, «por mucho que puedan variar los detalles de ambos esquemas [el zoroastriano y el judío], parece claro que la apocalíptica judía estuvo fuertemente influenciada por la concepción iránica de las épocas del mundo y que la usó para desa-

124. Sobre el significado de la aplicación del título de «Mesías» a Ciro el Grande de Persia, así como sobre su posible interpolación posterior en el texto profético, véase L. S. Fried, «Cyrus the Messiah?», pp. 373-393.

125. F. König, *Zarathustras Jenseitsvorstellungen und das Alte Testament*, pp. 267-285.

126. A juicio de Ernst Bloch, la naturaleza teológica de la escatología zoroastriana difiere notablemente de la apocalíptica, ya que la historia permanece ligada a una estática místico-astral que impide alumbrar una auténtica novedad en el curso de los tiempos: «el futuro no aparece aquí como abierto, como algo verdaderamente nuevo, sino delimitado por un término preciso [...]. Lo que al final surge no causa la impresión de un *novum*, sino del *quantum* cumplido de una luz, ya existente de antemano, y que sólo Ahriman obstaculizaba e impedía» (*El principio esperanza*, vol. III, p. 361). Sin embargo, ¿concede acaso la apocalíptica un *novum* auténtico en la historia, o no lo subordina todo al cumplimiento inexorable del plan decretado por Dios *ab aeterno*? Como veremos más adelante, de la óptica escatológica de la apocalíptica no se colige la afirmación de que la historia constituya el escenario de la libertad, de la novedad: todo obedece a una economía ineluctable; las acciones humanas se supeditan, misteriosamente, a la economía divina.

rollar, sistematizar y universalizar la idea de unidad de la historia que ellos [los apocalípticos] habían recibido de sus predecesores proféticos en la tradición del Antiguo Testamento»¹²⁷. Hengel, por su parte, sostiene que «la influencia exógena en la apocalíptica desde otras religiones no fue tanto en la visión total de la historia como en detalles»¹²⁸, y Vanderkam considera que «existen, después de todo, características [...] que sitúan su enraizamiento más profundo en las tradiciones bíblicas [...]». La tradición originaria del escritor probablemente inspiró su particular manera de periodizar»¹²⁹. Santoso piensa que el papel central en la configuración de la teología de la historia y de la escatología de Daniel lo habría desempeñado el contexto histórico de persecución asociado a la crisis macabea, así como las tensiones incoadas entre los distintos grupos judíos del momento, cuyo impacto gozaría de mayor relevancia que la presencia de préstamos de culturas extranjeras¹³⁰.

3. *A modo de conclusión*

Parece legítimo sostener que los influjos persas sobre la apocalíptica judía fueron de naturaleza indirecta¹³¹, y se plasmaron en motivos concretos (por ejemplo, en la personificación del mal en demonios como Satán o Belial, o en el simbolismo de las guerras cósmicas entre las fuerzas del bien y los poderes oscuros). Aunque Hultgard advierte el alcance de la impronta zoroastriana en la esperanza apocalíptica en la resurrección general al final de los tiempos, así como en la fe en una restauración del mundo al término de la gigantesca lucha deflagrada entre el bien y el mal, los testimonios intertestamentarios señalan que la doctrina de una superación escatológica de la muerte se halla vinculada, indisolublemente, a la problemática suscitada por la teodicea, de profunda raigambre profética.

127. D. S. Russell, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, p. 229.

128. M. Hengel, *Judaism and Hellenism*, p. 194.

129. J. C. Vanderkam, *Enoch and the Growth of an Apocalyptic Tradition*, p. 156. La hipótesis del enraizamiento de la apocalíptica en las tradiciones previas del profetismo hebreo responde a evidencias literarias y teológicas. Como escribe P. Hanson, «la literatura apocalíptica del segundo siglo y posterior es el resultado de un largo desarrollo que remite a tiempos preexílicos y anteriores [...]. No sólo las fuentes de origen, sino también la naturaleza intrínseca de las composiciones apocalípticas tardías, sólo pueden entenderse trazando el desarrollo de varios siglos que experimentó la escatología apocalíptica, desde las raíces proféticas u otras incluso más arcaicas y nativas» (P. D. Hanson, *The Dawn of Apocalyptic Eschatology*, p. 6).

130. A. Santoso, *Die Apokalyptik als jüdische Denkbewegung*, pp. 271 ss.

131. Como hace, por ejemplo A. Hultgard, «Persian Apocalypticism», p. 80.

Este aspecto se comprueba en las formulaciones más tempranas de la fe resurreccionista. Así, la del capítulo duodécimo de Daniel¹³² constituye una clara respuesta al interrogante sobre el destino deparado a los justos, a quienes han permanecido fieles a la ley de Dios. Es la preocupación por la justicia, la inquietud ante la desasosegante perspectiva de que la negatividad triunfe, tal que la elección entre el bien y el mal no comporte ninguna recompensa futura, lo que subyace a la confesión de Daniel. Este interés por la justicia divina representa una temática central de la Biblia hebrea. Ya fuera por la vía del esquema promesa/cumplimiento en la teología deuteronomista, ajeno a la fe en la pervivencia individual *post mortem*, o desde la óptica de la creencia en una remuneración escatológica venidera, pertenece al más genuino espíritu de la religiosidad del pueblo de Israel plantear, en toda su crudeza, esta pregunta: ¿cómo se convierte el hombre en justo ante los ojos de Dios? El teocentrismo ético de Israel, que madura con el profetismo clásico y persiste en la apocalíptica, dota las doctrinas del judaísmo del Segundo Templo de una identidad insoslayable, tan estrechamente ligada a una teología de fondo, específica del contexto religioso de Israel, que toda atribución de su génesis a préstamos de las civilizaciones circundantes se nos antoja precipitada.

La visión de la historia alumbrada por la apocalíptica judía no se comprende, por otra parte, sin atender a la relevancia de la situación histórica en que se fraguó: la época de la persecución de Antíoco IV. La crisis motivada por este acontecimiento contribuyó a desplazar el acento desde el premio presente (cuya posibilidad ya había entrado en crisis en obras de la literatura sapiencial, como el Libro de Job, expresión máxima de la angustia del justo ante la aparente prevalencia de la iniquidad) hacia la rehabilitación futura de cuantos han mostrado lealtad hacia la ley divina. La apocalíptica deja inconclusa la dinámica del proceso histórico, porque es consciente de que no es posible, a la luz del tiempo actual, vislumbrar un sentido para los acontecimientos (pues todo hipotético significado lo eclipsa la densa negrura de un mal que, en no pocas ocasiones, se alza victorioso sobre el bien).

132. Dn 12, 1-3: «En aquel tiempo se levantará Miguel, el gran príncipe que está al frente de los hijos de tu pueblo; será tiempo de angustia, como no lo ha habido desde que existe nación alguna hasta aquel tiempo. Y en aquel tiempo será salvado tu pueblo: todos los que se encuentran inscritos en el libro. Muchos de los que duermen en el polvo de la tierra despertarán: unos para vida eterna, otros para vergüenza, para ignominia eterna. Los sabios brillarán como el fulgor del firmamento, y los que enseñaron a muchos la justicia, como las estrellas, por toda la eternidad».

¿Por qué fue la crisis suscitada por las reformas de Antíoco IV, y no otra, la que propició un cambio tan profundo en la mentalidad del pueblo de Israel? Sin la reflexión teológica sobre el problema del justo sufriente (impulsada por el profetismo post-exílico y cultivada, con notable riqueza, por la literatura sapiencial), y sin el trasfondo de la huella tan penetrante impresa por la visión universalista y cosmopolita de la humanidad que auspiciaba el helenismo, es probable que no se hubiesen dado las condiciones subyacentes a la *forma mentis* apocalíptica. Así, Helge Kvanvig, quien ha estudiado, con detenimiento, el sustrato próximo-oriental del mesianismo apocalíptico, reconoce que «la emergencia de las tradiciones y de la literatura apocalíptica presupone tanto un contacto directo con la cultura mesopotámica en la diáspora babilónica como con las tendencias sincretistas en la Palestina de los siglos post-exílicos. Pero estas condiciones más generales no son suficientes para explicar por qué se creó este tipo de literatura»¹³³, y subraya la decisiva importancia de la experiencia de un mal radical durante la persecución de Antíoco IV:

Era la experiencia del mal no humano [...]. Como resultado emergió una nueva clase de esperanza en la sociedad judía, mediante la cual el impacto trascendental del mal era confrontado con el poder trascendental de la justicia¹³⁴.

133. H. S. Kvanvig, *The Roots of Apocalyptic*, p. 611. La nueva esperanza a la que se refiere Kvanvig viene representada por la figura de Henoc en las tradiciones henóquicas y por la del hijo del hombre en Daniel.

134. A. Santoso, *Die Apokalyptik als jüdische Denkbewegung*, p. 613.

ALGUNAS CUESTIONES FILOSÓFICAS LATENTES EN LA APOCALÍPTICA JUDÍA

I. ¿UNA COSMOVISIÓN GENUINAMENTE APOCALÍPTICA?

Al referirnos al fenómeno de la apocalíptica, cuyas principales manifestaciones pertenecen al plano literario, surge un interrogante de notable relevancia: ¿puede afirmarse que exista una *Weltanschauung* propiamente apocalíptica? Y, de ser positiva la respuesta, ¿en qué consiste dicha cosmovisión, la cual acotaría, con cierta precisión, los límites de la apocalíptica, para circunscribirlos a una teología específica?

En opinión de Collins, la apocalíptica no se restringe al ámbito literario, sino que nos encontramos ante un movimiento dotado de mayor riqueza cultural, cuyas ramificaciones penetran en esferas como la sociológica y la ideológica. Ahora bien, ¿dónde laten las características fundamentales de la apocalíptica? Aunque no se haya producido un consenso generalizado entre los especialistas, parece claro que una serie de factores conforman el «núcleo» íntimo de la apocalíptica judía. Estas «constantes» surcan el grueso de sus obras, tal y como se desprende del análisis de las fuentes documentales que suelen englobarse bajo la denominación de «literatura intertestamentaria». Para Collins, dos elementos irrenunciables para toda definición de la apocalíptica son la asunción de una óptica estrechamente ligada al determinismo histórico (si bien la mayoría de los escritos apocalípticos, como veremos, otorga un cierto margen de libertad a la hora de elegir entre el bien y el mal) y la creencia en el juicio divino, final e individual¹.

Es preciso notar, sin embargo, que la centralidad de la escatología en la apocalíptica ha sido relativizada por diversos autores, entre quienes

1. J. J. Collins, *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*, p. 7.

destaca Christopher Rowland². Según él (y en una tesis que guarda cierto paralelismo con la de Gerhard von Rad, a la que nos hemos referido con anterioridad), lo escatológico no es «la característica más decisiva» de los escritos apocalípticos, y no «merece convertirse en el centro de atención del estudio de la apocalíptica, tanto como para excluir otros secretos que los apocalípticos aseguraban estar revelando»³. Para Rowland, lo esencial de la apocalíptica estriba en la pretensión de revelar un secreto celestial⁴. Este investigador considera que, al alumbrar un fenómeno como el de la apocalíptica, el judaísmo no hacía sino participar del *Zeitgeist* de un tiempo, el de la Antigüedad tardía, que había abordado, por influjo del helenismo, cuestiones como el sentido de la vida, la salvación individual, los límites del conocimiento humano y el acceso a arcanas esferas cuya comprensión excedía el poder de la razón.

Con todo, surge un interrogante legítimo con respecto al posicionamiento tomado por Rowland: su crítica a la idea tradicional de apocalíptica, ¿se refiere a su forma o a su contenido? Puede que la apocalíptica responda mejor a su tesis en cuanto a la *forma* en que transmite el mensaje que ansía desvelar, pero se nos antoja necesario reconocer, en lo concerniente al *contenido*, que la escatología desempeña un papel de gran relevancia. Rowland advierte contra el peligro de creer que la apocalíptica contó con un cuerpo de doctrinas escatológicas coherente y sistematizado⁵, pero lo cierto es que pocos estudiosos mantienen que en la apocalíptica haya prevalecido una escatología unificada y consistente. La constatación de la variedad de las ideas sobre la vida futura y el destino del individuo en la apocalíptica constituye un hecho indiscutible. Lo excepcional, sin embargo, es la noción misma de una escatología: la posibilidad de una existencia *post mortem*, algo del todo novedoso en el seno del judaísmo, que se había caracterizado por asumir una especie de «inmortalidad social en el tiempo», mas no la fe en la pervivencia del sujeto a título singular. La ausencia de una escatología sistemática, depurada, aquilatada, afecta al contenido temático concreto, pero no a la preocupación fundamental que alberga gran parte de la apocalíptica: el afán de identificar una continuación sobrenatural para la vida terrena⁶.

2. Ch. Rowland, *The Open Heaven*. Sobre la importancia del determinismo en la teología del judaísmo del Segundo Templo, véase G. Boccaccini, «Inner-Jewish debate...», pp. 9-26.

3. *Ibid.*, p. 26.

4. Rowland habla en términos de *disclosure of the divine secrets through direct revelation* (*The Open Heaven*, p. 20).

5. *Ibid.*, p. 37.

6. Rowland se muestra crítico con aquellos autores que se han afanado en explicar las raíces sociológicas de la apocalíptica judía a partir del profetismo post-exílico. Así,

Si en la práctica totalidad de los libros de la Biblia hebrea el objetivo de la vida se constriñe a una dimensión puramente intraterrena, donde prima la inquietud por la «supervivencia» de la colectividad en las generaciones venideras, sin visos de una vida futura beatífica (en una perspectiva que recuerda bastante a la «victoria del género sobre el individuo» del joven Marx)⁷, la apocalíptica concibe el destino de la existencia como una vocación de participar, eternamente, del mundo celeste y angélico. En cualquier caso, y tal y como apunta Collins, «es imposible decir en qué medida se compartía esta visión. Elementos suyos clave fueron rechazados por algunos grupos (por ejemplo, los saduceos negaban el juicio a los muertos). Con todo, ni fue particular de una secta particular ni el producto de un movimiento en exclusiva»⁸. Esta «convivencia» de enfoques teológicos divergentes se palpa en la disparidad de contenido de obras como el Libro de Daniel (sobre todo en los capítulos finales, que enuncian la doctrina de la resurrección, Dn 12, 2) y el Eclesiástico, texto que reivindica la centralidad de la Ley, y no aboga por una pervivencia del individuo después de la muerte⁹.

Otro insigne estudioso de la apocalíptica, David Russell, ubica lo específico de este movimiento en su convicción de revelar unos secretos divinos, escondidos en la lejanía del cosmos celestial¹⁰. Los apocalípticos se sentían receptores de unas verdades dictadas desde lo alto. Así, en Daniel leemos: «hay un Dios en el cielo, que revela los misterios y que ha dado a conocer al rey Nabucodonosor lo que sucederá al fin de los días»

Paul Hanson, en su influyente libro *The Dawn of Apocalyptic: The Historical and Sociological Roots of Jewish Eschatology*, de 1975, discierne un hilo conductor que vincularía la apocalíptica con el profetismo tardío. Un elemento fundamental, que actúa como soporte para esta tesis, es la escatología. Sin embargo, el propio Rowland admite que él no rechaza la importancia, tan significativa, de la escatología en la idiosincrasia apocalíptica: tan sólo pretende tomar conciencia del carácter heterogéneo de muchas de las doctrinas de los apocalipsis. Como esta última consideración podría ser perfectamente compartida por muchos otros investigadores, no parece, entonces, que Rowland se separe, con tanta nitidez, de la interpretación más generalizada de la apocalíptica. Para una crítica de Rowland, véase A. Y. Collins, «Review of *The Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity*», pp. 465-467.

7. En los *Manuscritos de economía y filosofía*, de 1844, Karl Marx escribe: «la muerte parece ser una dura victoria del género sobre el individuo...» (Tercer manuscrito).

8. J. J. Collins, *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*, p. 8.

9. Tampoco conviene olvidar que el movimiento apocalíptico, en el plano literario, no se limita a un único género (el de los apocalipsis), sino que abarca otros como el de los oráculos (los «Oráculos Sibilinos» constituyen una buena prueba de ello; *vid. infra*).

10. En palabras de Russell, «el Todopoderoso tiene un plan para la creación y para toda la raza humana —pasada, presente y futura— que se cumplirá de manera inevitable y progresiva» (*Divine Disclosure*, p. 82).

(Dn 2, 28). La esencia de la apocalíptica judía entibaría, por tanto, en la pretensión de desvelar una sabiduría muy profunda, la cual permanece oculta en un nivel de realidad que rebasa las fronteras de lo perceptible, tras cuyos angostos muros habitan los hombres. Se trata de un conocimiento que sólo Dios está legitimado para comunicar. Según Russell, la conciencia de alzarse en posesión de una verdad elevadísima, que ha de ser difundida, se manifiesta, principalmente, en tres grandes áreas: la cosmología, el significado de la historia y la escatología, dimensiones en torno a las cuales gravitaría la idiosincrasia apocalíptica¹¹.

El Dios entronizado en el áureo sitial del cosmos, desde cuya gloria innominada se encarga de preservar la armonía del universo, se halla investido de atributos que, como la omnipotencia, dotan a la divinidad de una inefable majestad. Daniel observa el «trono de Dios» (cf. Dn 7). En el Libro de los Vigilantes, Henoc ingresa en la morada del Altísimo, y llega a divisar la refulgente sede desde la que el Creador gobierna el mundo:

He aquí que había otra casa, mayor que ésta, cuyas puertas estaban todas abiertas ante mí, construida de lenguas de fuego, y en todo tan espléndida, ilustre y grande que no puedo contaros tanta gloria y grandeza. Su suelo era de fuego; por encima había relámpagos y órbitas astrales; su techo, de fuego abrasador. Miré y vi en ella un elevado trono, cuyo aspecto era como de escarcha y (tenía en torno a sí) un círculo, como sol brillante y voz de querubines. Bajo el trono salían ríos de fuego abrasador, de modo que era imposible mirar. La Gran Majestad estaba sentada sobre él, con su túnica más brillante que el sol y más resplandeciente que el granizo, de modo que ninguno de los ángeles podía siquiera entrar (a esta casa); y el aspecto del Glorioso y Excelso no puede verlo tampoco ningún hombre carnal. Fuego abrasador hay a su alrededor, gran fuego se alza ante él, y no hay quien se le acerque a los que están a su alrededor: miríadas de miríadas hay ante él, pero él no requiere santo consejo. Los santísimos (ángeles) que están cerca de él no se alejan de noche ni de día, ni se apartan de él. Permanecí mientras tanto con el vestido sobre el rostro, temblando. Pero el Señor me llamó por su boca y me dijo: Acércate, aquí, Henoc y (escucha) mi santa palabra. Me hizo levantar y acercarme hasta la puerta, aunque yo miraba con el rostro hacia abajo (1 Henoc 14, 15-25).

Análogamente, en el Libro de las Parábolas leemos:

Y el Espíritu arrebató a Henoc a lo más alto del cielo. Vi allí, en medio de aquella luz, como una construcción de piedra de escarcha, y en medio de esas piedras había lenguas de fuego vivo. Vio mi espíritu el círculo de fuego que rodea aquella casa por los cuatro lados y los ríos llenos de fuego vivo que ro-

11. *Ibid.*

dean aquella casa. En torno a ella había serafines, querubines y coros: estos son los que no duermen y guardan el trono de su gloria. Vi innumerables ángeles, miles y miríadas, que rodeaban aquella casa, y Miguel, Rafael, Gabriel y Manuel, y los santos ángeles de arriba del cielo entraban y salían de aquella casa. Salieron de allí Miguel, Rafael y Manuel y muchos santos ángeles sin número, y con ellos el «Príncipe de días», cuya cabeza era blanca y pura como lana, y su vestidura indescriptible. Caí de bruces, y toda mi carne se disolvió y mi espíritu se trastornó. Grité en alta voz con gran fuerza, y bendije, alabé y exalté (1 Henoc 71, 5-11).

La soberanía absoluta de Dios, reflejada en la solemnidad de su trono celestial, constituye un aspecto de suma relevancia para la comprensión de la teología que asume gran parte de la literatura apocalíptica. La visión de la gloria de Dios no es originaria de este movimiento (el profeta Isaías ya había gozado de una experiencia similar, a tenor de Is 6). Sin embargo, en el énfasis conferido a la trascendencia de Dios sobre el mundo y la historia resplandece un aspecto que marcará profundamente el judaísmo posterior: una tendencia a «ampliar» los contenidos propios de la fe del pueblo de Israel, en una cadencia que, aun tímidamente (el trasfondo nacionalista y el anhelo de una restauración de Israel laten todavía con viveza), evoca un cierto universalismo. Dios no será venerado únicamente como Señor de Israel, ineluctablemente enfrentado a las deidades de las demás naciones, sino como la divinidad que impera sobre la totalidad del cosmos y de la historia.

Stefan Beyerle ha estudiado, en sus pormenores, las teofanías que afloran en los principales textos de la literatura apocalíptica. Así, las manifestaciones de lo divino vertebran un principio estructurador en el Libro de los Vigilantes, dentro del ciclo de Henoc; también en el Libro Astronómico¹². El contexto de la teofanía henóquica remite a un desvelamiento de las maravillas creadoras de Dios, como expresión de su grandeza y de su munificencia¹³. La radical «elevación» de Dios sobre la vida terrena, asociada, inicialmente, a una óptica de índole cosmológica (Dios como garante de la regularidad del orden de la naturaleza), configuró una hermenéutica de la historia y de la escatológica notablemente innovadora. Pese a las divergencias en detalles concretos apreciables en el seno de la literatura apocalíptica (por ejemplo, la aceptación, el rechazo

12. S. Beyerle, *Die Gottesvorstellungen in der antik-jüdischen Apokalyphtik*, p. 55.

13. *Ibid.*, p. 81. La teofanía del Libro de los Vigilantes se cita en el Nuevo Testamento, en la epístola de Judas 1, 14b-15: «Mirad, el Señor ha venido con sus santas miríadas para realizar el juicio contra todos y dejar convictos a todos los impíos de todas las obras de impiedad que realizaron y de todas las palabras duras que hablaron contra él los pecadores impíos».

o el silencio ante doctrinas como la resurrección de la carne), despunta un planteamiento que apela a la trascendencia de Dios (nunca desligada, por completo, de su immanencia: su justicia y su compromiso con el triunfo, aun escatológico, de Israel son imperecederos), plasmado en la imagen de Dios como Señor de la naturaleza y artífice de su armonía y de su medida; en Dios como Señor de toda la historia, ya no sólo de la protagonizada por el pueblo de Israel; y, finalmente, en Dios como Señor de la vida y de la muerte, provisto de potestad para juzgar y conceder un premio eterno.

Esquemáticamente, podríamos resumir la evolución «conceptual» de estratos significativos de la teología apocalíptica de la siguiente forma: conciencia de la trascendencia de Dios sobre el mundo → conciencia de la trascendencia de Dios sobre la historia → conciencia de la trascendencia de Dios sobre la muerte. El énfasis en la infinita trascendencia de Dios lleva pareja una convicción análoga en torno a la soberanía de Dios sobre estos tres ámbitos: mundo, historia y muerte. No afirmamos que este proceso brille con nitidez en toda la literatura apocalíptica; simplemente aludimos a la dinámica que aconteció en, al menos, partes destacadas de este corpus, y cuya importancia para la reflexión filosófico-teológica resulta difícilmente soslayable.

La conciencia de la absoluta soberanía de Dios no supone una apor-tación genuina de la apocalíptica, pues vibra ya en los grandes escritos de la Biblia hebrea (de hecho, y como señalamos con anterioridad, es probable que determinados libros bíblicos se revisaran, o incluso compusieran, de manera coetánea a la redacción de las fases más antiguas de la literatura apocalíptica). Sin embargo, con la emergencia de este movimiento florece también una teología de conjunto que insiste, con mayor intensidad, en la trascendencia de Dios y en la unidad del mundo, de la historia y de la muerte (en virtud de una escatología que afecta tanto a judíos como a gentiles). En palabras de Russell, con la apocalíptica «tenemos un cuadro de un Dios totalmente trascendente, cuya gran gloria es cegadora en su magnificencia y cuya presencia está retratada en marcos de fuego. Él es el Dios inaccesible, protegido por millones y millones de ángeles, y la entrada a su presencia sólo es concedida por un decreto especial, y su cara sólo la pueden ver los que han sido elegidos para estar delante de él por revelación divina»¹⁴.

Este marco hermenéutico, que discurre en torno a la idea de la trascendencia divina sobre todos los objetos del universo, se extiende también al ámbito de la historia. En cualquier caso, esta trascendencia de Dios

14. D. S. Russell, *Divine Disclosure. An Introduction to Jewish Apocalyptic*, p. 86.

sobre el tiempo no entraña, para la *forma mentis* apocalíptica, su desvinculación del decurso de los siglos. Muy al contrario, Dios se involucra activamente en la historia: la guía con sabiduría, y ésta obedece, en último término, a un plan decretado por la suprema majestad del Creador. Es en el señorío de Dios sobre la historia donde reverbera su trascendencia sobre todos los sucesos de este mundo. Dios participa en la historia del género humano, no sólo en las gestas de Israel, aunque a este pueblo se le reserve un lugar de honor en el nuevo amanecer escatológico. Las manifestaciones de Dios a la humanidad se despojan, paulatinamente, del carácter «teofánico» que poseían en los estratos más antiguos de la Biblia hebrea. En palabras de Russell, «es parte del genio de los visionarios apocalípticos que fueron capaces de ver, quizás de modo más claro que muchos antes que ellos, que el gran Dios, trascendente en los cielos y sentado en su trono glorioso, sin embargo, estaba profundamente implicado en la historia de su gente y ciertamente en la historia de toda la raza humana»¹⁵.

El genio religioso de la apocalíptica destella también en la íntima unidad que intuye entre la naturaleza y a la historia. La potestad divina sobre el mundo, sobre la dimensión cosmológica de la realidad, conduce, inextricablemente, a la creencia en su señorío sobre la historia. Así, en Daniel leemos: «Él hace alternar estaciones y tiempos, depone a los reyes, establece a los reyes, da a los sabios sabiduría, y ciencia a los que saben discernir» (Dn 2, 21). Mundo e historia no se alzan como espacios divergentes, sino que ambos confluyen en una unidad profunda: la conferida por la soberanía absoluta de Dios sobre todo cuanto es, porque «el Dios de la creación era para ellos el Dios de la historia»¹⁶.

Los autores de los principales textos de cadencia apocalíptica no se hallaban enceguecidos ante las evidencias históricas, en una especie de ofuscamiento deliberado y supersticioso que los aferrara a promesas ilusorias. Eran conscientes de que la historia constituye un escenario ingratamente ambiguo, en el que comparecen la bondad y la maldad, la justicia y la injusticia, la alegría y la tristeza; rúbricas susceptibles de interpretarse como indicios luminosos de la presencia de Dios o como amargos signos que inoculan la sospecha de su ausencia. Por ello, su visión de la trascendencia de Dios sobre la historia y de su soberanía sobre

15. *Ibid.* Este tránsito gradual desde las representaciones teofánicas del señorío divino sobre el universo a la conciencia de su trascendencia sobre el tiempo mundano y de su soberanía sobre la historia (en cuanto realidad universal) lo analizaremos, con mayor detenimiento, a propósito de las tesis de Pannenberg sobre la apocalíptica y la teología de la historia. *Vid. infra*, «Periodización de la historia y determinismo en la apocalíptica».

16. *Ibid.*, p. 87.

todos los eventos del mundo hubo de proyectarse al futuro. Como escribe Shaye Cohen, «puesto que el presente era inexplicable, la respuesta tenía que ser el futuro»¹⁷.

Es desde la óptica de un porvenir, entendido escatológicamente, que cabe ofrecer una respuesta al problema fundamental que estremece toda tentativa de teodicea racional, ya desde los desventurados lamentos y las denodadas súplicas de Job: el de quien, a pesar de cumplir con rectitud, nobleza y entrega la Ley, sufre sin consuelo; el del fracaso de la víctima y el triunfo del verdugo; el de la inocencia y la culpa; el del grito que suspira por el advenimiento definitivo de la justicia. Dificilmente se comprenderá la teología apocalíptica sin esta advertencia tan perspicaz de la decisiva importancia de lo escatológico, de las «cosas últimas» que acontecerán cuando se clausure una historia por ahora inconclusa¹⁸. El problema de la teodicea y del sufrimiento injustificado en la historia, temáticas agudizadas a tenor de la revuelta macabea, habría demandado una réplica de tal calibre que, por su envergadura, desbordaba las categorías tradicionales de la fe de Israel. La apocalíptica habría efectuado una proyección escatológica con la intención principal (y más apremiante) de brindar una solución al misterio del mal.

La mente apocalíptica no podía prescindir de una idea: al final de los tiempos, una vez se haya completado el esquivo decurso de la historia, Dios difundirá la sagrada luz de la justicia, cuyo fulgor beatífico alcanzará a todos, y revelará el significado último de la historia y el sentido de las aflicciones presentes. El reguero de contradicciones que inunda la existencia, a título individual y colectivo, cederá el testigo al anhelado desvelamiento de su razón más profunda. La humanidad coronará su implorada cúspide, que es el don de la felicidad para todos aquellos que se han mantenido fieles a la ley divina: «si el Dios de la creación es el Dios de la historia, el Dios de la historia es el Dios de las ‘cosas últimas’, que lo llevará todo a su final debido»¹⁹.

El plan decretado por Dios *ab aeterno* se cumplirá gloriosamente, mas ¿cómo se consumarán sus designios, si esa aparente voluntad divina de diseminar el rocío de la bienaventuranza sobre la humanidad se somete al desafío constante de la muerte, de esa «no utopía radical» (Ernst Bloch)²⁰,

17. S. J. D. Cohen, *From the Maccabees to the Mishnah*, p. 87.

18. E. Rivkin habla de una «revolución escondida», propiciada por «la creciente incongruencia entre la estructura de la experiencia y la estructura del Pentateuco» (citado por J. Schaper, *Eschatology in the Greek Psalter*, p. 28).

19. D. S. Russell, *Divine Disclosure. An Introduction to Jewish Apocalyptic*, p. 91.

20. En palabras de E. Bloch, «el miedo a morir ha oprimido desde muy pronto y es, por eso, originario» (*El principio esperanza*, vol. II, p. 473).

así como a la sombra de un sufrimiento implacable e inmisericorde, que no cesa de afligir a la humanidad? ¿Cómo vislumbrar el aura del Dios bondadoso en una historia aciaga, que con frecuencia premia al impío y castiga al justo? La escatología que prepondera en diversos libros de la apocalíptica judía sugiere una contestación nítida y valiente: la radiante luz de la justicia irrumpirá al final de la historia. La creación entera, así como la historia, están llamadas a ser redimidas, transfiguradas radicalmente por obra del poder divino. La oscura realidad cósmica y social no permanecerá al margen de la soberanía del Altísimo, sino que experimentará una transformación drástica. La economía salvífica de Dios prevalecerá, porque «tu poder es por todas las generaciones, y tu gloria, eterna. Profundos e innumerables son todos tus arcanos, y tu justicia no tiene cómputo» (1 Henoc 63, 3).

Ni siquiera en las partes más antiguas del ciclo henóquico, como el Libro Astronómico (en el que impera una representación de tintes cosmocéntricos de la hegemonía de la divinidad), se ausenta la convicción de que la creación, morada de los hombres, se encamina, al unísono con el universo entero, hacia un final escatológico:

Todo esto te lo he mostrado, Henoc, y todo te lo he revelado, para que vieras este sol, esta luna y a los que guían las estrellas del cielo, y a todos los que las cambian, su acción, tiempo y salida. En los días de los pecadores, los años serán cortos, y la semilla en sus predios y tierras será tardía; todas las cosas en la Tierra se transformarán y no aparecerán a su tiempo: la lluvia será negada, y el cielo la retendrá. Entonces el fruto de la tierra será tardío, y no brotará a su tiempo, y el fruto de los árboles se retraerá de sazón. La luna cambiará su régimen y no se mostrará a su tiempo. En esos días se verá en el cielo, y llegará [...] Al borde del gran carro en occidente, y brillará mucho más que la luz normal. Muchos astros principales violarán la norma, cambiarán sus caminos y acción, no apareciendo en los momentos que tienen delimitados. Toda la disposición de los astros se cerrará a los pecadores, y las conjeturas sobre ellos de los que moran en la Tierra errarán al cambiar todos sus caminos, equivocándose y teniéndolos por dioses. Mucho será el mal sobre ellos, y el castigo les llegará para aniquilarlos a todos (1 Henoc 80, 1-8).

Las vivencias que atesora la humanidad en su andadura por los sinuosos cauces de la historia no se encuentran desprovistas de un significado, capaz de esclarecer el alcance de todo tiempo: el rayo de su sentido despuntará en la culminación escatológica, en la nueva aurora que borre todo vestigio de injusticia y propicie que reverdezca el árbol de la vida. Existe, asimismo, una unidad intrínseca que entrelaza el mundo, la historia y su horizonte de consumación escatológica, como se aprecia en los

abundantes textos apocalípticos sobre los signos que precederán al final de los siglos (cf. 2 Baruc 27, 70; 4 Esdras 5, 1-13 y 6, 8-28). La historia, concebida como un proceso cuyos brazos estrechan a todos los pueblos de la Tierra, posee una vocación: la de dirigirse inexorablemente hacia un término, hacia un juicio, hacia una clausura definitiva, tras cuyas lindes se implantará el reino divino y se restaurará el verdadero Israel.

Hengel resume en cinco las causas subyacentes a la emergencia de la idea de historia como unidad en la apocalíptica²¹:

1) La necesidad de proponer una nueva interpretación de la historia que superara la mera glorificación de un pasado ya marchito.

2) El intento desesperado por calcular la fecha del final inminente del mundo.

3) La disminución de la fe en las virtualidades de la acción humana en la historia, consecuencia de la agonía generada por un contexto sociohistórico de derrota y sufrimiento para cuantos se consideraban «justos del Señor» (angustia que habría incrementado la esperanza en el plan divino preestablecido).

4) Lo imperioso de reconocer la importancia de la decisión individual a la hora de distinguir la apostasía de la fidelidad, en un momento de crisis profunda para la identidad judía.

5) El afán de desarrollar una cosmovisión que, en competencia con el cosmopolitismo heleno, dotara la identidad judía de rango universal, y la situase de «igual a igual» frente al espíritu griego.

Las cinco causas discernidas por Hengel no se hallan exentas de contradicción. En efecto, se nos antoja difícilmente compatible subrayar, por un lado, la atenuación de la fe en el poder del hombre sobre el devenir histórico y señalar, por otro, la relevancia adquirida por la diferenciación entre justos (fieles a la Ley) y apóstatas, pues esta discriminación exige, de modo concomitante, atribuir un rol central a la responsabilidad del individuo.

El desafío concitado por el helenismo habría sentado las bases para el nacimiento de una nueva hermenéutica del mundo y del ser humano, en lo que Hengel califica de «batalla por la autodeterminación judía frente al espíritu heleno en Jerusalén»²². El cosmopolitismo de la cultura griega, que contrastaba con una cierta cerrazón del judaísmo más tradicional a los influjos exógenos, hubo de causar un profundo impacto en la teología de la época. El énfasis en el destino del individuo, cuyo

21. M. Hengel, *Judaism and Hellenism*, pp. 194-195.

22. *Ibid.*, p. 196.

hado no podía diluirse ya en el horizonte de la colectividad de la nación, ni asociarse a los anhelos de liberación política del pueblo, imprimió una huella indeleble en la conciencia judía. La resurrección no se concebirá sólo como la restauración de Israel, finalmente victorioso sobre fuerzas inclementes que no cejan en su perverso empeño de oprimirlo, sino como el regreso a la vida de cada individuo al final de los tiempos, para comparecer ante el juicio divino. La rebelión contra el helenismo en época de los Macabeos, esa resistencia radical frente a la imposición de cánones culturales que desafiaban la pervivencia del judaísmo clásico, no debe hacer olvidar que «no constituyó una refutación completa de la cultura helenista»²³.

A modo de síntesis, Beyerle compendia los rasgos definitorios de la apocalíptica en las siguientes características²⁴:

1) La centralidad de la temática de los misterios divinos en la mayor parte de los textos de la literatura apocalíptica.

2) La postulación de niveles escatológicos («moradas» para los justos en el más allá, escindidas de las estancias deparadas a quienes sufren la condenación eterna), lo que «compartimenta» el mundo de ultratumba.

3) Una concepción determinista de la historia, según la cual, el universo presente se encuentra abocado a una transformación radical que lo transfigurará por completo.

4) La acentuación de la importancia de la acción divina sobre la humana: Dios ha decretado un plan para la historia que se cumplirá inexorablemente, con independencia del actuar «libre» de la humanidad.

5) Una concepción de la historia que adolece de un cierto pesimismo, visible en la profunda desazón que los autores apocalípticos sienten por la situación actual del mundo, el cual ha de ser renovado de manera drástica. Asimismo, esta actitud negativa hacia el momento presente suele ir acompañada de un intenso dualismo²⁵, que distingue férreamente entre los buenos (los justos, destinados a gozar de la salvación eterna) y los malos, cuyo horizonte no es otro que la condenación.

6) La atribución, explícita o velada, de una función consoladora a la Escritura: los autores apocalípticos identifican, en los textos sagrados, un valioso y condescendiente bálsamo, que los ayuda a resistir las severas aflicciones del presente²⁶.

23. J. Schaper, *Eschatology in the Greek Psalter*, p. 143.

24. S. Beyerle, *Die Gottesvorstellungen in der antik-jüdischen Apokalyphtik*, pp. 15-16.

25. Sobre la importancia del dualismo en la caracterización de la mentalidad apocalíptica, véase H. S. Kvanvig, *The Roots of Apocalyptic*, pp. 610-613.

26. Para un estudio detallado sobre el papel de los libros sagrados en la apocalíptica, consúltese G. Aranda, «El libro sagrado en la literatura apocalíptica», pp. 319-353.

7) La adopción de una perspectiva universalista, que permite ampliar el ámbito de la relación entre lo humano y lo divino al plano de la historia de todas las naciones, no sólo del pueblo de Israel.

En estas notas se percibe la relevancia decisiva que adquiere la temática de la historia para la apocalíptica²⁷. Sin embargo, la aplicación de la categoría de «historia universal» al estudio de la cosmovisión apocalíptica la han criticado no pocos autores que la consideran anacrónica²⁸. A pesar de que, como es obvio, la idea de historia que dimana de los grandes escritos apocalípticos no es conmensurable con el planteamiento más reciente, puesto que la concepción de fondo diverge (la apocalíptica subordina todos los acontecimientos al plan divino, frente al género humano como sujeto de la historia en la Modernidad), en ambas, el curso de los tiempos abarca a toda la raza humana. Para la apocalíptica, ninguna nación esquiva el dominio del Dios que ha creado gloriosamente el mundo, y frente a cuyo poder nada permanece ajeno.

Lógicamente, en ningún documento se encuentra, explícita, la tesis de que la historia constituye una realidad unitaria y universal, pero abundan los pasajes (pensemos en las periodizaciones del tiempo en Daniel y 1 Henoc) que contemplan a la humanidad entera como una estirpe sujeta, de forma ineluctable, a la soberanía divina (tal que cuanto Dios ha promulgado se cumplirá inexorablemente, y atañerá a la totalidad de los pueblos que habitan sobre la faz de la Tierra). ¿No late aquí, de manera nítida, una noción similar a la de la historia universal? Más allá de los anacronismos patentes y del peligro ínsito a toda extrapolación, ¿no resulta legítimo trascender las representaciones particulares para entender el núcleo de inteligibilidad más profundo de los textos antiguos? ¿Acaso debe el historiador, el filósofo o el teólogo limitarse a constatar la disparidad de mentalidades, las insalvables distancias en el tiempo y

27. «La teología de la historia de Daniel es un tema central de la apocalíptica» (A. Santoso, *Die Apokalyptik als jüdische Denkbewegung*, p. 249); ya que «la historia es la realización del plan divino» (*ibid.*, p. 250), a cuyo término se espera la llegada del reino de Dios: «la apocalíptica espera en el final del mundo el reino de Dios» (*ibid.*, p. 253). Si bien el concepto de reino de Dios no es, *stricto sensu*, una innovación de la apocalíptica, porque late en la noción de «reinado de Yahvé» en escritos anteriores de la Biblia hebrea (cf. Sal 95, 3; Is 33, 22; Ez 20, 33...), la proyección escatológica del Reino, y su inserción dentro de una teología que integra cosmos, historia y consumación, constituye un aspecto nuclear y sumamente original de la apocalíptica.

28. De ello se hace eco K. Müller, *Studien zur frühjüdischen Apokalyptik*, pp. 160-161, quien se pregunta, no sin cierta ironía, «wo ist der konkrete Beleg für die Globalbehauptung» (p. 161), es decir, dónde se halla el documento concreto que justifique la afirmación global de que la apocalíptica alumbró una idea de historia universal.

en la cultura, y renunciar al examen de las convergencias «conceptuales» entre civilizaciones, religiones y modos de pensamiento indudablemente distintos y disincrónicos?

No parece cosecharse ningún jugoso fruto al tolerar que la profusión de detalles «nuble» el primor del intelecto, como si el sinnúmero de árboles impidiera divisar el bosque. Y el «bosque» viene dado, en este caso, por la asunción de una perspectiva que, en no pocos textos de la apocalíptica judía, exhibe resonancias de la idea de historia universal del pensamiento moderno. Negar la legitimidad de esta vinculación, puramente conceptual, sólo puede responder a un excesivo (e infecundo) apego a los detalles, el cual incapacita para efectuar generalizaciones que enriquezcan la vida intelectual y el cultivo de una determinada disciplina.

II. PERIODIZACIÓN DE LA HISTORIA Y DETERMINISMO EN LA APOCALÍPTICA

1. *Cosmos e historia*

La concepción de la historia presente en estratos significativos de la literatura apocalíptica constituye uno de los elementos más sugerentes de su cosmovisión. En ella resplandece, con toda su pujanza, su más genuina interpretación de la relación entre lo divino y lo humano. El mismo marco hermenéutico que subyace a una imagen más universalista de la historia, cuyo eje no se focaliza ya en las gestas protagonizadas por el pueblo de Israel, sino que abarca la totalidad de las naciones de la Tierra (las cuales se encaminan hacia una consumación escatológica, en la que se desvelará el sentido último de todo cuanto ha acontecido en el pasado y en el presente), favorece también el alumbramiento de la «infraestructura» teológica capaz de amparar una de las doctrinas más señeras y desafiantes de parte de este movimiento judío: la creencia en una resurrección de los muertos al final de los tiempos. La resurrección despunta como colofón, como reluciente corolario de un proceso más ambicioso, desde cuyo prisma la concatenación de imperios que se suceden en la hegemonía sobre la faz de la tierra conducirá, en último término, al reino venidero de Dios. En él triunfará definitivamente la justicia, y bajo su luminiscencia brillará la soberanía de Dios con su más egregio fulgor.

No resulta exagerado, por tanto, proponer una reciprocidad entre el auge de una perspectiva de tintes más universalistas en el seno de la teología apocalíptica (el halo de Dios envuelve todos los pueblos, aunque Israel se arroge aún una posición privilegiada en el nuevo amanecer escatológico) y la génesis de la fe en la resurrección, en cuanto «concreción» de

una convicción más profunda: Dios es dueño de la totalidad del curso de los tiempos. Si nada permanece ajeno a su poder, y si el vasto cosmos se dirige hacia una transformación radical obrada por el poder divino, ni siquiera la muerte se alzará como obstáculo, como frontera infranqueable para el infinito señorío de la divinidad sobre el mundo²⁹. El destino del individuo no puede diluirse en el de su pueblo, porque Dios rige la historia universal, no sólo la de la nación israelita. Todos los hombres se hallan abocados a un mismo horizonte, al ser partícipes de una común dinámica que encauza la historia, ineluctablemente, hacia su consumación escatológica. Lo individual no se sumerge ya en la fatalidad de la nación a la que pertenece, sino en el magno proceso de una historia sometida, irrevocablemente, al dominio de Dios.

El énfasis apocalíptico en la trascendencia de Dios nunca se desliga, en cualquier caso, de la afirmación de la «inmanencia» divina en la historia: el Dios de la apocalíptica (en una perspectiva que guarda estrecha consonancia con no pocas claves teológicas de la Biblia hebrea) se muestra, al unísono, trascendente e inmanente al mundo y a la historia. Es un Dios comprometido con su pueblo, como se pone de relieve en la insistencia en su justicia y en su alianza (si bien la centralidad de esta última queda relativizada en algunos escritos apocalípticos)³⁰. El acento en la trascendencia y la soberanía de Dios sobre el cosmos, combinado con una «inclinación» a aceptar que la vida no concluye con la muerte (pues su aparente inexorabilidad no logra vulnerar la voluntad divina de comunión con el hombre), habrían contribuido a allanar el terreno para la definitiva canonización de la fe en la resurrección de los muertos. Es cierto que, como escribe Sacchi, «antes del exilio, la muerte jamás representó un problema para los hebreos. Morir era una necesidad natural y significaba terminar en el Sheol, un mundo subterráneo sin luz y, diría, sin vida, donde las larvas humanas (*'obot*) vivían lejanas a Yahvé, sin poder tributarle alabanza alguna»³¹; pero tampoco cabe negar que, en el seno del yahvismo, se había alumbrado ya, tímidamente, la idea de que el goce de la compañía de Dios no puede toparse con el límite insalvable que impone la muerte. Textos inscritos en esta dinámica serían Sal 16, Sal 49, Sal 73 o Job 19, 25-27 (la espera de la visión de Dios).

29. Desde esta perspectiva, trabajos como el de S. Beyerle, quien ha examinado, meticulosamente, la «infraestructura» conceptual de la apocalíptica, representan un instrumento privilegiado para acometer la tarea de resaltar los vínculos que entrelazan los elementos del marco teológico específico de este movimiento. Véase S. Beyerle, *Die Gottesvorstellungen in der antik-jüdischen Apokalyphtik*.

30. Sobre este aspecto, véase G. Boccaccini, «Inner-Jewish debate...», p. 13.

31. P. Sacchi, *Historia del judaísmo en la época del Segundo Templo*, p. 453.

Por otra parte, el propio Sacchi reconoce que las nociones israelitas tradicionales sobre el Sheol eran tan ambiguas que se prestaban a todo tipo de exégesis³².

Durante el período del Segundo Templo, determinados círculos judíos comienzan a entender la muerte no como una realidad natural, perteneciente al irrevocable ciclo de la vida, sino como una fuerza venible. De hecho, «la insistencia de Qohelet en el motivo de la muerte se explica sólo porque concepciones opuestas debían ya de circular también en Jerusalén. Eran las nuevas ideas propugnadas por los llamados —a falta de un término mejor— círculos henoquitas o apocalípticos que ya leían al menos el Libro de los Vigilantes y el de la Astronomía»³³. Qo 9, 4-6; 9, 10 y 12, 1-6 se aferran a una concepción consuetudinaria en Israel, la cual aborda la muerte como una facticidad cósmica, despojada de todo dramatismo³⁴. Sin embargo, las corrientes a las que se enfrenta Qohelet consideran el óbito como una realidad *contra natura*, ajena al designio originario de Dios sobre su creación. Al constituir una potencia, no un *factum*, la muerte es susceptible de derrota. No dimana de los inderogables ciclos de la naturaleza, sino de una historia plagada de corrupción, de negatividad, de desafío a la más genuina voluntad de Dios. Esta «historicización» de la muerte conlleva también su «humanización»: la muerte se convierte en un problema teológico y antropológico esencial. La mente apocalíptica no se resigna a aceptarla como un acontecimiento ineluctable, sino que emprende una profunda reflexión sobre su sentido (véase, por ejemplo, 1 Henoc 69, 11). Un texto tan tardío (y no inscrito en la tendencia apocalíptica) como el Libro de la Sabiduría (en el que se afirma la inmortalidad del alma, y no parece profesarse fe en la

32. «Los hebreos tenían unas ideas poco claras sobre cómo podía ser el Sheol» (*ibid.*, p. 453). El Sheol es universal, y afecta a todos (cf. Is 38, 18-19; Ez 31, 14; Job 14, 10.14). Es «el único lugar adonde no llega la mano tremenda de Dios» (*ibid.*, p. 454), pero en Sal 139, 8 leemos: «Si subo al cielo, allí estás tú; si bajo hasta el Sheol, allí te encuentras».

33. *Ibid.*, p. 211.

34. Para Sacchi, Qohelet se opondría expresamente a Henoc, al negar la posibilidad de que el ser humano llegue a conocer el sentido último de la realidad. En su opinión, Qohelet se redactó a finales del período sadoquita (*ibid.*, p. 206), y «el autor del libro parece vivir en una tierra y en un período en el que florece el comercio y hay pocas guerras» (*ibid.*, p. 207). Los problemas de Qohelet hundirían sus raíces en las dificultades de la sociedad judía de la época, aunque su planteamiento resulte sumamente innovador, porque «con él se expresa en forma precisa la conciencia de la imposibilidad de comprender a Dios» (*ibid.*, p. 210). Entraría en dialéctica con la concepción apocalíptica sobre la revelación de una sabiduría celestial en torno a las cuestiones últimas de la vida y de la historia: para el autor de Qohelet, todo entendimiento deriva de la experiencia, y ésta es inexorablemente limitada (véase Qo 1, 8; 8, 7; 9, 2-3; 9, 10; 12, 2-5).

resurrección de los muertos) llegará a exonerar a Dios de toda responsabilidad en el surgimiento de la muerte:

Dios no hizo la muerte, ni se goza con la pérdida de los vivientes, sino que creó todas las cosas para que existieran: las criaturas del mundo son saludables, no hay en ellas veneno mortífero, ni el mundo del hades reina sobre la tierra, porque la justicia es inmortal (Sab 1, 13-15).

En el Libro de Daniel se aprecian signos sugestivos de la ampliación del horizonte revelador de Dios a la historia como un todo, así como del progresivo énfasis en la trascendencia de su manifestación a los hombres y mujeres. En el capítulo cuarto, donde se narra la visión de las cuatro bestias (como metáfora de los cuatro reinos que se relevarán en la hegemonía sobre los pueblos de la Tierra), late la noción de una historia lineal encaminada hacia un fin. La centralidad no la detenta ya el cúmulo de eventos asociados al pueblo de Israel, sino la historia del género humano (quizás con la intención de postular la soberanía escatológica de Israel sobre las demás naciones, pero lo cierto es que el marco de comprensión se ha ensanchado notablemente). La acción divina es universal: no se confina a los angostos límites de Israel, sino que envuelve, con su hálito, a la humanidad entera. Daniel profesa un universalismo teocéntrico, en virtud del cual la salvación divina ha sido destinada a todos los hombres, y no sólo a un hipotético pueblo elegido que acapare, en exclusiva, la voluntad deífica de redención. Así, en Dn 4, 14 leemos: «es la sentencia dictada por los Vigilantes, la cuestión decidida por los Santos, para que sepa todo ser viviente que el Altísimo domina sobre el imperio de los hombres: se lo da a quien le place y exalta al más humilde de los hombres».

Daniel contempla a los suyos como parte de una dinámica que abarca una extensión mayor, la cual responde a la economía de Dios. En ella destaca una continuidad entre el pasado, el presente y el futuro. En muchos textos apocalípticos palpita la idea, como sostiene Russell, de «que los sucesos de la historia tienen un significado y que el significado debe entenderse como el final hacia el que se mueve la historia»³⁵. La consagración, en la teología apocalíptica, del binomio indisociable que hilvanan la historia y su sentido (esto es, la idea de que el tiempo de la humanidad se halla dotado de un significado profundo) se extrapola también al ámbito de la vida individual, encaminada hacia una meta. Con la muerte no termina la andadura humana sobre la faz de la Tierra,

35. D. S. Russell, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, p. 223.

ya que «todos los eventos de la historia se dirigen hacia un final único —el establecimiento del reino de Dios— en el cual el designio divino será vindicado de una vez y para todas»³⁶.

La proyección, a un futuro escatológico, de la respuesta al problema fundamental de la teodicea³⁷ emerge como consecuencia de haber adoptado una perspectiva teleológica específica en la interpretación del decurso histórico. La razón de las tragedias del hoy se desvelará cuando se clausure todo tiempo, con el advenimiento del reino divino (mediado por el juicio universal), que brindará justicia a los que carecieron de ella en vida, y diseminará la luz de la rectitud sobre una creación radicalmente transfigurada. El intenso drama de la historia exige reemplazar el eón presente con el eón futuro: he aquí el pujante componente utópico de la espera apocalíptica en una consumación escatológica de la historia³⁸.

Con la apocalíptica, en definitiva, la historia empieza a elucidarse en clave universal³⁹. Es preciso percatarse, sin embargo, de que este universalismo no representa un motivo común a todos los textos de cariz apocalíptico. Conviene, a estos efectos, evocar la distinción (a la que ya aludimos en su momento) de John Collins entre dos tipos de literatura apocalíptica: el primero concernido, de modo preeminente, por el desvelamiento de la historia, y el segundo interesado en la manifestación de los misterios del mundo celeste⁴⁰.

La temática de la historia acompaña, e incluso suplanta (al menos en estratos significativos de la literatura apocalíptica), el interés por lo cosmológico. La teología apocalíptica que se infiere de los escritos más tardíos de la literatura intertestamentaria no alberga, como inquietud fundamental, el esclarecimiento de los misterios del universo físico y de su recóndita armonía, reflejo del orden glorioso decretado por Dios, sino la reflexión sobre la historia y su orientación escatológica (las apremiantes circunstancias sociopolíticas pudieron haber influido en ello, por ejemplo, en 4 Esdras). No resulta aventurado sostener que la apocalíptica experimentó una notable evolución: desde una tendencia inicial que podríamos calificar de «cosmocéntrica», se impuso, de manera gradual, una perspectiva más «historiocéntrica», atraída, ante todo, por la

36. *Ibid.*

37. W. Pannenberg ha analizado, con gran profundidad, la indisoluble relación entre teodicea y escatología en «Fe en la creación y teodicea», *Teología sistemática*, vol. II, pp. 175 ss.

38. Este aspecto lo señala, entre otros, K. M. Woschitz, *Parabiblica*, p. 71. Para un análisis de la importancia del futuro en la apocalíptica, véanse pp. 66-71.

39. Tal y como señala Hengel, *Judaism and Hellenism*, p. 180.

40. J. J. Collins, *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*, p. 3.

correcta comprensión de la dinámica de la historia y de su horizonte escatológico, hacia cuya meta se dirige inconcusamente, y en el que des- puntará el rayo de la revelación definitiva.

Así, en las etapas más tempranas de la teología apocalíptica habría prevalecido una inclinación cosmocéntrica, reemplazada progresivamente por una decantación historiocéntrica, en la que la hermenéutica del sentido del curso de los tiempos ocupa una posición privilegiada. El Libro Astronómico constituiría un paradigma de la primera postura. De hecho, George Nickelsburg define esta obra, quizás la sección más antigua del ciclo henóquico (datada, por lo general, en el siglo III a.C.), como «un tratado mayor sobre los fenómenos cósmicos y astronómicos»⁴¹. Narra el viaje cósmico de Henoc, con el objetivo de mostrar la uniformidad matemática de los cielos y de los movimientos del Sol, trasunto de la armonía instaurada por un creador omnipotente y omnisciente. 1 Henoc 83-90, que podría remontarse a la revuelta contra Antíoco IV (posterior, por tanto, al Libro Astronómico), resalta la importancia del tiempo humano como nivel de realidad inmediato, el cual trasluce la actividad de la esfera divina. Es en la Epístola de Henoc, más tardía, donde la historia adquiere una dimensión más universal, despojada del marco etnocéntrico judío que había prevalecido en otros escritos. En este texto se acentúa la periodización de la historia, su fragmentación en diez etapas, rúbrica, en realidad, de la fe firme en el señorío divino sobre los siglos y en el indiscutible cumplimiento del plan sobrenatural. Toda edad se encamina hacia una consumación escatológica, pues «el Todopoderoso tiene un plan para la creación y para toda la raza humana —pasada, presente y futura— que se cumplirá de manera inevitable y progresiva»⁴².

Sin embargo, la anterior tesis debe matizarse. En primer lugar, la datación del Libro Astronómico no es inamovible, aunque todo parezca apuntar a una fecha bastante temprana. Y, más importante aún, hemos de advertir que obras posteriores, como el denominado «2 Henoc» o «Henoc eslavo» (de autoría y época desconocidas, pero probablemente escrito en el siglo I d.C.), relatan viajes cósmicos de Henoc, y muestran gran interés por temáticas de tintes más «cosmocéntricos» (inquietud que coexiste, no obstante, con la preocupación por la creación del mundo y el destino futuro de la humanidad, *prima facie* más «historiocéntrica») ⁴³.

41. G. W. E. Nickelsburg, *Jewish Literature between the Bible and the Mishnah*, p. 47.

42. D. S. Russell, *Divine Disclosure. An Introduction to Jewish Apocalyptic*, p. 88.

43. Para un resumen del contenido de 2 Henoc, remitimos a L. Rost, *Judaism Outside the Hebrew Canon*, pp. 111-112; J. H. Charlesworth, *The Pseudepigrapha and Modern Research*, p. 104; M. McNamara, *Intertestamental Literature*, p. 72. Para perspectivas más recientes, véanse A. A. Orlov, *Selected Studies in the Slavonic Pseudepigrapha* (donde se abor-

Por ello, que nuestra afirmación de un tránsito progresivo de lo «cosmocéntrico» a lo «historiocéntrico» representa sólo una aproximación (desde luego ni completa ni universalmente válida), una sugerencia en torno al desarrollo de determinadas categorías teológicas en la apocalíptica.

Hengel sostiene que la apocalíptica temprana sustituye el marco de las historias particulares por el de la imagen universal de la historia, al incorporar la temática (clásica en la Biblia hebrea) de la acción de Dios en la historia a «un nuevo marco universal, histórico-mundial, verdaderamente cósmico»⁴⁴, que delinea una visión global del decurso de los tiempos (la cual, por su parte, asimila elementos procedentes de las mitologías orientales y del helenismo, como ya hemos señalado). Sin embargo, y aunque se admita la penetrante observación de Collins de que, en el seno de la literatura apocalíptica, coexisten dos tendencias (que podríamos denominar «cosmocéntrica» e «historiocéntrica»), parece más conveniente afirmar que lo cósmico queda insertado dentro de una perspectiva más amplia, donde prima lo histórico como *locus* de la revelación del desigmo divino sobre el universo.

El triunfo de la tendencia historiocéntrica no habría supuesto la anulación total de la temática cósmica, preponderante en los escritos apocalípticos más tempranos (y en algunos más tardíos, como 2 Henoc), sino su inserción en el marco de la historia, la cual se contempla ahora como la totalidad del cosmos y del devenir humano en el mundo. Se afirma, en definitiva, que todo lo creado se somete, sin excepción, al poder absoluto de Dios. Si el Libro Astronómico se inspiraba en la convicción de que existe un sustrato uniforme en el orbe material, a modo de marchamo de la obediencia del universo entero a la refulgente majestad de Dios⁴⁵, la Epístola de Henoc también postula una uniformidad en la creación, pero condensada en el nivel histórico, y ostensible en la cohorte de períodos en que se divide el vasto sendero de los siglos⁴⁶. El vehemente afán en periodizar la historia (como hemos indicado, de posible influjo heleno) que manifiestan no pocos escritos apocalípticos «crea la impre-

da detalladamente el influjo de 2 Henoc en importantes tradiciones místicas judías); L. Di-Tommaso y Ch. Böttrich (eds.), *The Old Testament Apocrypha in the Slavonic Tradition*.

44. M. Hengel, *Judaism and Hellenism*, p. 181.

45. Para Hengel, esta idea se halla también presente en el Libro de los Jubileos: «el mundo natural está bajo el control y la dirección de Dios» (*ibid.*, p. 70).

46. Para Russell, la contemplación de la historia como un todo, más allá de las gestas particulares protagonizadas por el pueblo de Israel, constituiría un nuevo «método» de suyo. Aunque existen numerosos puntos en común entre los géneros apocalíptico y profético, para este autor, la diferencia fundamental entre ambos radica en la hermenéutica del fin de la historia que asume la apocalíptica (*The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, p. 205).

sión de un universo ordenado bajo control sobrenatural, en el que todo procede de acuerdo con el plan divino»⁴⁷.

Una tentativa muy ambiciosa de periodización de la historia la encontramos en el Libro de Daniel⁴⁸. Daniel 7 versa sobre la visión de las cuatro bestias⁴⁹, pero la fragmentación del decurso temporal en etapas nítidamente acotadas no se circunscribe a este capítulo (el cual pertenece a la sección considerada, por lo general, de naturaleza profética), sino que también sobresale en la parte apocalíptica, y en especial en Dn 11⁵⁰.

47. *Ibid.*, p. 60. Sobre el fenómeno de la periodización de la historia en la apocalíptica, así como sobre el simbolismo numérico de las distintas divisiones del tiempo, remitimos a A. Y. Collins, *Cosmology and Eschatology in Jewish and Christian Apocalypticism*, pp. 57-89.

48. Tal y como apunta Hengel, *Judaism and Hellenism*, p. 183.

49. «El año primero de Baltasar, rey de Babilonia, Daniel tuvo un sueño y visiones en su cabeza, mientras se hallaba en su lecho. Enseguida puso el sueño por escrito. Comienzo del relato: Daniel tomó la palabra y dijo: Contemplaba yo en mi visión durante la noche lo siguiente: los cuatro vientos del cielo agitaron el mar grande, y cuatro bestias enormes, diferentes todas entre sí, salieron del mar. La primera era como un león con alas de águila. Mientras yo la miraba, le fueron arrancadas las alas, fue levantada de la tierra, se incorporó sobre sus patas como un hombre, y se le dio un corazón de hombre. A continuación, otra bestia, la segunda, semejante a un oso, levantada de un costado, con tres costillas en las fauces, entre los dientes. Y se le decía: 'Levántate, devora mucha carne'. Después, yo seguía mirando y vi otra bestia como un leopardo con cuatro alas de ave en su dorso; la bestia tenía cuatro cabezas, y se le dio el poder. Después seguí mirando, en mis visiones nocturnas, y vi una cuarta bestia, terrible, espantosa, extraordinariamente fuerte; tenía enormes dientes de hierro; comía, trituraba, y lo sobrante lo pisoteaba con sus patas. Era diferente de las bestias anteriores y tenía diez cuernos. Estaba yo observando los cuernos, cuando en esto despuntó entre ellos otro cuerno, pequeño, y tres de los primeros cuernos fueron arrancados delante de él. Tenía este cuerno ojos como los de un hombre, y una boca que decía grandes cosas. Yo observaba. Y he aquí que en las nubes del cielo venía como un Hijo de hombre. Se dirigió hacia el Anciano y fue llevado a su presencia. A él se le dio imperio, honor y reino, y todos los pueblos, naciones y lenguas le sirvieron. Su imperio es un imperio eterno, que nunca pasará, y su reino no será destruido jamás» (Dn 7, 1-14). Finalmente, Daniel desvela el significado del sueño: «estas cuatro bestias son cuatro reyes que surgirán en la tierra. Los que han de recibir el reino son los santos del Altísimo, que poseerán el reino eternamente por los siglos de los siglos [...] La cuarta bestia será un cuarto reino que habrá en la tierra, diferente de todos los reinos. Devorará toda la tierra, la aplastará y la pulverizará. Y los diez cuernos: de este reino saldrán diez reyes, y otro saldrá después de ellos; será diferente de los primeros y derribará a tres reyes; proferirá palabras contra el Altísimo y pondrá a prueba a los santos del Altísimo. Tratará de cambiar los tiempos y la ley, y los santos serán entregados en sus manos por un tiempo y por tiempos y por medio tiempo. Pero tendrá lugar el juicio, y el imperio se le quitará para ser destruido y aniquilado totalmente. Y el reino y el imperio y la grandeza de los reinos bajo los cielos todos serán dados al pueblo de los santos del Altísimo. Reino eterno es su reino, y todos los imperios le servirán y le obedecerán» (Dn 7, 17-18.23-27).

50. A juicio de Niskanen, aunque muchos autores hayan considerado la apocalíptica y Daniel como esencialmente anti-históricos, difícilmente se encontrará, en la Biblia hebrea,

Daniel vincula el devenir de la historia al inexpugnable poder que Dios ejerce sobre ella. Todos los reinos se supeditan a la voluntad divina, de manera análoga a como la creación entera cae bajo su egregio dominio. Esta fe inmovible, que resiste las reiteradas confutaciones de un mundo y de unos siglos en los que el bien muchas veces parece, aciagamamente derrotado por el mal, y en el que la oscuridad del sufrimiento y de la injusticia eclipsa la luz salvífica de lo divino, constituye un pilar de la teología de Daniel. La historia exhibe un curso lineal y uniforme. La victoria presente de potestades opresoras, que infringen la ley divina, es sólo provisional, porque los lauros del justo resplandecerán al término de los milenios, en la consumación escatológica del universo. Todos los imperios fenecerán, y advendrá el reino de Dios, eterno y glorioso. A la cuarta bestia que divisa Daniel la sigue el triunfo de los santos del Señor (Dn 7, 18). La historia no fluye autónomamente, como un río desbocado que horadase abnegadamente las montañas, y forjase valles fastuosos, colmados de belleza y energía, sin otro objetivo que desplegar el brío de la naturaleza, sino que el curso de los tiempos lo encauza una senda perfectamente delimitada, dispuesta hacia una meta inderogable: la culminación escatológica. Los cuatro reinos que otea Daniel encarnan la primacía del poder deífico sobre la soberanía humana: toda potestad se halla sujeta a la voluntad del Señor del firmamento y de la historia⁵¹.

Dentro del ciclo henóquico, una muestra clarividente de periodización del tiempo destella en el «apocalipsis de las diez semanas»⁵². El Libro

un relato históricamente más «riguroso» que el del capítulo undécimo de Daniel (*The Human and the Divine in History*, p. 7).

51. El poder terreno se somete, de esta manera, a la soberanía de Dios. Véase, sobre este aspecto, S. Beyerle, *Die Gottesvorstellungen in der antik-jüdischen Apokalypitik*, p. 120.

52. «Después de esto comenzó Henoc a hablar de los libros. Dijo Henoc: ‘Sobre los justos, los elegidos del mundo y el retoño recto, yo, Henoc, os hablaré sobre ellos y os haré saber, hijos míos, según lo que se me mostró en visión celestial y supe de palabra de los santos ángeles, y comprendí por las tablas celestiales’. Comenzó, pues, Henoc a hablar de los libros y dijo: ‘Yo nací el séptimo, en la primera semana, cuando el juicio y la justicia aún duraban. Tras mí surgirá, en la segunda semana, una gran maldad y brotará la mentira; habrá un primer final y entonces se salvará un hombre; tras cumplirse esto crecerá la iniquidad y habrá una ley para los pecadores. Después, en la tercera semana, en su final, será elegido un hombre como vástago de justo juicio, y tras él surgirá el vástago justo por siempre. Tras eso, en la cuarta semana, en su final, tendrán lugar las visiones de los santos y justos, y se les dará una ley y un cercado para todas las generaciones. Luego, en la quinta semana, al concluir, se alzarán eternamente la casa gloriosa y real. Luego, en la sexta semana, todos los que en ella vivan serán ciegos, y todos sus corazones caerán en la impiedad, apartándose de la sabiduría. En ella subirá un hombre, y en su final arderá en llamas la casa del reino, y en ella se dispersará todo el linaje de la raíz escogida. Luego,

de los Sueños incluye también una división de la historia en etapas meticulosamente delimitadas, si bien la perspectiva que comparece en este escrito preserva aún una cadencia excesivamente etnocéntrica: la visión de la historia discurre en paralelo a los acontecimientos esenciales que sazonan la vida del pueblo de Israel (el Diluvio, los patriarcas y la estancia en Egipto, el Éxodo, los jueces y la construcción del Templo, los dos reinos, los setenta pastores...) (cf. 1 Henoc 89). Inmediatamente después de los setenta pastores, Henoc vislumbra cuatro períodos: el primero comprende desde esos setenta pastores⁵³ (quienes entregan, finalmente, la casa de las ovejas a las bestias) hasta Ciro el Grande de Persia; el segundo, desde el dominio persa hasta la llegada de Alejandro Magno; el tercero abarca la hegemonía de los diádocos, sucesores de Alejandro Magno; el cuarto se inicia con el gobierno de los Macabeos y concluye con el advenimiento del Reino mesiánico y de la nueva Jerusalén (véase 1 Henoc 89, 65-90, 42).

en la séptima semana, surgirá una generación malvada cuyos actos serán muchos, todos ellos malignos. Al concluir serán elegidos los justos escogidos de la planta eterna y justa, los cuales recibirán sabiduría septuplicada sobre toda su creación. Pues ¿quién hay entre todos los hijos de los hombres que pueda oír la voz del Santo sin estremecerse?, ¿quién puede pensar como él?, ¿quién puede mirar toda la obra celestial? ¿Quién hay que pueda comprender la obra del cielo y ver el alma o el espíritu, que pueda hablar o subir y ver sus fines y comprenderlos, o hacer algo semejante? ¿Qué hombre hay que pueda conocer el ancho y el largo de la tierra, y a quién se han mostrado todas sus medidas? ¿O es que hay quien sepa lo largo del cielo, cuál es su altura y en qué está fijado, y cuál es el número de las estrellas y dónde descansan todas las luminarias? Después habrá otra semana, la octava, a la que se dará una espada para ejecutar una recta sentencia contra los violentos y en la que los pecadores serán entregados en manos de los justos. Al concluir, adquirirán casas por su justicia. Luego, en la semana novena, se revelará el justo juicio a todo el mundo, y todas las acciones de los impíos desaparecerán de sobre toda la tierra, y el mundo será asignado a eterna ruina, pues todos los hombres mirarán hacia caminos de rectitud. Luego, en la décima semana, en la séptima parte, será el gran juicio eterno, en el que tomará (Dios) venganza de todos los vigilantes. El primer cielo saldrá, desaparecerá y aparecerá un nuevo cielo, y todas las potestades del cielo brillarán eternamente siete veces más. Después habrá muchas semanas innumerables, eternas, en bondad y justicia, y ya no se mencionará el pecado por toda la eternidad» (1 Henoc 93, 1-14; 91, 12-17; en A. Díez Macho [ed.], *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol. IV). Sobre el apocalipsis de las diez semanas y la estructura de la historia que plantea, véase K. Koch, «Sabbathstruktur der Geschichte», pp. 403-430, estudio en el que se aborda la problemática del origen de la apocalíptica a raíz de la publicación, por parte de J. T. Milik y M. Black, en 1976, de los fragmentos de 1 Henoc en Qumrán (*The Books of Enoch*).

53. Suele aceptarse que los «setenta pastores» simbolizan los sucesivos regentes paganos de Israel y Judá hasta el advenimiento definitivo del reino mesiánico, aunque para otros autores representan a los setenta ángeles que habrán de regir Israel hasta que llegue ese glorioso reino. Cf. A. Díez Macho (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol. IV, nota 59 a 1 Henoc.

La fascinación por la periodización de la historia vino motivada, como hemos señalado, por la necesidad de escrutar el plan divino que se impondrá inexorablemente: «las divisiones del tiempo, su duración y su medida son todas de la mayor importancia para trazar el propósito divino y su cumplimiento en el tiempo del final»⁵⁴. En cualquier caso, no fue ésta su única aspiración. De hecho, parece que el interés por la cronología de Israel había florecido notablemente en tiempos del judaísmo post-exílico. Un alejandrino llamado Demetrio escribió, en el siglo III a.C., una obra sobre los reyes judíos, pero su intención principal no residía en reflejar la visión de una historia orientada escatológicamente, sino (al igual que Eupolemo o Flavio Josefo)⁵⁵ en legitimar al pueblo judío frente a sus vecinos, tarea para la cual la «demostración» de la antigüedad de su nación poseía gran importancia, pues contribuía a afianzar el prestigio de Israel⁵⁶.

2. *Tiempo y eternidad; libertad y necesidad; protología y escatología*

La apocalíptica desarrolla, por lo general, una honda conciencia de la contemporaneidad entre la esfera celestial y la terrena, gracias al establecimiento de una visión simbólica del tiempo. Russell habla de una auténtica unión de lo temporal y de lo eterno en la concepción apocalíptica de la historia⁵⁷: lo temporal se entiende a la luz del designio eterno e inquebrantable de Dios, y se encamina hacia una consumación escatológica, preludio de la eternidad. No se alza, por tanto, un abismo infranqueable entre lo temporal-finito y lo eterno-infinito, sino que se vislumbra una continuidad entre tiempo y eternidad: «la eternidad no es otra cosa que el tiempo; es la totalidad del tiempo, y comparte con él el mismo carácter que impregna y constituye a ambos»⁵⁸. Sin embargo, existe también espacio para la percepción de la ruptura, del hiato profundo entre el tiempo y la eternidad. Esta escisión entre ambas dimensiones se manifiesta, de modo privilegiado, en la noción misma

54. A. Y. Collins, *Cosmology and Eschatology in Jewish and Christian Apocalypticism*, p. 57.

55. Para una introducción a las figuras de Josefo y Eupolemo, véase J. R. Bartlett, *Jews in the Hellenistic World*.

56. *Ibid.*

57. Raimon Panikkar utiliza el término «tempiternidad» para expresar la conciencia de síntesis entre lo temporal-finito y lo eterno-infinito. Véase el análisis del concepto de tempiternidad que aparece en el número monográfico dedicado al pensamiento de Panikkar en la revista *Anthropos* (1985), p. 58.

58. D. S. Russell, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, p. 212.

de un final de la historia. El álgido sendero por el que discurren los siglos está condenado a desaparecer. Lo sustituirá una nueva realidad, un amanecer flamante bajo cuyo candor el universo entero se transfigurará por completo⁵⁹.

La visión apocalíptica de la historia alberga, de esta manera, una honda paradoja: la de la continuidad/discontinuidad entre el tiempo y la eternidad. Como leemos en un texto henóquico:

El Señor ha dado una orden contra los que moran en la tierra, para que sea éste su fin, pues ha conocido todos los secretos de los ángeles, la violencia de los satanes y toda su oculta fuerza, la de los que hacen magia, la de los encantamientos y la de los que fabrican imágenes fundidas en toda la tierra [...]. Después de esto me mostró a los ángeles castigadores preparados para venir y soltar toda la fuerza de las aguas de debajo de la tierra, para ser condena y ruina de todos los que moran y habitan sobre la tierra (1 Henoc 65, 6-66, 1)⁶⁰.

La apocalíptica, estima Russell, no podía renunciar a la formulación de una hermenéutica lineal de la historia, que remitía, en sus puntos nucleares, a la más genuina tradición del pueblo de Israel. Las principa-

59. Esta metamorfosis radical que habrá de experimentar el cosmos la ha analizado cuidadosamente H. A. Hahne (*The Corruption and Redemption of Creation*), con el trasfondo de un conocido texto de la epístola de Pablo a los Romanos («Pues la ansiosa espera de la creación desea vivamente la revelación de los hijos de Dios. La creación, en efecto, fue sometida a la vanidad, no espontáneamente, sino por aquel que la sometió, en la esperanza de ser liberada de la servidumbre de la corrupción para participar en la gloriosa libertad de los hijos de Dios. Pues sabemos que la creación entera gime hasta el presente y sufre dolores de parto», en Rm 8, 19-22). Entre los textos examinados por Hahne, destacan el Libro de los Vigilantes, el Libro Astronómico, el Libro de los Sueños, la Epístola, el Libro de los Jubileos (un escrito que «enfatisa que el cosmos sigue ciclos de tiempo consistentes y establecidos por obra divina» —*ibid.*, p. 69—), el Libro de las Parábolas, 4 Esdras, 2 Baruc, el Apocalipsis de Moisés y la Vida de Adán y Eva. Para un análisis de las relaciones entre el planteamiento apocalíptico y la moderna perspectiva ecológica (en el sentido de liberación de la naturaleza de la opresión que la acción humana ejerce sobre ella), véase A. Primavesi, *From Apocalypse to Genesis. Ecology, Feminism and Christianity*, pp. 71 ss. Cf. también D. M. Russell, *The New Heavens and the New Heart*, especialmente pp. 80-133. A juicio de D. M. Russell, «la solidaridad entre la humanidad y la creación viene afirmada no sólo por los efectos de pecado sobre la creación, sino también por la caracterización apocalíptica del juicio sobre la humanidad, que adquiere la forma de una catástrofe cósmica» (*The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, p. 132).

60. Encontramos una temática similar en 2 Baruc: «porque entonces verán el mundo que ahora les es invisible, y verán un tiempo que ahora les está escondido. Y el tiempo no les volverá a hacer viejos. Porque vivirán en las alturas de ese mundo y serán como los ángeles e iguales a las estrellas» (2 Baruc 51, 8-10); «y la excelencia de los justos será entonces mayor que la de los ángeles. Porque los primeros recibirán a los últimos, a los que esperaban; y los últimos a los que habían oído que se habían marchado» (2 Baruc 51, 13).

les civilizaciones del entorno abrazaron una visión cíclica del tiempo, como se contempla en el gran año babilónico, pero tanto el profetismo clásico como la apocalíptica se inclinarán por una concepción escatológica, en la que cabe la novedad, la juventud del tiempo, la aurora que no reproduce el día ya sumido en el ocaso. Es preciso advertir, sin embargo, que la mentalidad israelita no siempre se desligó de una cosmovisión circular, de corte fatalista. El pesimismo exacerbado del autor del Qohelet o Eclesiastés ratifica esta actitud: «Lo que fue, eso será; lo que se hizo, eso se hará: nada nuevo hay bajo el sol. Si algo hay de que se diga: ‘Mira, eso sí que es nuevo’, aun eso ya era en los siglos que nos precedieron» (Qo 1, 9-10). Vestigios de la importancia de la comprensión cíclica del tiempo palpitan en textos muy anteriores, como el siguiente pasaje extraído de la sección más antigua del Libro de Isaías: «¡Ay, Ariel, Ariel, villa donde acampó David! Añadid año sobre año, las fiestas completen su ciclo» (Is 29, 1). Russell señala que «semejante visión del tiempo, que implicaba creer en ciclos siempre reiterativos de cambio, era en último término incompatible con la creencia hebrea en Dios como creador y con el acento profético en el *ésjaton* como la completitud de la historia del mundo»⁶¹. Esta aprehensión de la unidad del designio divino sobre el mundo, el hombre y la historia no podía sino conducir al alumbramiento progresivo de una imagen más trascendente de Dios, del universo y del tiempo.

El pesimismo existencial y cósmico que bulle por doquier en Qohelet, en cuyas declamaciones resulta complicado (por no decir imposible) encontrar resquicio para el *novum* en el acontecer de la naturaleza y de la historia, contrasta, poderosamente, con la esperanza firme en la transformación radical del mundo que profesan no pocos escritos apocalípticos. La acedia que en tantas ocasiones se atisba en los textos apocalípticos, ese sentimiento de desidia, de apatía, de tristeza desconsolada ante la oscuridad de la injusticia, de la victoria del impío y del triunfo del mal sobre el bien, responde a una motivación distinta que la amargura exhibida por libros como el ya citado Qohelet. El pesimismo existencial de la apocalíptica se cierne sobre la caducidad del cosmos presente, sobre el carácter perecedero de la situación actual, y se subordina a la confianza robusta en la acción salvífica de Dios en el futuro escatológico⁶².

La representación cíclica del tiempo persiste, no obstante, en elementos configurativos de la cosmovisión apocalíptica. La consideración

61. D. S. Russell, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, p. 215.

62. De ello se hace eco D. Gowan, «The Fall and Redemption of the Material World», p. 88.

misma de los «nuevos cielos y de la nueva tierra», así como la idea de recreación (que vincula, en algunos casos, la escatología con la protología, el *Endzeit* entrelazado con el *Urzeit*), establecen ya un estrecho paralelismo entre el término y el comienzo de la historia, en el que resuenan ecos de una periodicidad recurrente. En cualquier caso, el énfasis que la apocalíptica confiere a la dimensión escatológica dota la linealidad de la historia de tal relevancia que, a pesar de la perpetuación de elementos que nos retrotraen a ópticas fatalistas (posiblemente importadas de las civilizaciones circundantes), la primacía de una intelección de la dinámica de los siglos capaz de amparar el *novum*, el nacer flamante que desafía todo lo previo, todo lo precursor, florece con vigor en este movimiento judío.

Ahora bien, ¿es legítimo hablar de determinismo en la concepción apocalíptica de la historia?⁶³. Numerosos textos se hallan imbuidos de una mentalidad fatalista, la cual se pliega, sin embargo, a la esperanza en la imposición venidera del designio divino, que recompensará al justo y castigará al impío. En el Libro de los Sueños, por ejemplo, predomina un planteamiento determinista, pero la rebelión de los ángeles caídos, cuyo efecto más profundo sobre la historia humana se manifiesta en la violenta lucha del mal contra el bien, no conculca la convicción fundamental de que el plan divino sobre el mundo se culminará gloriosamente (cf. 1 Henoc 90, 28-30).

El determinismo apocalíptico cree, por tanto, en el triunfo de la voluntad de Dios sobre las potestades humanas, inexorablemente caducas, cuya lánguida soberanía cederá el testigo al inmarchitable poder del Altísimo. La libertad humana, temblorosa, ofuscada por su flaqueza ante el bien y por su fácil capitulación ante el mal, no puede detentar la última y esclarecedora palabra sobre el destino de la historia. La justicia divina refulgirá definitivamente, sin que ninguna autoridad presente o futura quebrante su augusta supremacía. Existe, en la *forma mentis* de gran parte de la apocalíptica, la seguridad de que la economía divina sobre la creación se consumará ineluctablemente. Como leemos en el Libro de Daniel: «lo que está decidido se cumplirá» (Dn 11, 36).

La paradoja de cómo conjugar la autonomía humana y la soberanía divina no encuentra una solución satisfactoria en el seno de la apocalíptica. Tampoco se dilucidará en la teología posterior, aprisionada en un debate irredento sobre la posibilidad de conciliar la libertad del hombre y la omnisciencia y omnipotencia de Dios. Ciertas formas de ateísmo sur-

63. Para un análisis detallado de esta cuestión, remitimos al ya citado trabajo de Gabriele Boccaccini, «Inner-Jewish debate...», pp. 9-26.

gen, de hecho, como propuestas para salvaguardar la libertad humana frente a una deidad todopoderosa, que eclipsa la autonomía del hombre. Algunos escritos apocalípticos subrayan el papel de la libertad humana, así como su responsabilidad en la salvación y en la condenación (cf. 1 Henoc 1, 3.8-9; 61, 8), persuadidos de que el cúmulo de nuestras elecciones comparecerá, al final de los tiempos, ante el insobornable tribunal de la justicia divina. Pero anhele lo que anhele el hombre, decida lo que decida, arbitre lo que arbitre, el designio divino se ejecutará de manera inexorable: «las acciones del hombre pueden ayudar a determinar los eventos de la historia en sus aspectos temporal y eterno; pero el proceso total del tiempo está determinado y unificado por la realización del designio eterno de Dios»⁶⁴.

¿Cómo participa, entonces, la humanidad en el curso de una historia que sólo satisface lo ya decretado *ab aeterno* por un ser omnipotente? ¿Dónde la libertad; dónde la responsabilidad de unos hombres y mujeres que han de postrarse ante la irrevocabilidad del plan del Altísimo? He aquí el enigma más flagrante, el arcano que ninguna filosofía descifra, el negror incommensurable difundido por la orfandad de respuestas a una pregunta tan acuciante, cuyas umbrosas aguas inundan la historia de la teología judeocristiana. En una cosmovisión dualista, la solución al problema entiba en afirmar que existe una lucha entre dos principios, el del bien y el del mal; una colosal pugna de dos fuerzas celestiales dotadas de un poder equivalente, y cuya batalla todavía hoy perdura⁶⁵.

64. D. S. Russell, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, p. 234.

65. El problema fundamental de la perspectiva dualista, como tentativa de exoneración del Dios bueno de toda responsabilidad en la génesis del mal, lo expone, con notable profundidad, Schelling: «Si [la libertad] es una capacidad para el mal, entonces tiene que tener una raíz independiente de Dios. Movidos por esto, podríamos estar tentados de arrojarnos en brazos del dualismo, pero este sistema, cuando es entendido verdaderamente como la doctrina de dos principios absolutamente diferentes e independientes el uno del otro, no es más que un sistema de autodesgarramiento y desesperación de la razón (*Selbsterreissung und Verzwülfung der Vernunft*). Por el contrario, si concebimos al ser fundamental malo como dependiente del ser bueno en algún sentido, se concentrará en un Ser toda la dificultad acerca del origen del mal a partir del bien, aunque con ello más bien habrá aumentado que disminuido. Incluso si se acepta que este segundo ser hubiese sido creado bueno al comienzo y que después hubiera caído por su propia culpa separándose del Ser originario, sigue permaneciendo inexplicable en todos los sistemas su capacidad primera para llevar a cabo una acción contraria a Dios. Por ello, aunque se quisiera finalmente anular, no sólo la identidad, sino toda relación de los seres del mundo con Dios, y se quisiera considerar su existir actual en su conjunto —y con ello el del mundo— como un alejamiento de Dios, se habría llevado la dificultad un punto más lejos, pero sin suprimirla, pues para poder emanar de Dios, la cosas ya tendrían que estar ahí de alguna manera y, por consiguiente, la doctrina de la emanación sería la que menos se podría

Sin embargo, el monoteísmo de la apocalíptica judía no puede esquivar el peso del interrogante. No cabe refugiarse en deidades paralelas que disputen la soberanía al Creador bondadoso. El impío no milita en un ejército maligno que combata contra las huestes del bien, sino que ha escogido, deliberadamente, infringir la ley divina. Mas esa aparente libertad para determinar el cauce de su vida se supedita a la supremacía del designio salvífico de Dios. ¿Cómo integrar ambos postulados; cómo atravesar el angosto desfiladero vigilado por una Escila y una Caribdis impertérritas, que se resisten, denodadamente, a ceder un ápice en sus posiciones de partida?

Toda dialéctica que involucre términos antitéticos (en este caso, autonomía humana y plan de Dios) no es susceptible de una solución «lineal» o unívoca. Basta con examinar el problema a la luz de la teología cristiana posterior para percatarse de que nadie ha encontrado una contestación del todo convincente. Muchos se ampararán en la apelación al «misterio» insondable, a la inescrutabilidad de los caminos del Señor, en una exhortación a un *sacrificium rationis*, al reconocimiento de la debilidad del entendimiento humano y de la grandeza de la sabiduría divina. Pero este repliegue, esta imperiosa retirada hacia una esfera que renuncia, fehacientemente, a emplear los cánones de la razón, suscitará sospechas bien fundadas de que la idea de un ser supremo todopoderoso y omnisciente quizás incurra en una insalvable contradicción.

Los autores apocalípticos se vieron obligados a conceder relevancia a la acción humana, pero profesaban también una fe firme en la fuerza insuperable del designio divino sobre la historia. En cualquier caso, no plantearon la problemática en los términos formulados por la teología sistemática posterior. Su interés primordial no era «intelectual», sino performativo: difundir la dulce brisa del consuelo para que revitalizara a quienes padecían agudas injusticias y letales sufrimientos. El poder de Dios triunfará, y cuantos han permanecido fieles a su ley recibirán el merecido premio en un futuro escatológico. La era presente apunta hacia una grata edad futura, hacia una dorada cúspide en la que se revelará el sentido de la existencia, de la dicha y de la aflicción. Así, en 4 Esdras leemos: «este mundo presente no es el final; la gloria plena no habita en él; por eso, los que fueron fuertes rezaron por los débiles. Pero el día del juicio será el final de esta era y el principio de la era inmortal que ha de venir, en la que la corrupción ha desaparecido, la indulgencia pecami-

contraponer al panteísmo, puesto que presupone una existencia originaria de las cosas en Dios y con ello también manifiestamente el panteísmo» (*Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, pp. 155-157).

nosa ha llegado a término, la increencia ha sido quitada y la justicia ha aumentado» (4 Esdras 7, 112-114). Análogamente, en 2 Baruc 44, 9.12 se nos dice lo siguiente: «porque todo lo corruptible pasará, y todo lo que muere desaparecerá, y todo tiempo presente será olvidado, y no habrá recuerdo del presente [...]. Y viene un período que durará para siempre; y allí está el nuevo mundo que no devuelve a la corrupción a aquellos que entran en su comienzo».

Un paraíso sustituirá al amargo desierto del tiempo presente. Se arribará a una meta que, aun incognoscible desde los caducos criterios del mundo actual (pues no consistirá en un mero retorno al orbe primigenio), guardará un estrecho paralelismo con el comienzo de la creación. En palabras de Russell, «lo que el Creador quiso y planificó en el momento de crear el mundo alcanzará su cumplimiento en los últimos días, cuando redima su universo, rectificando y restaurando lo que ha ido mal y llevando a la perfección lo que ya ha sido creado»⁶⁶.

Sin embargo, en este punto asoma otra importante ambivalencia, muy similar a las dicotomías establecidas entre la libertad humana y el designio divino y entre la temporalidad y la eternidad. La contradicción se refiere ahora a la concepción precisa del reino venidero: ¿se limitará a reproducir la perfección inicial, la edad áurea del paraíso primordial, de cuyo seno fue expulsada la humanidad por su desobediencia a la ley divina? ¿Se desvanecerá todo viso protológico ante el *novum* radical del futuro escatológico? Los textos gravitan en torno a ambas posiciones: en unos prima la idea de un «retorno» a la gloria protológica⁶⁷, mientras que en otros prevalece una orientación decididamente escatológica, abierta a la posibilidad de una novedad real⁶⁸.

66. D. S. Russell, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, p. 282.

67. Así ocurre, por ejemplo, en Jubileos 2, 7; 2 Henoc 30, 1; 4 Esdras 3, 6 y 6, 2. El apego a la categoría de «retorno» al estado original del mundo entraría en consonancia con una visión más tradicional, apreciable, por ejemplo, en textos del profetismo temprano como Is 11, 6-8: «entonces el lobo convivirá con el cordero, el leopardo se tumbará con el cabrito, el ternero y el león joven engordarán juntos, y un niño pequeño los guiará. La vaca pacera con la osa, sus crías se recostarán juntas, y el león, como el buey, comerá paja. El niño de pecho jugará junto al agujero del áspid y el destetado meterá su mano en la madriguera de la víbora».

68. Tales como 2 Henoc 8, 1; 2 Baruc 4, 3.51, 11; 4 Esdras 6, 26; 7, 28.36; 13, 52; 14, 9.4.9. En 1 Henoc 61, Henoc contempla el paraíso de los justos, del que los ángeles toman medidas precisas con la ayuda de largas cuerdas: «lo bendecirán todos los que no duermen, en lo alto del cielo. Lo bendecirán todos los santos que están en el cielo, y todos los elegidos que moran en el paraíso de la vida, y todo espíritu de luz que puede bendecir, alabar, exaltar y santificar tu nombre bendito, y todo ser humano por encima de su capacidad alabará y bendecirá tu nombre por los siglos de los siglos. Pues grande es la

III. LA COSMOVISIÓN APOCALÍPTICA Y LA CONCEPCIÓN DE LA HISTORIA EN HEGEL

Las similitudes entre algunos de los elementos fundamentales que sazonan la cosmovisión apocalíptica y el núcleo de la filosofía hegeliana de la historia son patentes. No nos referimos, claro está, a un influjo directo de los textos apocalípticos en el pensamiento de Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), algo sumamente improbable, entre otras razones, porque en la época del gran filósofo alemán aún no se habían editado las principales obras de la literatura intertestamentaria. Lo que queremos poner de relieve es el paralelismo «conceptual» que existe entre ambas hermenéuticas de la historia.

Toda tentativa de vincular figuras y formas de pensamiento separadas por tantas centurias puede antojársenos vana, cautiva del más flagrante de los anacronismos. Pero más allá de las indudables distancias, no sólo en el ámbito espacio-temporal, sino (y primordialmente) en la esfera de los imaginarios humanos, constantemente rebrotan en la conciencia determinadas ideas que se resisten a abandonar, por completo, el arcano ámbito de nuestro espíritu. Como pusiera de relieve Mircea Eliade en *El mito del eterno retorno*, el fatalismo del orbe antiguo, el terror a la historia y la búsqueda denodada de un refugio que protegiera al individuo frente a la inherente incertidumbre de los acontecimientos históricos (amparo que creía hallarse en edades doradas, ya desvanecidas en la noche de los tiempos, que los rituales y las mitologías de muchas civilizaciones trataban de reproducir en el *hic et nunc* de una historia angustiosamente abierta) emergen, de nuevo, en algunas propuestas de la filosofía contemporánea, las cuales, si bien alumbradas en un contexto muy distinto y con intenciones quizás divergentes, coinciden en no pocos aspectos.

La teoría del eterno retorno de Nietzsche se presenta como alternativa al nihilismo: existe un regreso perpetuo del mundo y de la historia sobre sí mismos, por lo que el futuro, la ineluctable aniquilación del individuo y de la humanidad, no encuentra como único horizonte la letal nada, sino un retorno incesante a los mismos manantiales del ser y de la vida. Sin embargo, este *nihil novum sub sole*, incubado, ciertamente, en las postrimerías de la filosofía decimonónica, ¿acaso no se halla emparentado, de alguna manera, con la visión cíclica de la historia, que tanta pujanza manifestó en la Antigüedad? ¿No constituye una reacción frente a la idea ilustrada de progreso lineal, que, a su vez (y como argumenta-

misericordia del Señor de los espíritus, longánimo, y ha revelado todas sus obras y toda la medida de sus obras a los justos y elegidos en el nombre del Señor de los espíritus» (1 Henoc 61, 12-13).

ra, con suma clarividencia, Karl Löwith)⁶⁹, le debe mucho a la concepción escatológica de la historia de raigambre judeocristiana y, posiblemente, zoroastriana, la cual difería significativamente de la *Weltanschauung* que predominó en el mundo clásico?

La pléyade de ideas absolutamente novedosas que gesta la mente humana es más limitada de lo que cabría suponer en primera instancia. No son tantos los grandes «paradigmas» (por aplicar la terminología que difundiera, con tanto éxito, Thomas Kuhn en la historia y en la filosofía de la ciencia) que el espíritu humano logra incoar a lo largo de los siglos. Podemos sentirnos tentados de considerar la crítica antropológica de la religión como un descubrimiento de la Modernidad decimonónica, heredera del racionalismo de la Ilustración, pero late ya en autores de la Antigüedad como Jenófanes (570-475 a.C.), quienes vinculaban la creencia en dioses e ídolos, presente en la práctica totalidad de las culturas, al pavor despertado por una naturaleza hostil.

Ante preguntas tan elevadas como las que aluden a la existencia de un ser supremo o al sentido de la historia, el abanico de respuestas potenciales se reduce. Las incógnitas más primorosas, que conturban y simultáneamente fascinan la filosofía, aquellas que exhiben una cadencia metafísica más profunda, sólo son susceptibles de un parvo número de soluciones. Cada época podrá ahondar en una u otra: le atribuirá mayor o menor importancia, o la ponderará con tal esmero que le conferirá un vigor antes ausente; pero las innovaciones auténticas, las creaciones verdaderamente originales del espíritu, aquellas en las que florece el brillo seductor de lo flamante, de la semilla nunca antes plantada, de la frescura insólita, de la luz inédita, de lo que ninguna mente había albergado en la vastedad de su imaginación hasta ese preciso instante, son escasas⁷⁰.

Los modos de interpretación del decurso temporal no son tan variados. No es, por tanto, extraño que resurjan, periódicamente, categorías hermenéuticas que guardan un estrecho paralelo con nociones que amancieron al alba de la civilización, en culturas pre-filosóficas, pero cuyo

69. K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, pp. 11-12. Para Löwith, la filosofía de la historia (al menos la que cobró fuerza con la Ilustración, y cuyo espíritu vibra también en el pensamiento de autores como Hegel y Marx) parte de presupuestos teológicos (*theologische Voraussetzung*). De hecho, resulta inviable sin ellos. La moderna filosofía de la historia no se entiende adecuadamente sin «la fe bíblica en un cumplimiento y termina con la secularización de su modelo escatológico».

70. Como escribiera el historiador de la filosofía H. A. Wolfson, «la novedad en la filosofía suele deberse más a la osadía que a la innovación» (*The Philosophy of Spinoza*, vol. II, p. 331).

núcleo de inteligibilidad converge con ideas que han cobrado mayor fuerza en la Edad Contemporánea.

En el caso de la visión (común a partes relevantes de la literatura apocalíptica) de la historia como realidad que abarca todos los pueblos de la Tierra, como un proceso unitario e inconcluso, pero orientado decididamente hacia una consumación escatológica, en la que despuntará su significado último, parece legítimo vislumbrar, *avant la lettre* y, desde luego, en una formulación no mediada por los cánones de la razón filosófica, una concepción en la que reverbera la tesis hegeliana de que la historia constituye la manifestación de la providencia divina. Para Hegel, en la historia se despliega el espíritu universal, y nada se ha dejado al azar en su evolución, pues todo se dirige hacia la superación definitiva de las contradicciones que inundan el decurso de los tiempos: la libertad absoluta de la idea, la revelación plena del ser deífico.

En las *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, Hegel sostiene que «el único pensamiento que aporta [la filosofía] es el simple pensamiento de la razón, de que la razón rige el mundo y de que, por tanto, también la historia universal ha transcurrido racionalmente»⁷¹. Para la apocalíptica, las sendas por las que discurre la historia no son arbitrarias, sino que se someten, ineluctablemente, a la voluntad divina, siempre victoriosa. El sufrimiento y la injusticia quizás ensombrezcan el tiempo presente, al verter oscuridad y agonía, pero en la mente de los redactores de grandes textos de la literatura apocalíptica judía descuelga la sólida convicción de que la historia alcanzará una consumación escatológica, en la que el poder de Dios se impondrá frente a toda adversidad. En Hegel, nada puede detener el avance de la idea, la cual, desplegada como espíritu universal en la finitud del mundo y de la historia, busca reconciliarse consigo misma. Lo contingente sucumbe ante lo necesario:

La consideración filosófica no tiene otro designio que eliminar lo contingente [...]. Debemos buscar en la historia un fin universal, el fin último del mundo, no un fin particular del espíritu subjetivo o del ánimo, [y] es necesario llevar a la historia la fe y el pensamiento de que el mundo de la voluntad no está entregado al acaso. Damos por supuesto, como verdad,

71. G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, p. 43. Las *Lecciones* recopilan los cursos dictados por Hegel en la Universidad de Berlín en 1822, 1828 y 1831. El primero en editarlas fue Eduard Gans en 1837. El sistema hegeliano, regido por la convicción de que la estructura del mundo y de la historia se puede deducir apriorísticamente mediante el análisis de la conciencia humana, brilla, con todo su esplendor, en esta obra.

que en los acontecimientos de los pueblos domina un fin último, que en la historia universal hay una razón —no la razón de un sujeto particular, sino la razón divina y absoluta—⁷².

La historia misma es teodicea, porque la negatividad instaaura el brio-motor que activa la dinámica de un gigantesco proceso abocado al triunfo mayestático de la idea, reconciliada consigo misma como espíritu absoluto. Los males presentes encuentran su justificación en la inexorabilidad de la carencia, del dolor y de la contradicción para lograr una síntesis, una *Aufhebung* que exalte el espíritu hacia un mayor nivel de comprensión de sí mismo. La razón, mediante su «astucia (*List*)», corona siempre sus metas, y se sirve de las acciones y de las pasiones de los seres humanos. Lo necesario «subsiste»⁷³.

Como hemos tenido oportunidad de examinar en los capítulos anteriores, en grandes obras de la literatura apocalíptica judía, y, en especial, en las más tardías, empieza a primar la óptica de una historia encaminada hacia una consumación escatológica, en la que se desvelará su sentido auténtico. Todo se somete al designio inquebrantable de Dios, por lo que los avatares presentes, por aciagos que se muestren para los desconsolados ojos de quienes ahora padecen la injusticia y el sufrimiento, cederán el testigo a la realización gloriosa del plan del Señor del cosmos, de su economía salvífica. La historia, entendida como una unidad, cuyas alas abrazan todos los pueblos de la Tierra, no capitula ante el acaso, debelada por un azar penumbroso e indolente, sino que obedece a una dinámica decretada por el soberano del mundo, por el Creador. En la irreversible sucesión de los siglos se manifiesta, aun plagado de ambivalencias, el indestructible poder de Dios. ¿No resuenan ecos de esta perspectiva en la intelección hegeliana de la historia?

Para David Russell, la apocalíptica judía, influenciada por préstamos culturales insoslayables (en especial, del zoroastrismo y del helenismo), pero inspirada, en lo fundamental, en el profetismo de Israel, se adelantó a la visión ilustrada (imperante también en la filosofía de Hegel) de la historia como proceso unitario. La apocalíptica y la filosofía contemporánea difieren en el principio unificador, en el «sujeto» de la historia (el designio divino para la perspectiva judeocristiana; la naturaleza humana para el racionalismo de las Luces), pero ambas convergen en un plano más profundo⁷⁴.

72. *Ibid.*

73. *Ibid.*, p. 97.

74. D. S. Russell, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, p. 217.

El hombre moderno, como escribe Eliade, «se sabe y se quiere creador de la historia»⁷⁵, mientras que en la Antigüedad, o bien adopta una visión fatalista del tiempo, en la que no cabe novedad genuina forjada por la acción humana, o bien, aunque se admita una orientación lineal del proceso histórico (como en el caso de la apocalíptica y del judeo-cristianismo), ésta se subordina, inexorablemente, a la voluntad divina, aprehendida como una providencia que se cumplirá de manera ineluctable. En la Modernidad se produce un ocaso de lo divino, un eclipse de toda percepción de una dimensión transhistórica para la vida colectiva de la humanidad. El sentido de la historia queda irremediabilmente confinado a los cánones del propio proceso, ya sea (como en el pensamiento utópico del iluminismo y del marxismo) a través del vislumbre de una sociedad futura más perfeccionada, en la que las carencias que amargan el *hic et nunc* sean sustituidas por un estado de felicidad universal, o (como en las actitudes pesimistas y escépticas con respecto a la idea de progreso y a la capacidad de la historia para ofrecer un marco de sentido) mediante la atribución del significado de la vida humana al despliegue de sus posibilidades existenciales en el presente, cuyo destino radical no es otro que la muerte (el sentido del *Dasein* es, para Heidegger, la temporalidad, pero ésta posee un límite claro: el óbito, por lo que el *Dasein* es un «ser para la muerte»)⁷⁶.

La segunda óptica no ha permanecido ajena al quehacer de la teología contemporánea. La obra de autores como Rudolf Bultmann constituye una prueba fehaciente de la fecundidad de una perspectiva existencial, que circunscribe el motivo último de la vida a la experiencia de la finitud, sin postergarlo a un futuro (de cadencia escatológica). La primera ha encontrado un terreno fértil en propuestas como las de Jürgen Moltmann y Wolfhart Pannenberg (en el contexto de las denominadas «teologías de la historia»). Su núcleo conceptual centellea en la filosofía de Voltaire, Condorcet, Hegel, Comte y Marx, firmes creyentes en el progreso histórico, en esa ardua senda que conduce (a través de un esfuerzo colosal, el cual se traduce, en la mayoría de los casos, en una lucha sin cuartel frente a estructuras caducas y poderes marchitos que ahogan las ansias de libertad) hacia la adquisición de un mayor

75. M. Eliade, *El mito del eterno retorno*, p. 129.

76. «La muerte es la posibilidad de la radical imposibilidad de existir (*Daseinsumöglichkeit*). La muerte se revela así como la posibilidad más propia, irrespectiva e insuperable. Como tal, ella es una inminencia sobresaliente. Su posibilidad existencial se funda en que el *Dasein* está esencialmente abierto para sí mismo, y lo está en la manera del anticiparse-a-sí. Este momento estructural del cuidado recibe en el estar vuelto hacia la muerte su más originaria concreción» (M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 271).

grado de autonomía, de ciencia y de mejora social. Este planteamiento posee un reflejo intenso en la esperanza, profesada por importantes libros apocalípticos, en la orientación de los siglos hacia una meta fúlgida, en cuya sublime hora la grandeza de Dios (léase, en el enfoque moderno, la felicidad universal, la libertad plena, el conocimiento más elevado) se impondrá sobre toda adversidad, para así culminar el convulso devenir de la humanidad en el tiempo y revelar el esquivo sentido de la historia.

Lo que amanece con la apocalíptica es una ampliación del espacio de reflexión teológica del judaísmo, que expande la acción divina a la historia como un todo. Su significado último, el sentido trascendente y trans-histórico que entrelaza el decurso de los siglos con la esfera sobrenatural, no se colige de hechos singulares, sino de la historia como dinámica de tintes universales. La presencia de Dios en la historia no se atisba en tal o cual evento, sino en una arquitectónica global: el encaminamiento de todo tiempo hacia una consumación escatológica. Como hemos señalado, este incipiente «universalismo» no es común a todos los textos, y convive, casi siempre, con una atmósfera nacionalista, donde se suspira aún por la restauración de Israel y por su soberanía futura sobre todos los pueblos. Pero, y pese a esta pertinente matización, los signos de ese tenor «universalista» son lo suficientemente intensos y sugestivos como para marginarse en una hermenéutica filosófico-teológica.

Por supuesto, muchos juzgarán esta «apertura teológica» como una hábil estrategia, como una sutil maniobra para exonerar a Dios de todo contacto con la realidad terrena, y así inmunizarlo frente a todo escrutinio racional. Al no comparecer nunca en los acontecimientos concretos, Dios se ve siempre eximido de responder ante las injusticias y los sufrimientos que afligen a la humanidad en su zigzagueante andadura por la historia. Este «repliegue» de Dios al futuro, dada la «imposibilidad» de experimentar la realidad divina en un presente plagado de contradicciones, las cuales desdicen de un hipotético ser supremo, ¿no supone un vano refugio para el teólogo, quien, acosado por la crítica racional, proyecta la acción de Dios a un futuro mistificado sobre el que tan poco sabemos? ¿No significa excluir a Dios, de manera definitiva, de toda interacción con la historia, al despojarlo de cualquier atisbo de «sentido» para la vida humana? Un Dios oculto en las arcanas inmensidades del vaporoso porvenir de poco le sirve a una humanidad que implora, ya en el hoy, una voz en medio de tanto silencio cósmico. Escondido en un futuro inasible⁷⁷, del que no tenemos más noticia que las promesas

77. El futuro como categoría judeocristiana fundamental también ha sido recogido por algunas de las tendencias teológicas más relevantes del siglo xx, en especial, por las

consignadas en libros redactados hace milenios por personas ajenas a la mentalidad científica moderna, e imbuidas de creencias ancestrales en mitos y seres sobrenaturales, el Dios trascendente de las grandes religiones monoteístas se evade del mundo humano para ampararse en la cálida protección de lo insondable, de un provenir inescrutable que escapa a toda voluntad de análisis.

La «ubicación» del *locus* propio de lo divino en la esfera del sentido último, no en la del desarrollo concreto, puntual, de la historia, la valorarán muchos como una ingeniosa táctica, como una astuta argucia que proporciona un resorte perenne, un resquicio perpetuo para que el teólogo contemple a Dios en algún «espacio» metafísico (en este caso, el impenetrable futuro). Sin embargo, y si se examina desde el ángulo opuesto, obedece a una necesidad sincera que alberga el espíritu humano: discernir un sentido transhistórico, para no sucumbir ante el nihilismo y la desesperación.

La angustia que desprende la posibilidad de que la historia, ese extenuante caminar de la humanidad en el tiempo, ese séquito de sufrimientos y alegrías, ese ingente esfuerzo destinado a crear obras de arte, fantasía y pensamiento, así como a descifrar los secretos de la naturaleza, carezca de finalidad, más allá de la propia experiencia intrahistórica, representa un riesgo real. Pocos individuos se encuentran preparados para aceptar una inherente finitud de la existencia humana, y desligarse de toda perspectiva que presagie un sentido trascendente allí donde sólo se aprecian contingencia y caducidad. La alternativa entre nihilismo y sentido quizás sea la más perentoria, la más punzante dicotomía a la que se enfrenta la mente humana. Intrínsecamente insoluble, inasequible a toda tentativa de dilucidación racional, el dilema persistirá; pero poco ha de inquietarnos que así ocurra, siempre y cuando ambas posturas sean capaces de alentar, aun desde principios dispares, la edificación de un mundo más humano, en el que todos gocemos de la oportunidad de desplegar al máximo nuestras energías vitales.

denominadas «teologías de la esperanza», en particular por la de Jürgen Moltmann (quien se inspira, en gran medida, en el tratamiento filosófico del «principio esperanza» llevado a cabo por Bloch; remitimos a uno de los libros más influyentes de Moltmann, *Teología de la esperanza*). También Pannenberg le confiere gran centralidad (véase «El Dios de la esperanza», en *Cuestiones fundamentales de teología sistemática*, p. 211). Paradigmática sobre esta perspectiva es la afirmación del teólogo holandés Edward Schillebeeckx, *Gott – Zukunft des Menschen*, p. 153: «Dios, que es nuestro futuro y crea de nuevo un futuro humano».

IV. EL DIOS TRASCENDENTE Y LA CRÍTICA ANTROPOLÓGICA DE LA RELIGIÓN

Partes significativas de la literatura apocalíptica judía se caracterizan por la acentuación de la radical trascendencia de Dios sobre el mundo y la historia. En lugar de revelarse mediante apariciones milagrosas, que conculquen las leyes de la naturaleza, el ámbito de actuación de lo divino se «enaltece» hasta un plano de mayor trascendencia: el poder de Dios sobre la historia como un todo. Este «repliegue», que contribuye a «aquilatar» la imagen de Dios, al desligarla, progresivamente, de portentos sobrenaturales que introduzcan «fisuras» en la dinámica del mundo, guarda un estrecho paralelo con la elevación gradual de la idea de lo divino desde un plano cosmológico hasta una esfera «conceptual»: la de Dios no en cuanto fuerza o espíritu de la naturaleza (como sucede en el animismo), ni al modo de la deidad propia de una determinada nación, ni como entidad investida de poderes extraordinarios, que remiten a una flagrante proyección antropomórfica, sino bajo la forma del sentido último del universo, del tiempo y de la vida humana.

Lo divino se circunscribirá, desde ahora, a una órbita dotada de un grado de trascendencia que desborda toda categoría. Dios será contemplado como el poder infinito del que todo dimana y hacia el que todo se encamina, cuya profundidad alcanza tal envergadura que excede toda palabra, y nos invita a la arcana morada de lo inefable. La manifestación de Dios a la humanidad no la canalizarán intervenciones puntuales que comprometan la irrevocabilidad de las leyes de la naturaleza, sino que vendrá mediada por la conciencia del señorío divino sobre la historia universal, por su trascendencia sobre la vastedad del espacio y del tiempo. Dios es principio y fin de todo, pero su ser no se «aprehende», no se «captura» en episodios específicos de la historia ni se «encapsula» en fenómenos concretos de la naturaleza. Esta concepción del ser divino supone una respuesta, sumamente creativa, al problema de la dialéctica entre immanencia y trascendencia en el entendimiento de lo numinoso. Dios es trascendente a la historia, pero no permanece ajeno a los avatares del mundo y a las vicisitudes que encara la humanidad, porque pertenece a la entraña misma de todo, esto es, a su sentido más hondo. Dios encauza la historia hacia una consumación final, escatológica. En ella se esclarecerá el significado definitivo del pasado y del presente, y se repararán las injusticias, las «negatividades» que hayan deslucido, al menos en apariencia, su soberanía sobre el universo y sobre la historia.

¿Cómo valorar, desde la crítica antropológica de la religión, la concepción (que se atisba en la apocalíptica judía) de Dios como un ser abso-

lutamente trascendente al mundo y a la historia? Para los representantes de esta tendencia, la idea de Dios es un mero concepto, una entelequia que sólo encuentra cabida en la mente humana. No existe con independencia de nuestro psiquismo. La Ilustración había excluido, plegada, devotamente, a las exigencias de racionalidad, la posibilidad de un Dios que se comunicara con el hombre (pretensión compartida por las grandes religiones monoteístas, como el judaísmo, el cristianismo y el islam). Planteamientos como el deísmo abogaron por un «gran arquitecto» o «relojero» primigenio, que habría diseñado el orden y la armonía del universo, pero de naturaleza impersonal, y ajeno al discurrir de la historia y a las insurrectas deprecaciones de la humanidad. En una postura más netamente atea, el alemán Ludwig Feuerbach (1804-1872), el más conspicuo exponente de la tesis de que la religión se reduce a antropología, negó, en su célebre obra *La esencia del cristianismo*, de 1841, que exista una instancia trascendente al universo, vinculable a lo que se ha concedido tradicionalmente como «Dios».

Ni siquiera la «reclusión» forzada del ser divino a una enigmática esfera de invisibilidad, asociada al «fundamento» último de lo real (que le procuraría una «coraza» inexpugnable ante los despiadados ataques de la razón crítica), preserva, para Feuerbach, su otrora pujante validez. Dios no «está» en ningún lugar, ni siquiera en un espacio de inteligibilidad metafísica que lo proteja frente a toda tentativa de escrutinio racional. Dios sólo existe en la psique humana. Lo divino es el resultado de una proyección del espíritu humano, de una necesidad (*Bedürfniss*) estruendosa que nuestra especie, desolada por el clamoroso silencio de este inmenso cosmos («Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie», confiesa Pascal, con concisa brillantez, en sus *Pensamientos*, n.º 1669), siente en lo más recóndito de su alma. Esta carencia de un interlocutor que sacie sus ansias más profundas le insta a imaginar un mundo sobrenatural, en el que sus deseos más acuciantes encuentren la satisfacción anhelada.

Dios, para Feuerbach, constituye una creación de la mente humana, quizás la más sublime e idealizada, pero un constructo psicológico, al fin y al cabo, que atribuye a una entidad externa y superior todo aquello por cuanto suspiramos con desvelo. La fragilidad del hombre, esa vulnerabilidad inderogable ante las inclemencias de una naturaleza hostil y de una sociedad no siempre humana, lo impulsa a alumbrar la idea de una deidad omnipotente, que posea todo aquello de lo que él está privado. Su ignorancia, esa incapacidad para escrutar los innumerables misterios que no cesan de perturbar su inquieto y tembloroso intelecto, lo lleva a soñar con una deidad omnisciente, en cuyo conocimiento infinito no quepa oscuridad, sino tan sólo la luminosidad resplandeciente de ateso-

rar todas las respuestas a todas las preguntas posibles. Su flaqueza moral, su infelicidad, el palpito inextinguible de la injusticia...: todo ello lo impele a extrapolar su súplica de bondad y de ternura a un orbe celestial, en el que resida un Dios misericordioso e infinitamente propicio para el género humano, cuya majestad colme, a quienes hayan mostrado fidelidad hacia sus preceptos, de plenitud y de bienaventuranza en la vida futura.

La religión, para Feuerbach, se ha convertido en una necesidad tan absorbente y vana que secuestra las energías de la humanidad, apresada en esperanzas ficticias que distraen a nuestra estirpe de su verdadero cometido: edificar, en el *hic et nunc* de la historia, en los avatares terrenos, un mundo donde imperen el bien, la sabiduría y el amor, que los credos buscan en la más remota lejanía. El eclipse de la fe en lo divino, a la que se habría asestado un golpe mortal con el desenmascaramiento de su secreto milenario (las religiones brotan de deseos ancestrales del hombre), ha de engendrar, para Feuerbach, la aurora de la esperanza en lo humano.

Feuerbach lanza su crítica demoledora contra el Dios del cristianismo, epítome, a su juicio, de una idea «antropomórfica» de lo divino. Sin embargo, ¿cómo se llega a alumbrar una concepción que, pese a proyectar rasgos propios de la naturaleza humana en un ser extraño (y, a juicio de Feuerbach, ficticio y alienante), sitúa esta entidad sobrenatural en un ámbito de absoluta trascendencia, para guarecerla frente a los avatares específicos de la naturaleza y despojarla, al menos en teoría, de representaciones «naturalistas»? Uno de los autores que han expuesto, de modo más persuasivo, esta evolución de lo religioso desde una comprensión animista del ser divino hasta una concepción más depurada, que lo «exonera» de toda participación «física» en el universo y en la historia para entronizarlo en un sitial de absoluta trascendencia, es Sigmund Freud (1856-1939).

En su análisis de las creencias religiosas, Freud se halla guiado, en gran medida, por una pregunta de hondo calado «¿cómo se defiende [el ser humano] de los poderes prepotentes de la naturaleza, de la amenaza del destino?». La respuesta no puede ser más sencilla: «el hombre, gravemente amenazado, demanda consuelo»⁷⁸. La religión nace de esta necesidad, y de ella se alimenta. Sin el alivio brindado por las creencias religiosas, el individuo se arriesga a sucumbir ante la desidia, la indiferencia y la frustración, y las energías que impulsan el origen y el desarrollo de la cultura corren el peligro de paralizarse.

78. S. Freud, *Tótem y tabú*, p. 224.

La religión, para Freud, vacuna al individuo contra los miedos suscitados por una naturaleza inhóspita, dulce manantial de vida pero también agria fuente de desdicha. En este sentido, la religión es una manifestación neurótica: «la naturaleza social de la neurosis se deriva de su tendencia original a huir de la realidad, que no ofrece satisfacciones, para refugiarse en un mundo imaginario, pleno de atractivas promesas»⁷⁹. El paso inicial del largo y dilatado proceso que conduce a la génesis de las grandes religiones monoteístas, en las que impera la idea de la trascendencia absoluta de Dios sobre el cosmos, estriba, para Freud, en la humanización de la naturaleza: el hombre psicologiza la naturaleza, y la concibe de acuerdo con sus propias facultades. Así, predica de ella atributos antropomórficos, como la voluntad y la inteligencia. La representación de la naturaleza como *imago hominis* le hace creer que en ella descubrirá seres semejantes a él, poderes que puede conjurar. Las formas más primitivas de la vida religiosa, como las animistas, que Freud analiza detenidamente (y con un extraordinario conocimiento de la bibliografía antropológica disponible en su tiempo) en *Tótem y tabú*, ejemplifican esta primera etapa. Las religiones animistas interpretan la naturaleza como un espacio poblado por espíritus y repleto de deidades antropomórficas, con las que cabe entrar en contacto mediante la ejecución de determinados ritos. Las religiones animistas cumplen, para Freud, una función triple: espantan los temores naturales, concilian al hombre con la crueldad de un destino hostil y compensan los dolores y privaciones que la civilización, aun en su estadio más primitivo, se ve obligada a imponer para garantizar su persistencia.

La siguiente fase posee como eje vertebrador los avances en el conocimiento de la naturaleza. Conforme el ser humano esclarece las leyes que rigen el funcionamiento del mundo, las fuerzas deíficas que creía palpar en la dinámica del universo material han de proyectarse a una esfera de comprensión más elevada, «purificada» de vestigios naturalistas. Los dioses son ahora contemplados como los creadores de dichas energías cósmicas, porque, a pesar de haber adquirido una comprensión más profunda de cuanto le rodea, el ser humano aún se siente indefenso, desprotegido, desconsolado. Se ve conminado a pensar que los designios últimos de la naturaleza son impenetrables, tal que lo divino, anteriormente conectado a la dinámica misma del orbe material, se concentra en una esfera inasible a la observación empírica, como es el reino de la moral. Lo divino se personaliza, pero ya no como una potencia antropomórfica que habite en el seno de la naturaleza, sino como una entidad

79. *Ibid.*, p. 101.

trascendente a ella. Los principales preceptos éticos se conciben como dictados por un Dios legislador y providente que todo lo gobierna: «a estos preceptos mismos se les atribuye un origen divino, situándose por encima de la sociedad humana y extendiéndolos al suceder natural y universal»⁸⁰.

Los contenidos que afloran gracias a semejante «reclusión» de lo divino a un plano de absoluta trascendencia sobre el mundo saltan a la vista. El creyente se convencerá de que «la vida en este mundo sirve a un fin más alto»⁸¹, y todo lo orienta una inteligencia que ha dispuesto el mundo «con orden, peso y medida» (Sb 11, 21). Sostendrá, asimismo, que «la muerte misma es tránsito a una evolución superior»⁸². Nótese que el análisis freudiano deduce, casi apriorísticamente, la estructura de toda religión posible y las etapas que, de manera prácticamente inexorable, habrá de atravesar cualquier credo en su evolución hacia una enunciación metafísica más sofisticada. Las religiones monoteístas se alzan en la cumbre de un lento proceso que lleva a «condensar» las fuerzas espirituales, antes juzgadas como poderes que moran en el seno de la naturaleza, en un ser único que trasciende lo terreno⁸³.

Las reflexiones de Freud son penetrantes. En ellas despunta, una profundidad y una clarividencia del todo excepcionales. Sin embargo, no hemos de olvidar que no pocos textos sagrados de las grandes religiones monoteístas apelan a no «cosificar», con idolatrías y antropomorfismos, la realidad divina. El Deutero-Isaías (Is 45, 15) declama bellamente: «verdaderamente tú eres el Dios escondido» (*vere Tu es Deus absconditus*, recoge la traducción latina, expresión ampliamente utilizada en la filosofía y en la teología). Las propias religiones monoteístas, al menos en sus sistematizaciones teológicas más aquilatadas, han sido conscientes de que toda imagen antropomórfica de la divinidad adolece siempre de un carácter relativo y provisional, pues es en el ámbito de la trascendencia, de lo desconocido, de lo «totalmente otro», donde se debe ubicar la idea de Dios. ¿Cómo entender, si no, las sonoras críticas de los profetas de Israel, desde Oseas hasta Isaías y Jeremías, a la idolatría, a la representación zoomórfica o antropomórfica del Dios único y soberano

80. S. Freud, *El porvenir de una ilusión*, p. 226.

81. *Ibid.*

82. *Ibid.*

83. Cómo este esquema «evolucionista» explica el hecho de que no todas las culturas hayan experimentado una trayectoria similar a la que describe en el ámbito de sus creencias religiosas, y si implica o no asumir una óptica excesivamente apegada a la historia de Occidente, al soslayar la de otras civilizaciones (como las del subcontinente indio y las del Lejano Oriente), es una cuestión que no podemos abordar aquí.

de Israel? Es cierto que ninguna teología (ni bíblica, ni apocalíptica, ni cristiana primitiva) se ha divorciado, por completo, de representaciones que quizás se nos antojen «excesivamente concretas» y antropomórficas de la divinidad (el Dios guerrero, el Dios implacable, el Dios victorioso...). El requisito de abstracción, de «depuración profética», coexiste con una necesidad pareja de imaginar lo divino a partir de un simbolismo inteligible para la inmensa mayoría. Y, en efecto, en esta tensión entre abstracción/concreción, trascendencia/inmanencia, se plasma la dificultad más intensa a la que se enfrenta la idea de Dios del monoteísmo, porque en ella se intuye, abiertamente, una contradicción desconcertante y casi insalvable: la conciencia de que la realidad última rebasa, sí, todo concepto y toda figuración, pero no se encuentra desligada de la entraña misma del mundo y, por tanto, ha de ser percibida mediante alegorías que reflejen esa «mundanidad», esa imbricación en el acontecer del universo y de la historia.

La apocalíptica se debate (como también le ocurrirá al cristianismo) entre dos polos: una imagen demasiado humanizada de Dios y una concepción que subraye, con tanto vigor, su trascendencia sobre el mundo y la historia que lo convierta en un ser impertérrito, sordo e inmovible ante las insumisas impetraciones de los hombres. Esta ambivalencia tan punzante entre, por un lado, la necesidad de preservar un ámbito de suprema trascendencia para la divinidad y, por otro, el anhelo humano de un ser sobrenatural, capaz de escuchar sus angustiosas súplicas, refleja una honda paradoja, contra la que pugnan las grandes religiones y las más elevadas teologías. El Dios que aterra por su omnipotencia y por su entronización hierática en su augusto sitial, desde el que supervisa la ingente máquina del universo, a modo de arquitecto soberano que todo lo dispone con majestuosa armonía, ha de ser también un Dios humano. El Dios que legisla según leyes inderogables que rigen la imperturbable dinámica del cosmos convive, en no pocos credos, con la imagen de una deidad cercana a las ansias más pujantes que invaden el espíritu humano. Este dilema quizás se deba a que las grandes religiones se afanan en coronar la cúspide del ser en su más inefable pureza, la superación última de todas las contradicciones, pero en sus tentativas de penetrar en esos insondables dominios sucumben, con asombrosa facilidad, a equívocos y ambigüedades, que la crítica de la razón, siempre inmisericorde, no tarda en poner de relieve.

La idea de Dios albergada por una determinada cultura no es sino el interrogante más profundo que ésta logra plantearse, en ese momento, como moradora de un universo cuyo sentido último, cuyo poder innombrable, cuya fuerza originaria, no está en sus manos. Dios es, en definitiva,

la pregunta que una cultura, a través de una religión, lanza al silencio del cosmos. Los pueblos primitivos, maravillados por la grandeza de una naturaleza que les proporcionaba cobijo y alimento, pero acobardados también ante un espacio inhóspito, que sometía sus vidas a una amenaza continua, empezaron a profesar fe en deidades que gobernasen el críptico mundo en que habitaban. ¿No constituye esta creencia la expresión de la pregunta que esas culturas, en su estado tan precario de conocimiento del mundo, podían avivar?

Una civilización más evolucionada, más consciente de la regularidad de los fenómenos que acaecen en el seno de la naturaleza, no interpreta los acontecimientos del cosmos y de la historia como procesos puramente fortuitos, que dimanen de la arbitrariedad de unas deidades caprichosas. Sus intereses vitales e intelectuales han conquistado un mayor nivel de desarrollo, y han ingresado en una etapa distinta y más elaborada, la cual demanda una mayor sofisticación religiosa e intelectual. Su pregunta no se refiere ya a fenómenos aún no explicados a causa de una deficiente comprensión de la naturaleza, sino al mundo y a la historia como un todo.

La creencia en el Dios trascendente, que triunfa con el judeocristianismo, no es sino la pregunta que la humanidad se hace a sí misma y sobre sí misma en esa fase de su historia. Con el advenimiento de la ciencia moderna, cuya revolución, en los siglos XVI y XVII, brindará, por primera vez, una visión racional sobre la totalidad de los fenómenos del mundo, regidos ahora por leyes inderogables, por un *logos* universal que subyace a la grandiosa variedad de eventos cósmicos, el género humano comenzará a alumbrar preguntas distintas. Los interrogantes no se dirigirán ya al poder último que todo lo guía, pues esa fuerza misteriosa y omnipotente se «condensa» ahora en unos principios inexorables, los cuales imperan sobre toda forma de materia; esta cuestión perderá, paulatinamente, su ardor. Claro está que la ciencia se demorará todavía siglos en lograr una visión más perfeccionada del universo, y aún hoy sus teorías se hallan sujetas a provisionalidad y a sonoros cambios de paradigma, pero la senda que inaugura la visión científica del mundo es irreversible. Todo es racional, por cuanto obedece a leyes universales e ineluctables. El hombre es una parte más de la gigantesca maquinaria del cosmos. Exista o no indeterminismo en los niveles fundamentales de la organización material, lo importante es percatarse de que la visión científica del mundo ha descubierto en qué consiste ese poder que tanto fascinaba al hombre religioso: en el sistema de leyes que controla el universo, promulgado por no sabemos quién, ni cómo, ni por qué, o dispuesto *ab aeterno* por un destino omniabarcante, pero lo cierto es que vigente sobre la totalidad de la materia.

¿Cuál será la pregunta de nuestra civilización? ¿Cómo se expresará hoy lo que antes apuntaba a la arcana esfera de lo divino? El interrogante habrá de dirigirse, irremediablemente, al hombre mismo, porque el misterio no es ya el universo, silente, inmenso, resultado de una evolución de millones de años regulada por leyes irrevocables y dotado de una potencia creativa extraordinaria (la cual ha propiciado que surjan formas tan bellas), sino la humanidad misma, la historia, la existencia, el fallecer de los individuos y el eventual perecer de nuestra stirpe. La pregunta que aún puede formular nuestro tiempo se refiere, por tanto, al hombre mismo. El judeocristianismo, desde esta óptica, tiene mucho que decir, porque las grandes religiones monoteístas, al decantarse por la concepción ética de la divinidad, habían separado ya a Dios de lo cósmico, para humanizarlo y contemplar al hombre como *imago Dei*.

Sin embargo, el cristianismo se enfrenta a una muralla prácticamente infranqueable: nuestra época parece fatigada, exhausta de tanto preguntar. Acepta, reverencialmente, todo aquello que la ciencia desvele sobre el mundo y el ser humano (aunque un sutil escepticismo la induzca también a desconfiar de las capacidades de la propia ciencia y de su poder destructor), pero parece extenuada de la filosofía y, por ende, de las religiones. Han transcurrido ya demasiados siglos, y se ha repetido demasiadas veces esa pléyade de preguntas trascendentales que (quizás por definición) esquivan toda respuesta. El hombre contemporáneo no quiere preguntar, sino vivir, gozar del verde de la naturaleza, amar, crear, sumergirse en la hechizante variedad de culturas que sazona la Tierra, conocer, experimentar, cambiar... Las grandes preguntas le resultan ya indiferentes. Quizás sea por ello por lo que asistimos al eclipse de Dios en Europa: el continente en el que despuntara la aurora de la filosofía se siente agotado; el tedio asola su espíritu, después de tantos siglos de profunda reflexión y de oscurecimiento de las contestaciones.

Sin preguntas, se desvanece el horizonte de lo divino. Sin entusiasmo, no se eleva el espíritu más allá de lo dado. Nuestra civilización desiste de creer en Dios porque no piensa que haya nada que preguntarle al enmudecido universo. Simplemente ha de vivir, a ser posible cada vez mejor, pero los interrogantes que antaño embrujaran a mentes sublimes y a corazones admirables no provocan ya pasión, sino indiferencia, apatía, acedia... Muere Dios, y fenece también la filosofía, porque expira la pregunta.

Mas ¿no es Dios la pregunta de las preguntas? ¿No ha sido lo divino para toda religión, para toda cultura y para toda filosofía un interrogante más que una respuesta? ¿No se pretendía denotar, con la apelación a deidades sobrenaturales o a un Dios trascendente, todo aquello que

subyugaba profundamente a los hombres y mujeres de una determinada época, ya fueran las incomprensibles fuerzas de la naturaleza o el inescrutable sentido del mundo y de la historia? Para que resucite Dios y reverdezca lo divino es necesario albergar, de nuevo, el fervor de la pregunta. Y ¿qué, en nuestra vida, inspira un preguntar constante, insaciable? ¿Qué, en nuestra vida, nos dispone frente a un horizonte que no se agota; frente a una intuición tan pura, tan inasible, tan incapturable por el poder de los sentidos o de la inteligencia, que sólo invita a ser contemplada, sólo exhorta a que nos entreguemos desprendidamente a ella, y a ofrecernos, con abnegación, a algo que nos supera, porque no sucumbe ante la angostura de nuestra mente? ¿Qué presagia lo límpido y preconiza lo inconceptualizable, inefable en realidad, pero palpable, aun tímidamente, en objetos concretos? Esa instancia tan seductora sólo la encontramos en la sabiduría, en la belleza y en el amor.

La humanidad lo merece. La humanidad merece abrirse a una pregunta inextinguible, perennemente evocadora. La ardua senda recorrida por la humanidad nos hace meritorios, en definitiva, de lo divino. Y lo divino no es otra cosa que la sabiduría, la belleza y el amor, esas intuiciones puras que se despertaron en nuestra conciencia ya en los más remotos albores de la racionalidad humana, para acompañar toda cultura y todo tiempo. Quizás adquiramos una comprensión más refinada de su significado, de sus implicaciones, de su hondura, pero lo cierto es que mientras seamos humanos, mientras perdure el tiempo de la humanidad, se alzarán ante nosotros la estela de la sabiduría, de la belleza y del amor, que es el hálito tonificador de la pregunta y de su pujanza. Toda sociedad se enfrenta a un desafío primoroso: crear las condiciones que permitan a toda persona forjar, libremente, la sabiduría, el amor y la belleza.

V. LA IMPORTANCIA DE LA APOCALÍPTICA EN LA TEOLOGÍA DE WOLFHART PANNENBERG

El interés por la apocalíptica y las ideas religiosas del judaísmo del Segundo Templo ha crecido a lo largo de las últimas décadas, y ha impreso su huella, con especial nitidez, en el ámbito de la teología alemana, tanto protestante como católica. Este «redescubrimiento» de la importancia de la apocalíptica, ya no sólo como fenómeno de incidencia histórica insoslayable en el desarrollo del judaísmo y en la génesis del cristianismo, sino también en su faceta de movimiento religioso sumamente innovador en lo teológico, ha permitido revitalizar el estudio de la apocalíptica en algunos de los círculos académicos más relevantes.

De esta manera, la reflexión sobre el trasfondo sociológico en cuyo contexto se redactaron los principales escritos apocalípticos, así como el examen de las concepciones teológicas subyacentes, lejos de convertirse en tarea exclusiva de historiadores y filólogos, ha irrumpido, y con notable fuerza, en el pensamiento teológico contemporáneo. Ejemplos ilustres de esta voluntad de «comprender» el significado más profundo de las grandes categorías apocalípticas los brindan, en el seno de la teología cristiana de cuño germánico, figuras como Wolfhart Pannenberg (1928-), Jürgen Moltmann (1926-) y Karl Rahner (1904-1984)⁸⁴. Nos detendremos a explorar, con mayor hondura, la posición que ocupa la apocalíptica en la teología de Pannenberg, dado que quizás sea este autor quien, entre los teólogos más destacados, haya extraído un mayor y más sustancioso jugo a la especulación sobre la apocalíptica judía.

En cualquier caso, y antes de analizar la propuesta de Pannenberg, es preciso advertir que no son pocos los estudiosos (procedentes, por lo general, de la historia y de la filología) que se han mostrado críticos con las interpretaciones de la apocalíptica judía elaboradas por teólogos como Pannenberg, Moltmann y Rahner. En su opinión, estos pensadores sucumben a la tentación de considerar la apocalíptica como una fase «ulterior» en un hipotético «desenvolvimiento» conceptual del judaísmo, el cual habría conducido, paulatina pero inexorablemente, hacia una ampliación de sus categorías más distintivas por la vía del universalismo⁸⁵. Al asumir esta óptica se corre el riesgo, objetan, de juzgar el judaísmo previo, e incluso la propia apocalíptica, como estadios o meros «momentos» que, en una descripción de resonancias netamente hegelianas, anticipan una etapa posterior, destinada a su «superación» filosófica. En lugar de tomar en consideración la especificidad (dentro del clima de «efervescencia religiosa» que floreció en el judaísmo del Segundo Templo y en el cristianismo primitivo) de cada una de las tendencias teológicas, la hermenéutica «supersesionista» aboga por un entendimiento nítidamente lineal y continuista, que evalúa el tránsito desde una teología más etnocéntrica hacia una reflexión desligada, gradualmente, de las reivindicaciones del pueblo de Israel como una dinámica necesaria y

84. Acerca de la incidencia de la reflexión sobre la apocalíptica en la teología del siglo XX, remitimos al trabajo de C. E. Braaten, «The significance of apocalypticism for systematic Theology», pp. 480-499, así como al de G. E. Ladd, «Apocalyptic and New Testament Theology», pp. 285-296. Sobre la relación entre Rahner y la apocalíptica, véase D. Edwards, «God as absolute future», pp. 227-241.

85. Para una crítica del «supersesionismo» en el que, a su juicio, incurren no pocos teólogos cristianos contemporáneos, véase E. Borowitz, *Contemporary Christologies: a Jewish Response*.

«fecunda». Además, este planteamiento presenta serios problemas de cara al diálogo interreligioso entre cristianismo y judaísmo (máxime si el cristianismo se arroga una cierta «superioridad teológica», por haber desbordado, según su criterio, la rigidez nacionalista del judaísmo).

Sin embargo, no parece adecuado calificar de «antisemitas» (como sugiere Eugene Borowitz)⁸⁶ ciertos elementos de la teología de autores como Barth y Pannenberg, incluso si se conviene en mantener sobre ellos la acusación de «supersesionismo». Incredulaciones tan serias, de las que existen testimonios históricos contemporáneos suficientemente trágicos, deberían quedar al margen del diálogo teológico. Se les podrá reprochar, en todo caso, su visión sesgada, incompleta y cristianocéntrica, pero no aplicarles un término de connotaciones tan profundas y dramáticas como «antisemitismo». Además, en el caso de Barth, el cristocentrismo de su teología dialéctica es tan radical que no se refiere únicamente a la relación entre cristianismo y judaísmo, sino a la del cristianismo con todas las religiones del mundo⁸⁷. Sería injusto considerar que su distinción, abrupta y prácticamente insalvable, entre revelación y religión (indudablemente sujeta a críticas, desde una perspectiva tanto filosófica como teológica) la hubieran motivado oscuros impulsos antisemitas, pues más bien constituye el fruto de un cristocentrismo excluyente con respecto a cualquier otra opción religiosa y teológica. Por otra parte, las críticas de Borowitz a Pannenberg apelan, en lo fundamental, a la insistencia del teólogo alemán en la historicidad de la resurrección de Cristo. No seremos nosotros quienes lo defendamos en este punto (ya hemos expresado nuestras reservas sobre su interpretación de la resurrección⁸⁸; además, no hemos de olvidar que esta tesis pannenbergiana ha hecho correr ríos de tinta entre los propios teólogos cristianos⁸⁹), pero no parece que esta posición de Pannenberg justifique, al menos por sí sola, la severa imputación de antisemitismo⁹⁰.

86. Así al menos parece en E. Borowitz, «Anti-Semitism in the Christologies of Barth, Berkouwer and Pannenberg», cap. 10.

87. Para una panorámica sobre la teología de Barth, remitimos a J. Webster (ed.), *The Cambridge Companion to Karl Barth*.

88. Nos referimos a C. Blanco, *Filosofía, teología y el sentido de la historia*, pp. 335-339.

89. Véase A. Kendel, *Geschichte, Antizipation und Auferstehung*, pp. 197-202.

90. En cualquier caso, los agudos análisis de Borowitz sobre los riesgos del cristocentrismo latente en autores como Rahner, Moltmann y los ya citados Barth y Pannenberg (en quienes resulta aún más contundente) ofrecen consideraciones de gran interés y vigencia, que contribuyen a poner de relieve la escasa sensibilidad mostrada, en no pocas ocasiones, por los teólogos cristianos hacia la especificidad del judaísmo y su legitimidad religiosa. Para una crítica del «supersesionismo» en la teología cristiana antigua y contem-

Roy Eckardt se muestra, al igual que Borowitz, muy crítico con esta aparente «subsunción» del judaísmo en el cristianismo en teólogos como Karl Rahner, Jürgen Moltmann, Wolfhart Pannenberg y Hans Küng⁹¹. A su juicio, entre los teólogos y, en especial, entre los exegetas del Nuevo Testamento, pervive, en ocasiones, una tácita posición antisemita, cuya sombra se cierne sobre algunos de los nombres más insignes de la teología alemana de la segunda mitad del siglo XX⁹². El problema de esta y de otras apreciaciones similares es claro: suelen tener como única base sólida la crítica de la tesis, compartida por grandes teólogos cristianos, de que Jesús fue un «blasfemo», y su enfrentamiento con las instituciones judías lo llevó a la muerte. Pero verter una denuncia tan grave contra estos y otros teólogos cristianos por defender una noción que, si bien incorrecta y quizás tendenciosa, ha disfrutado, históricamente, de gran respaldo, y cuya defensa se ampara, en todo caso, en argumentos racionales (teológicos e histórico-críticos), se nos antoja un juicio de intenciones peligroso e incluso maldiciente, máxime cuando nos arriesgamos a situar a estos pensadores en el mismo plano que los antisemitas auténticos que, por desgracia, han ofuscado la historia cultural europea en los últimos tiempos. Además, no son pocas las figuras destacadas de la reflexión teológica cristiana contemporánea que se han esforzado en subrayar la necesidad de comprender el judaísmo en sus propios términos, no como un mero momento propedéutico para el cristianismo⁹³.

Acusar, en suma, a teólogos como Pannenberg, Moltmann y Rahner de adoptar un esquema «supersesionista» en su aproximación a la apocalíptica judía adolece (por mucho que se apele a argumentos de naturaleza histórica y filológica) de un defecto fundamental: la confusión de planos intelectuales. Es comprensible que tanto el historiador como el filólogo especializado en el estudio del judaísmo antiguo recelen (muchas veces de forma justificada) de las divagaciones generalistas (y, con frecuencia, radicalmente distanciadas de las evidencias «materiales» disponibles: testimonios escritos, restos arqueológicos, etc.), pero no debemos olvidar que el propósito que impulsa a teólogos y filósofos a examinar la apocalíptica judía difiere, cualitativamente, del que albergan historiadores y filólogos.

poránea (con análisis del pensamiento de autores como san Ireneo, Schleiermacher, Barth y Rahner), véase K. Soulen, *The God of Israel and Christian Theology*.

91. R. Eckardt, «Recent literature on Christian-Jewish relations», pp. 99-111.

92. Para un análisis de esta problemática, cf. Ch. Klein *Anti-Judaism in Christian Theology*.

93. Por ejemplo, P. van Buren, «Christian Theology and Jewish reality: an essay-review», pp. 1075-1100.

El teólogo, al igual que el filósofo, busca los conceptos más relevantes alumbrados en una etapa histórica y en un contexto cultural concretos, y se afana en llegar a su «núcleo de inteligibilidad». Se ve «absorbido», por así decirlo, por el anhelo de entender las categorías de mayor proyección especulativa, como una herramienta susceptible de contribuir al enriquecimiento de su reflexión teológica y filosófica. Su inquietud no reside, al menos de modo primordial, en el esclarecimiento objetivo y desapasionado de los factores históricos y religiosos asociados a la apocalíptica judía: aspira a trascender las representaciones para penetrar en la críptica esfera de los conceptos, frente a los cuales difícilmente podrá permanecer en una actitud neutral, pues afectan de lleno sus compromisos teológicos y filosóficos. Lógicamente, el grado de rigor que exhiba en el manejo histórico-crítico de las fuentes constituirá un aspecto esencial a la hora de valorar sus conclusiones, pero la brillantez teórica y la persuasión expositiva con cuyos parámetros formule sus interpretaciones filosóficas y teológicas gozarán, si cabe, de mayor importancia. Este enfoque no tiene por qué obstaculizar el diálogo interreligioso entre el judaísmo y el cristianismo, primero, porque ambos credos han evolucionado ostensiblemente con respecto a sus manifestaciones más tempranas, y segundo, porque ninguna teología puede erigirse en hermenéutica completa y excluyente de la tradición en la que se enmarca.

En lo que concierne a Pannenberg, su interés por la apocalíptica se remonta a una etapa relativamente temprana de su formación intelectual⁹⁴. Tras cursar estudios en Basilea con, entre otros profesores insignes, Karl Barth, Pannenberg ingresó en la Universidad de Heidelberg en otoño de 1950 para proseguir con su formación académica. En Heidelberg, Pannenberg tuvo la oportunidad de asistir a clases de influyentes historiadores de la teología, de las religiones y de la filosofía, como el eminente patrólogo Hans von Campenhausen (1903-1989), el filósofo e historiador de las ideas Karl Löwith (1897-1973) y, de mayor relevancia para la cuestión que nos ocupa, el reconocido exegeta veterotestamentario Gerhard von Rad (1901-1971).

Von Rad estampó su inconfundible rúbrica ya en las obras iniciales de Pannenberg, en particular, gracias a una fresca teológica que, luminosamente combinada con un exquisito rigor en la utilización histórico-crítica de las fuentes, le permitían «recuperar» el vigor de las principales catego-

94. Para una introducción a la figura y al pensamiento de Pannenberg, véase M. Fraijó, *El sentido de la historia. Introducción al pensamiento de W. Pannenberg*.

rías que configuran el Antiguo Testamento⁹⁵. Esta lectura rejuvenecedora de no pocos conceptos centrales de la religión del pueblo de Israel causó un profundo impacto en la mente de Pannenberg, y lo exhortó a no desdenar, en su labor teológica, el análisis del elemento histórico, con la intención de «rescatar» (e incluso «reconquistar») el más hondo valor teológico y filosófico que evoca⁹⁶. Frente a una propensión, no siempre fácil de vencer, a anquilosar las nociones tradicionales de la religión del pueblo de Israel, Pannenberg contempló, en el trabajo de Von Rad, la plasmación de una perspectiva verdaderamente renovadora, la cual no tomaba ese elenco de categorías como un conjunto de objetos cuasi museísticos, capaces de despertar la curiosidad del historiador de las religiones antiguas, sino como un cuerpo de ideas que merecía la pena discutir, también hoy, por su inocultable fecundidad teológica.

La discusión suscitada por las tesis escriturísticas y sistemáticas de Von Rad llevó a crear el llamado «Círculo de Heidelberg», en el que participaban varios discípulos suyos. Las enseñanzas de este grupo de teólogos prestaban una atención hasta entonces casi desconocida a la experiencia histórica, como vía privilegiada de acceso a la realidad de Dios. Esta insistencia en la centralidad de lo histórico contrastaba, poderosamente, con la denominada «teología de la palabra», cuyos exponentes más notables eran Karl Barth y Rudolf Bultmann (1884-1976)⁹⁷. Según esta escuela, la revelación divina se circunscribe al verbo (oral y escrito) cristalizado en las sagradas escrituras, cuya correcta exégesis se torna esencial para comprender el sentido mismo del acontecer histórico.

Para Pannenberg, una innovación teológica capital de la apocalíptica resplandece en su concepto de la revelación divina, el cual adopta un cariz cada vez más universalista y escatológico. En su obra seminal *La revelación como historia*, sostiene: «según los testimonios bíblicos, la auto-revelación de Dios no se ha realizado de una forma directa, algo así como en la forma de una teofanía, sino indirectamente, a través de las obras de Dios en la historia»⁹⁸. Este fenómeno de escatologización de la manifestación plena y salvífica de Dios propicia que Israel espere «la auto-revelación definitiva de Yahvé, la aparición de su gloria, dentro

95. Este aspecto se comprueba, por ejemplo, en la interpretación (claramente inspirada en Von Rad) que Pannenberg realiza de la categoría de «gloria de Dios» en la primera tesis dogmática sobre la revelación en *La revelación como historia*, una de sus obras más tempranas.

96. Sobre la incidencia de la etapa de Pannenberg en Heidelberg en su pensamiento posterior, véase C. E. Braaten, «The current controversy on Revelation», pp. 225-237.

97. Véase W. Pannenberg, «God's presence in history», p. 261, sobre esa etapa en la trayectoria intelectual de Pannenberg.

98. W. Pannenberg *et al.*, *La revelación como historia*, p. 117.

del contexto de los acontecimientos del fin de los tiempos»⁹⁹, como resultado de la experiencia histórica. Acontecimientos poseedores de un denso significado para la historia del pueblo de Israel, como la tragedia de la deportación de sus élites políticas, religiosas y sociales a Babilonia, configuran su comprensión del ser divino y de la naturaleza del dinamismo histórico. Todo ello conduce, a la larga, a una mayor «linealización» en la concepción del tiempo, la cual contrastaba con el fatalismo cíclico preponderante en no pocas civilizaciones del Oriente Próximo.

Frente a una imagen circular de la historia, la teología de Israel profesa fe en el encaminamiento del mundo natural y humano hacia una consumación, hacia una resolución de las contradicciones que lo anegan en la actualidad: hacia una clausura, en la que el poder de Dios se irradiará con toda su majestad. La historia no se halla condenada ni al azar ni a un hado ciego, ajeno a las más hondas ansias de la humanidad, sino que subsiste un ímpetu inextinguible, una «racionalidad» (por oscurecida que se muestre a los ojos del observador presente), una *oeconomia salutis* que impulsa la ingente maquinaria de los tiempos hacia una meta, en la que se deparará justicia a quienes hayan cumplido fielmente los designios de Dios. Para Pannenberg, ésta sería, en sus grandes líneas, la esencia de la escatología apocalíptica en sus expresiones más acrisoladas, cuya semilla ve plantada ya en el profetismo clásico¹⁰⁰.

A juicio del teólogo alemán, la emergencia de una conciencia histórica fue paulatina, porque «la evolución de la historiografía israelita se caracteriza por el hecho de que el horizonte de la conciencia histórica crece cada vez más, y el arco tendido entre promesa y cumplimiento es cada vez más amplexivo»¹⁰¹. Con la teología deuteronomista, «la estructura de promesa-cumplimiento aparece en forma algo modificada»¹⁰². El cumplimiento de la promesa se vincula estrechamente al de la Ley,

99. *Ibid.*, p. 119.

100. «Los profetas, sobre todo los del tiempo del exilio, dejaron de ver los acontecimientos del tiempo de la posesión de la tierra como la auto-manifestación definitiva de Yahvé. En el ámbito judaico hacía ya tiempo que se habían añadido la elección de Sión y de la dinastía davídica. Como nueva auto-manifestación (*Selbsterweis*) de Yahvé, se proclama especialmente el juicio divino del desmoronamiento nacional y la nueva acción salvífica esperada, a través de la cual Yahvé se manifestará ante los ojos de todos los pueblos en su divinidad. Junto a Ezequiel, fue sobre todo el Deutero-Isaías quien anunció la manifestación de Yahvé en su divinidad como el verdadero fin de la acción salvífica ya introducida y aún pendiente. La apocalíptica continúa y prosigue, como lo ha demostrado la comunicación neotestamentaria, la línea de la comprensión veterotestamentaria de la revelación» (*ibid.*, pp. 118-119).

101. W. Pannenberg, *Cuestiones fundamentales de teología sistemática*, p. 211.

102. *Ibid.*, p. 215.

pues «junto a la promesa, y como fuerza que determina el recurrir de la historia, hace su aparición la Ley»¹⁰³. El futuro no consiste ya en un arcano impredecible, en un misterio nebuloso y desasosegante, sino en el amanecer que despuntará si se satisface una serie de condiciones (la fidelidad a las promesas divinas). Con el advenimiento de la apocalíptica se consume «la extensión de la historia al entero correr del mundo entre creación y acontecimientos últimos»¹⁰⁴.

La teofanía, la manifestación de Dios a los hombres, no se reduce ya a la mera aparición de un *Deus ex machina* (como en las mitologías, de vestigios animistas, de muchas religiones de la Antigüedad, y del propio pueblo de Israel en sus estratos más tempranos), sino que experimenta una evolución teológica, la cual proyecta el desvelamiento de la verdad divina a la totalidad del acontecer histórico-salvífico. De hecho, «tanto en el Nuevo Testamento como en la apocalíptica, el concepto de gloria de Dios designa frecuentemente del modo más exacto lo que entendemos por su revelación»¹⁰⁵. Pannenberg recuerda que la expresión hebrea *kabod Yahwe* (el «peso», la «densidad» de Dios) es una constante en las distintas tradiciones que componen el Antiguo Testamento, y, en la mayoría de los casos, es susceptible de traducirse como «revelación»: «ya el veterotestamentario *kbd yhw*, como lo ha mostrado Von Rad, tiene que ver con un revelarse de Yahvé. Tal revelarse lo ve ya Isaías en todo acontecimiento terreno (Is 6). El revelarse del *kabod* de Yahvé se encuentra también, por lo demás, en conexión y vinculación con sus hechos, sobre todo, con las obras históricas fundamentales, de las cuales procede Israel. El escritor sacerdotal sabe de un aparecer del *kabod* de Yahvé en los acontecimientos fundamentales de la historia del Éxodo y del establecimiento del culto. Desde la profecía del exilio, el aparecer o re-aparecer del *kabod* se convierte también en un acontecimiento futuro»¹⁰⁶.

En los escritos más antiguos de la Biblia, la gloria de Dios se concentra, principalmente, en el Tabernáculo¹⁰⁷: se circunscribe a un lugar

103. *Ibid.*

104. *Ibid.*, p. 216.

105. *Ibid.*

106. *Ibid.*, pp. 119-120. Pannenberg se refiere a dos textos bíblicos particularmente profundos: la visión de Isaías del coro de los ángeles que canta «Santo, santo, santo, Yahvé, Señor de los ejércitos. Llena está toda la tierra de tu gloria» en Is 6, 3, y la contemplación de la gloria de Dios en Ezequiel (Ez 43, 1 ss.), el primero de época pre-exílica y el segundo de tiempos exílicos.

107. Así, en el siguiente pasaje del Libro del Éxodo: «entonces la nube cubrió la Tienda de la Reunión y la gloria del Señor llenó el Tabernáculo. Moisés no podía entrar en la Tienda de la Reunión, porque la nube moraba sobre ella y la gloria del Señor llenaba el Tabernáculo» (Ex 40, 34-35).

concreto de culto, en cuyo interior mora la divinidad. Se produce, sin embargo, una progresiva descontextualización de la presencia de Dios (iniciada ya en los escritos proféticos más tempranos), que llega a concebirse como una manifestación destinada a alcanzar toda la Tierra¹⁰⁸. Para Pannenberg, con la apocalíptica se logra un concepto más aquilatado de la revelación de Dios, paulatinamente divorciado de las ataduras teofánicas de las etapas más antiguas de la religiosidad bíblica. Se postula una manifestación definitiva de la divinidad al final de los tiempos¹⁰⁹, en la consumación escatológica de la historia¹¹⁰:

La situación espiritual se modificó de un modo aún más agudizado: no sólo sigue radicando el acontecimiento salvífico decisivo en el futuro. El sentido del acontecimiento presente acaba simplemente por desaparecer. De este modo, la continuidad del presente al futuro se convierte en algo invisible. Dos eones se encuentran en contraposición. El presente para el apocalíptico está lleno de turbaciones. Sólo la irrupción escatológica del nuevo eón revelará también el sentido del tiempo presente. Entonces se pondrá de relieve que todo el destino de la humanidad, desde la misma creación, ha transcurrido según el plan de Dios. La apocalíptica concibe una historia universal. Así, el acto revelatorio de Dios, la revelación de su doxa, se traslada al final de todo acontecer. Pero, al mismo tiempo, el final revelará absolutamente todo lo que actualmente está presente. Esta representación en el cristianismo primitivo adquiere el rango de presupuesto¹¹¹.

108. Textos paradigmáticos de esta actitud son los siguientes: «bendito sea por siempre su Nombre glorioso. Que toda la tierra se llene de su gloria» (Sal 72, 19); «porque llena estará la tierra del conocimiento de la gloria del Señor, lo mismo que las aguas cubren el mar» (Hab 2, 14). Análogamente, en el Trito-Isaías leemos: «pondré en ellos una señal y enviaré los supervivientes de ellos a las naciones, a Tarsis, Put, Lud, Mésec, Ros, Tubal y Yaván, a las islas remotas, que no oyeron hablar de mí ni vieron mi gloria. Ellos anunciarán mi gloria a las naciones» (Is 66, 19).

109. Para una crítica de la visión de Pannenberg sobre la revelación a través de la historia en la apocalíptica, véase W. R. Murdock, «History and revelation in Jewish apocalyptic», pp. 167-187. Murdock acusa a Pannenberg de no prestar la suficiente atención a la centralidad de la doctrina de los dos «eones», la cual implicaría que la historia, lejos de manifestar ese carácter «revelador», se hallaría abocada a un final abrupto. Sin embargo, ni esta doctrina es uniforme en la literatura apocalíptica (como ya hemos visto, pues coexiste con la perspectiva de una cierta «continuidad»), ni Pannenberg sostiene que la apocalíptica asuma una teología de la revelación como historia, sino que pospone el desvelamiento definitivo de la majestad y de la justicia divinas al final de los tiempos, lo que guarda estrecha consonancia con una perspectiva que, inspirada, en gran medida, en Dilthey, considera que sólo desde el término de la historia podría conocerse su sentido último.

110. Véase W. Pannenberg, «Offenbarung und 'Offenbarungen' im Zeugnis der Geschichte», en *Beiträge zur systematischen Theologie*, vol. I, p. 232.

111. W. Pannenberg, *La revelación como historia*, p. 124.

El proceso subyacente discurre, para Pannenberg, en torno a dos presupuestos fundamentales. El primero dimana de la convicción de que el cumplimiento de la promesa realizada por Dios al pueblo de Israel no puede constreñirse a una dimensión puramente intrahistórica, sino que ha de rebasar los márgenes de Israel y desembocar en el vasto espacio de la humanidad y de la historia como un todo. El término de la promesa divina se «emancipa», por así decirlo, de la historia de Israel. El segundo alude al progresivo debilitamiento de la centralidad de la Ley. En palabras de Pannenberg, «para la apocalíptica, la Ley no entra en vigor desde el instante temporal de su proclamación histórica, sino que indefectiblemente se encuentra, como ley eterna, en la base de todo acontecer mundano»¹¹². En esta «des-teofanización» de la historia, en esta contemplación de la Ley no ya como un código dictado por la divinidad en un momento puntual, sino como una realidad más profunda, inserta en la dinámica misma del mundo y de la historia (como una especie de «orden» que rige la desbordante multiplicidad de los fenómenos del universo), estriba, para Pannenberg, una de las características descollantes de la teología apocalíptica.

Pannenberg va más allá, y llega a sostener que esta ampliación «universalista» de las categorías tradicionales de la teología hebrea conduce, prácticamente de forma ineluctable, al cristianismo¹¹³. Así, en la cuarta tesis dogmática sobre la revelación en *La revelación como historia* argumenta que «la revelación universal de la divinidad de Dios no se realizó todavía en la historia de Israel, sino sólo en el destino de Jesús de Nazaret, por cuanto en dicho destino aconteció anticipadamente el fin de todo acontecer»¹¹⁴. La anterior afirmación resulta no sólo exagerada, sino desconcertante desde un prisma filosófico y teológico. Es deudora, ciertamente, del pensamiento más genuino de Pannenberg (a saber, su idea de que, en el acontecimiento-Cristo, tiene lugar un anticipo —prolepsis— del

112. W. Pannenberg, *Cuestiones fundamentales de teología sistemática*, vol. I, p. 216.

113. *Ibid.*, p. 218.

114. En todo caso, Pannenberg insiste en que el acontecimiento-Cristo y, en particular, la resurrección no pueden comprenderse sin tomar en consideración su sustrato apocalíptico. La dependencia del cristianismo con respecto a la teología apocalíptica, sobre todo en su escatología, sería máxima: «el significado de la resurrección de Jesús, ser el acontecimiento anticipatorio del fin, sólo es posible en relación con la comprensión apocalíptica de la historia de la apocalíptica y a su espera de una resurrección de los muertos al final de los tiempos», y «el horizonte de la espera apocalíptica fue la verdadera condición de posibilidad de que los discípulos designasen como resurrección el suceso acontecido en ellos cuando después de la Pascua les salió al encuentro un ser viviente distinto de toda vida terrena, de más allá de la muerte, en el cual reconocieron al Jesús que había vivido con ellos» (W. Pannenberg, *La revelación como historia*, p. 138).

final escatológico de la historia)¹¹⁵, pero no sólo subsume, desde un ángulo rasamente necesarista, la vitalidad religiosa y creativa del judaísmo y de la apocalíptica en el cristianismo, como si ambos estuvieran abocados, por causas desconocidas (más allá de la «elevación conceptual» que Pannenberg cree percibir en ese hipotético tránsito), a atravesar los pórticos inaugurados por la nueva religión (y, cabría preguntar, ¿en las aguas de qué cristianismo estaban obligados a confluir?; ¿en cuál de las numerosas tendencias teológicas que despuntaron en el cristianismo primitivo?; ¿no se pretende absorber, en claro y desleal anacronismo, las teologías bíblica y apocalíptica en desarrollos surgidos en las últimas décadas en el protestantismo y el catolicismo?), sino que incurre en un equívoco: confundir el análisis filosófico-teológico de un concepto con la proclamación de la «superioridad» de su institucionalización religiosa (la cual comporta otros muchos aspectos que quizás vulneren esa supuesta «elevación conceptual»).

Un concepto podrá o no juzgarse como dotado de mayor profundidad filosófico-teológica, o como el fruto maduro de una evolución teórica, pero es erróneo aislarlo de las demás categorías que vertebran las enseñanzas de una religión. Igualmente desorientado se nos antoja considerar que existe una especie de inexorabilidad, la cual impulsa una determinada comunidad sociológica a «avanzar» desde una opción religiosa a otra, motivada únicamente por la mayor «hondura» intelectual que, en apariencia, conquista. Se trata de un examen demasiado simplista del entrelazamiento de intereses políticos, factores económicos, vicisitudes históricas, postulados ideológicos y, por qué no, creatividad religiosa que configura este tipo de fenómenos.

Nada legítima, en suma, la proyección de reflexiones obtenidas del análisis filosófico-teológico de ciertos conceptos sobre el plano histórico-social. Esas conjeturas quizás le interesen a la especulación filosófico-teológica (cuya pertinencia no negamos, sino que más bien reafirmamos), pero pierden su vigencia cuando se extrapolan a una perspectiva pretendidamente histórica y sociológica.

Por otra parte, es preciso reconocer, a tenor de las evidencias documentales, que el desarrollo de la teología apocalíptica hacia concepciones «más depuradas» de la divinidad y de la revelación no fue tan uniforme

115. La importancia de la categoría de «anticipación», en la que resuenan aspectos centrales de las filosofías de Dilthey y de Heidegger, se percibe en un escrito tan temprano como «Acontecer salvífico e historia» (en *Cuestiones fundamentales de teología sistemática*, vol. I, pp. 230 ss.), y se deja sentir en la práctica totalidad de su obra. Hemos analizado esta temática en *Filosofía, teología y el sentido de la historia*, pp. 119-173.

como señala Pannenberg. Si la aplicación de categorías como «historia» puede generar, por sí sola, la desconfianza de estudiosos histórico-críticos (al interpretarla como un anacronismo), y sólo se justifica por su innegable interés «conceptual» (al permitir llegar al «núcleo» de las ideas en juego, sin dejarse cegar por la profusión de detalles y por las indudables asimetrías históricas y culturales), resulta arriesgado apoyar la reflexión filosófico-teológica en paradigmas que no gozan del suficiente soporte documental en los textos. Los elementos de mayor «abstracción conceptual» coexisten, en la apocalíptica, con signos incontrovertibles del apego a representaciones de lo divino de tintes antropomórficos. El binomio trascendencia/inmanencia constituye, como hemos indicado, una dualidad indisociable, tanto en lo teológico como en lo simbólico.

VI. ESCATOLOGÍA APOCALÍPTICA Y KARMA

Wolfhart Pannenberg ha relacionado la idea apocalíptica de una resolución escatológica de las contradicciones del mundo presente con el concepto de *karma*, cuya centralidad para numerosas religiones del subcontinente indio es bien conocida:

La doctrina del karma que subyace a la idea de transmigración de las almas tiene alguna afinidad con el concepto bíblico de la interacción de acciones y consecuencias [...]. La idea de un vínculo por ley natural entre los actos y las consecuencias va conjuntamente con la exigencia de que este vínculo debe manifestarse en la vida de cada individuo (Ez 18, 20) y también con la experiencia de que, con frecuencia, esto no sucede antes de la muerte del individuo. Esta experiencia se convirtió en una de las raíces de las ideas bíblicas sobre la resurrección de los muertos y el juicio (Dn 12, 2) que permite saldar las cuentas que han quedado abiertas en esta vida¹¹⁶.

Un planteamiento análogo figura en la filosofía de Kant, quien imagina un escenario infinito y ultraterreno en el que se equilibren moralidad (cumplimiento del deber) y felicidad (satisfacción personal), aunque sólo quepa concebirlo como un postulado de la razón práctica, y no como una conclusión inferida desde la razón pura:

La promoción del sumo bien en el mundo es el objeto necesario de una voluntad determinable merced a la ley moral. Pero en esta voluntad, una plena adecuación de las intenciones con la ley moral supone la suprema condición del sumo bien. Tal condición ha de ser tan posible como su objeto,

116. W. Pannenberg, *Systematic Theology*, vol. III, p. 566.

al hallarse contenido en el mismo mandato de promocionar éste. Mas esa plena adecuación de la voluntad con la ley moral equivale a santidad, una perfección de la cual no es capaz ningún ente racional inmerso en algún punto temporal del mundo sensible. Ahora bien, en tanto que es exigida, como prácticamente necesaria, entonces tan sólo cabe encontrarla en un progreso que va al infinito hacia esa plena adecuación, siendo así que con arreglo a los principios de la razón pura práctica se hace necesario admitir tal progresión práctica como el objeto real de nuestra voluntad¹¹⁷.

Para Mircea Eliade, la ley del karma confiere sentido al sufrimiento, y «fuera de la excepción constituida por las escuelas materialistas Lokayata y Charvaka —para las cuales no existe ni ‘alma’ ni ‘Dios’, y que consideran que rehuir el dolor y buscar el placer es el único fin sensato que pueda proponerse el hombre—, toda la India concede a los sufrimientos, sea cual fuere su naturaleza (cósmicos, psicológicos o históricos), un sentido y una función bien determinados. El karma garantiza que todo cuanto se produce en el mundo ocurre en conformidad con la ley inmutable de la causa y del efecto»¹¹⁸.

El problema de una concepción como la del karma reside en la «indefinición» del individuo, sujeto a una ley cósmica inexorable que convierte su libertad en una realidad ilusoria, pues adeuda culpas de las que ni siquiera es consciente, porque han sido contraídas en existencias anteriores. No es de extrañar, por tanto, que importantes *sramanas* del subcontinente indio hayan consagrado grandes energías a enseñar cómo se logra, mediante el nirvana, la liberación del ciclo de reencarnaciones destinadas a satisfacer la ley kármica, esto es, la ineluctable rueda de causas y de efectos o *samsara*.

Desde la fría y desconsolada perspectiva del karma, difícilmente se esperará que la libertad humana forje, ella misma, una historia. Muy al contrario, se verá obligada, por un arcano imperativo, a experimentar, tarde o temprano, el triunfo de una justicia sobre la que no posee ningún control, ninguna responsabilidad. La libertad (sea real o un mero postulado de la razón práctica, como en Kant, ante los problemas que conlleva de cara a una visión científica del mundo, en la que todo parece responder a una concatenación de causas y de efectos) implica «libertad para la injusticia», para el mal, para el error, y es precisamente en ello donde resplandece el poder humano para edificar una historia. El hecho de que la justicia sólo aflore como obra de los hombres, no como resultado de fuerzas cósmicas impersonales, es nuestra condena, pero

117. I. Kant, *Crítica de la razón práctica*, p. 237.

118. M. Eliade, *El mito del eterno retorno*, p. 94.

planta también la semilla de nuestra bendición: la libertad. Si la justicia no fluye automáticamente, en virtud de una regla kármica sobre la que nada nos es dado decir, en la historia y en la búsqueda de un mundo más humano cristalizarán entonces nuestras tareas más genuinas y apremiantes.

No le falta razón a Pannenberg cuando palpa el hálito de la idea de karma en la escatología apocalíptica, pero no hemos de olvidar que las disimilitudes entre ambas perspectivas son demasiado profundas. A diferencia de la idea de una justicia natural (como la que se desprende de la literatura sapiencial de Israel; el «temor de Dios» aludiría a esa armonía primigenia establecida por el creador del universo)¹¹⁹, la cual es paragonable, en cierto modo, a la noción de karma (aunque no contemple la creencia en la reencarnación), la apocalíptica apela no tanto a equilibrios naturales como a una intervención futura y definitiva de Dios, que erradicará la negatividad para siempre¹²⁰. El mal procede de fuentes sobrenaturales, por lo que no es imputable a la humanidad. Constituye el agrio fruto de la rebelión de unos ángeles contra Dios, y vana es, en último término, toda lucha contra esa aciaga fuerza. El ser humano necesita, imperiosamente, de la gracia divina para no perecer como víctima de una maldad que desborda toda potencia terrena.

El acento en la gracia divina no tiene por qué comprometer la libertad humana, aunque aquí se requiera de un equilibrio teológico prácticamente imposible. De hecho, esa delicada simetría parece romperse en la literatura de Qumrán, donde se opta por exonerar completamente a Dios de la responsabilidad en el mal. En ciertos pasajes del ciclo henóquico, como 1 Henoc 98, 4, se afirma la responsabilidad humana en la comisión de las acciones inicuas. Pero este énfasis en la dimensión in-

119. Si bien es cierto que el espíritu cosmopolita no es exclusivo de la apocalíptica, porque se encuentra ya en la literatura sapiencial judía (la cual no insiste tanto en la centralidad de la historia de Israel y de sus grandes figuras, sino en una sabiduría ética universal), escritos significativos de la literatura sapiencial judía seguirán preocupados por cómo reconciliar la importancia de la Ley para Israel con la apertura a otras culturas (inquietud que tiene como trasfondo la irrupción del helenismo en Palestina). Ocurre así, por ejemplo, en Sirácida y en el Libro de la Sabiduría (aunque desde perspectivas distintas, por cuanto este último profesa la creencia en la vida futura). La Ley, la vinculación con la identidad histórica de Israel, desempeña un papel mucho más importante que en la apocalíptica, movimiento que, al proyectar escatológicamente la historia, relativiza, de algún modo (y no por entero, pues en muchos casos se cree que Israel gozará de una posición privilegiada en el nuevo mundo), el pasado histórico.

120. Sobre la problemática del origen sobrehumano del mal en el ciclo henóquico y el papel de la acción divina en la victoria sobre esta realidad, véase G. Boccaccini, «Inner-Jewish debate...», pp. 12-13.

dividual coexiste, problemáticamente, con la tesis de que la humanidad es la principal damnificada por el mal, cuyo tenebroso origen remite a poderes demoníacos, los cuales superan, inconmensurablemente, las capacidades del hombre (de ahí la súplica dirigida a la «gracia» divina; el alma humana se comprende, en la práctica, como un oculto campo de batalla, en el que se libra el conflicto inveterado entre el bien y el mal). Sin embargo, en algunos de los fragmentos que nos han llegado de Qumrán se incurre en un flagrante determinismo, el cual niega que las acciones humanas jueguen papel alguno en ese gigantesco combate entre la justicia y la perversión¹²¹.

En la apocalíptica, la gravedad del mal, la «corrupción» del mundo presente y la contingencia de la historia impiden albergar esperanza en una «justicia natural», que purifique un universo oscurecido por la densa negatividad. Si se admite la analogía, en la mente apocalíptica no cabe confiar en un karma, en una justicia natural que le restituya a cada uno lo que le corresponde (la dicha para el justo y el castigo para el impío). Sólo lo sobrenatural, sólo el inefable poder de Dios, cuya majestad les ha sido revelada a una serie de visionarios (los autores de los escritos apocalípticos), quienes se arrojan la legitimidad de transmitir una misiva procedente de las empíreas alturas, ofrece una solución al problema del mal en el mundo y al interrogante sobre el sentido de la vida. La naturaleza, por sí sola, no rescatará jamás a la humanidad del letal abismo de la iniquidad.

La apocalíptica atisbó, perspicuamente, la libertad del tiempo actual frente a la onerosa carga del pretérito, como se pone de relieve en la importancia atribuida a la dimensión de futuridad en la historia. Al quebrantar esa rígida y desafecta conexión de causas y efectos que, en las secciones más primitivas de la Biblia hebrea, obligaba a las generaciones venideras a pagar por las culpas de sus antepasados (indolente fatalidad contra la que ya se había rebelado el profeta Ezequiel), la apocalíptica postuló un reino de justicia al final de la historia, cuando ésta fuera clausurada por obra de la excelsa majestad de Dios. Intuyó, así, que hemos de aceptar el mañana sin ligarlo, inextricablemente, al ayer. La historia no se limita a desplegar lo ya incoado, sino que con cada aurora se abre un escenario flamante, cuya hondura sólo puede interpretarse desde el futuro¹²².

121. Véase, sobre este punto, P. Alexander, «Predestination and free will in the theology of the Dead Sea Scrolls», pp. 27-49.

122. Este esquema resulta, con todo, limitado, y no recoge, en su justa medida, la notable riqueza del planteamiento bíblico sobre la relación entre la acción divina y la historia. Sin embargo, sí ofrece una esquematización conceptualmente profunda, aproximada

Sin embargo, el intenso y comprensible anhelo de justicia nubló la percepción de un futuro auténtico, de un *novum* puro, de una libertad verdadera frente a las cadenas del necesitarismo, frente a la irrevocable concatenación de causas y de efectos en el decurso histórico; exigencia de libertad que, como advirtiera André Neher, parece llevar parejo, inevitablemente, el silencio de Dios en la historia¹²³. La apocalíptica suspiró, tan afanosamente, por un juicio final, cuya integridad brindara la merecida recompensa a quienes habían padecido en vida, que no se atrevió a pensar, con todas sus consecuencias, la historia como escenario de la libertad, la historia como ambigua expresión del don y del infortunio, la historia como producto de las acciones de los hombres y de sus ramificaciones imprevisibles: el futuro, en definitiva, como lo incognoscible, como el horizonte no entregado de antemano, en el que brilla una primicia siempre inédita, sobre cuyos derroteros la voluntad humana, por enflaquecida y corrompible, puede decir mucho, pues en su seno despunta la novedad.

La belleza de una historia abierta, la convicción tan evocadora de que el mundo y la realidad humana no tengan por qué someterse a un plan inexorable que preescriba sus respectivos rumbos, sino que se alcance un espacio para la libertad, la esperanza y la creatividad, no sólo no se contempla con la suficiente nitidez en el grueso de la teología apocalíptica, sino que parece también ausente de la filosofía de Pannenberg. Para el pensador alemán, en el futuro se resolverán las contradicciones que anegan el presente, y la brisa de la verdad definitiva y redentora inundará nuestra comprensión del pasado. Las ansias e ilusiones humanas, el significado más profundo de nuestra inexpugnable inclinación hacia la fantasía, los avatares de la historia, nuestros afanes futuros...; todo ha de subordinarse a una economía salvífica que oriente, con sabiduría, el cosmos hacia su plenitud. Desde esta perspectiva, resulta enormemente tentador concebir la historia como un mero desenvolvimiento, en sentido hegeliano, de un «núcleo de inteligibilidad», cuyo germen fue ya sembrado en el más recóndito de los principios.

y útil, al menos como orientación (máxime en un tema en el que las enseñanzas bíblicas no son en absoluto uniformes, y experimentaron una evolución insoslayable), sin que su carácter aparentemente deudor de una perspectiva hegeliana tenga por qué comprometer su validez. Para un estudio más detallado sobre esta problemática, es conveniente acudir a los estudios de André Neher sobre la temporalidad en la Biblia (ya en sus obras más tempranas, como *Transcendance et immanence*).

123. A. Neher, *L'exile de la parole*. Sobre la relación entre Neher y la filosofía judía del siglo XX (en especial, la de autores como É. Lévinas y F. Rosenzweig), véase S. Hand, «Taking liberties: Re-situating *Difficile liberté*», pp. 1-22.

Es cierto que el propio Pannenberg ha insistido en su compromiso con la libertad en la historia, frente a la seducción que ejerce, sobre no pocas filosofías, un determinismo de corte racionalista¹²⁴. Pero su apelación constante a la categoría de prolepsis, esto es, a la tesis de que, en el acontecimiento-Cristo, se ha anticipado el final escatológico que a todos nos aguarda, trasluce una nostalgia por la definición, un apego, cuasi melancólico, hacia un cierre venidero del horizonte que entretejen los eventos históricos, capaz así de rescatar el tiempo presente de un ambiguo destino. No se confía en la fuerza de la novedad, en el poder de la imaginación para desbordar los límites de lo posible y las fronteras instituidas por el pasado y el presente; en el primor y en la autonomía que otorga, en suma, una *docta ignorantia futuri*¹²⁵. El paradigma de Pannenberg y de la apocalíptica sucumbe al temor ante lo sorpresivo, ante lo imprevisto, ante aquello que sutilmente escape al control del entendimiento, para quizás traicionar (o, por qué no, magnificar) nuestras múltiples expectativas. No profesa una fe sincera en la historia como marco en el que, más allá de las lóbregas e ingobernables potencias que lo agitan, quepa desplegar todo el vigor de la creatividad humana.

124. Así sucede, por ejemplo, en *Antropología en perspectiva teológica*, p. 631.

125. Tomamos esta expresión, con resonancias claras en el pensamiento de Nicolás de Cusa, de K. Rahner (véase su obra *Zur Theologie der Zukunft*).

Apéndice I

APOCALÍPTICA, RESURRECCIÓN E HISTORIA

1. *Helenismo, apocalíptica y el destino del individuo*

La tendencia (aun precaria) de algunas corrientes teológicas del judaísmo del Segundo Templo a asumir una perspectiva de tintes universalistas resulta enormemente significativa para la historia de las ideas religiosas. Un concepto más trascendente de Dios y de la historia, paulatinamente desligado de representaciones circunscritas a la experiencia histórica del pueblo de Israel, permitía alumbrar una idea cuya esencia latía ya en los grandes textos proféticos: la acción divina no se topa con el límite inabordable de la muerte, sino que el óbito no puede erigirse en barrera infranqueable para la voluntad salvífica de Dios. Es preciso percatarse, por tanto, de que la creencia en la resurrección de los muertos forma parte de un desarrollo teológico más amplio: la visión apocalíptica de la historia, del mundo y del ser humano.

La noción judía de resurrección de los muertos evoca, en este sentido, una fe profunda en la trascendencia de Dios sobre el espacio y el tiempo, la cual impregna secciones relevantes de la teología apocalíptica (también, claro está, su escatología)¹. Con independencia de las representaciones particulares que pueda adoptar en uno u otro escrito, el significa-

1. En una obra tan tardía como 3 Henoc (el denominado «Henoc hebreo»), que suele datarse en el siglo VI d. C., la conciencia de la trascendencia divina constituye un motivo fundamental de reflexión: rabí Ismael asciende a los cielos para contemplar la *mercabá*, el carro o trono de Dios, símbolo de su absoluta trascendencia, y, en el séptimo palacio del séptimo cielo, descubre a Metatrón, quien se identifica con Henoc, convertido ahora en el ángel más poderoso de la corte celestial. A juicio de Gershom Scholem, 3 Henoc incluye una «verdadera gnosis rabínica», cuyo epicentro conceptual es la trascendencia de Dios (*Jewish Gnosticism, Mercaha Mysticism and Talmudic Tradition*, p. 10). Sobre la mística de la *mercabá*, remitimos a P. Schäfer, *The Origins of Jewish Mysticism*, pp. 243-330.

do más hondo de la resurrección de los muertos remite a la omnipotencia de Dios, así como a una visión del acontecer humano de cariz cada vez más universalista². La historia desborda las lindes impuestas por tal o cual pueblo para abrirse a la totalidad del género humano. Todas las naciones quedan integradas en una dinámica que se encamina hacia una inexorable consumación escatológica (en la que también se restaurará Israel). El poder de Dios no sucumbe ante ninguna «barrera», ni se agota en el presente, sino que permea todo tiempo, también el futuro, el cual ya no es oscuro, sino sumamente luminoso, porque en el porvenir se consumará la creación y se instaurará el reino eterno.

Dios es soberano de todos los pueblos y de toda existencia presente. No es de extrañar que sea en aquellos libros apocalípticos que explicitan una imagen de la historia como realidad de cadencia universalista (la cual se plasma, normalmente, en la fragmentación del tiempo en etapas; fenómeno que, como hemos visto, transparenta la firme convicción de que Dios es señor de toda la historia) donde también se profese, con mayor claridad, la fe en la resurrección de los muertos. Así sucede, por ejemplo, en Dn 12, 1-3, la Epístola de Henoc (1 Henoc 92, 3-5, previo al apocalipsis de las diez semanas, que recoge una periodización de la historia) y 4 Esdras 7.

Si las alusiones más tempranas a la idea de resurrección en la literatura intertestamentaria se hallan estrechamente vinculadas a la temática de la exaltación del justo sufriente (quien cumple, con fidelidad, la ley de Dios), George Nickelsburg distingue, en su pormenorizado estudio sobre la evolución de la escatología del período del Segundo Templo, un conjunto de textos en los que esta esperanza no emerge como consecuencia de un escenario de persecución religiosa o de flagrante injusticia. Así, por ejemplo, los Salmos de Salomón³ asocian la resurrección al juicio divino, pero no interpretan ambas realidades escatológicas como producto de la injusticia terrena, sino como fruto del temor de Dios.

La *resurrección negativa* o *subsidiaria* (la creencia en la resurrección como postulado para responder el interrogante del justo que sufre sin merecerlo —la aporía fundamental de la teodicea bíblica—) cede progresivamente el testigo a la *resurrección positiva*, esto es, a la afirmación de esta creencia en sí misma, no como una esperanza vicaria, destinada a solucionar el amargo enigma del aparente triunfo de la injusticia⁴. Asistimos

2. Véase É. Puech, *La croyance des esséniens en la vie future*, p. 85.

3. Véase G. W. E. Nickelsburg, *Resurrection, Immortality, and Eternal Life*, cap. 5.

4. El problema del origen de la creencia en la resurrección de los muertos en el judaísmo constituye, aún hoy, una *quaestio disputata*. En otro trabajo, nos hemos detenido en el examen de las hipótesis más relevantes que se han propuesto en la literatura científica contemporánea (C. Blanco, «Hipótesis principales sobre el origen de la idea de resurrección de los muertos en el judaísmo», pp. 429-472), las cuales se resumen, a nuestro

a una «ampliación de sentido»⁵ en la escatología apocalíptica. En una obra tan tardía como 4 Esdras, posterior a la destrucción del templo de Jerusalén del año 70, la resurrección se muestra como una teofanía divina, como una esplendorosa manifestación de Dios, y no sólo como una herramienta para el obrar divino de la justicia. Análogamente, los Oráculos Sibílicos exponen la fe en la resurrección en un contexto que enfatiza la majestad y el poder divinos⁶. La resurrección se percibirá como una prueba más de la soberanía de Dios sobre todo lo creado. No constituirá ya la condición de posibilidad de que el justo descubra su merecido premio, sino una rúbrica más (quizás la más notoria) de la absoluta trascendencia de Dios sobre toda negatividad, sobre toda carencia, sobre todo límite.

En opinión del teólogo holandés Edward Schillebeeckx, no existe un concepto verdaderamente «positivo» de la resurrección de los muertos en la literatura intertestamentaria, porque, en dichos textos, esta idea se supedita siempre a la de juicio. La resurrección representa una condición necesaria para que acaezca el juicio:

La resurrección está, pues, totalmente al servicio del juicio y no es en sí un acontecimiento salvífico; además, no se habla de una resurrección general, sino simplemente de una resurrección *ad hoc*; el juicio es la restauración de Israel, de la que participarán los resucitados a la vida [...]. Originariamente, la resurrección está relacionada con la recompensa divina otorgada a los fieles a la Ley que han muerto injustamente durante la persecución de Antíoco; después, con los padecimientos injustos en general; finalmente, con toda forma de vida piadosa y justa. En este último caso, se abre una perspectiva hacia la resurrección universal, la cual no es tanto un hecho salvífico cuanto una condición indispensable para poder ser objeto del juicio⁷.

Sin embargo, la gradual inclusión de la idea de resurrección en el contexto de una especulación sobre la consumación escatológica⁸ de la

juicio, en tres: hipótesis negativa (discontinuidad entre la creencia en la resurrección y la fe tradicional de Israel, ya sea como resultado de la asimilación de un préstamo cultural exógeno o como fruto de la creatividad religiosa de determinados grupos del judaísmo del Segundo Templo), hipótesis positiva (continuidad entre la creencia en la resurrección y la fe tradicional de Israel: la idea de resurrección latería ya, *in nuce*, en la religiosidad israelita previa al Segundo Templo) e hipótesis amplexiva (una síntesis de las dos posturas anteriores: el núcleo de la fe resurreccionista no traicionaría los postulados tradicionales de la religiosidad de Israel, pero algunos de sus elementos significativos, sobre todo en lo relativo al simbolismo con el cual se expresa esta creencia, habrían sido importados de culturas circundantes, como la helena y la irania).

5. De ello se hace eco G. W. E. Nickelsburg, *Resurrection, Immortality and Eternal Life*, p. 177.

6. Véase *ibid.*, p. 183.

7. E. Schillebeeckx, *Jesús. La historia de un viviente*, pp. 485-487.

8. Un ejemplo lo encontramos en Libro de las Antigüedades Bíblicas 3, 9-10, donde la resurrección se halla insertada dentro de un marco escatológico, en el que se espera

historia indica, en cierto modo, que sí se alumbró una reflexión en clave salvífica (de renovación/transformación radical del mundo, para edificar un reino de bienaventuranza definitiva), sólo que ésta quedó desplazada al futuro. En cualquier caso, no le falta razón a Schillebeeckx al sostener que, en la literatura intertestamentaria, la resurrección no constituye un fin en sí misma, sino un instrumento para que advenga un flamante y beatífico cosmos. La resurrección sirve a la consecución de esa nueva realidad: el reino de Dios. Lo importante no es la resurrección, tal que así se anule el efecto tan temido de la muerte, sino el horizonte ulterior a ese renacer del individuo al final de los tiempos: la vida en comunión con Dios, Señor del universo.

El aprecio griego por el conocimiento habría causado un hondo impacto en los *hasidim*, en los «piadosos» de Israel que se afanaban en permanecer fieles a las tradiciones de su pueblo. Apegados al estricto teocentrismo heredado de los profetas, habrían interpretado la gnosis griega en clave teológica, desde la perspectiva de la revelación de los misterios divinos⁹. Como escribe Hengel, «la comprehensiva búsqueda apocalíptica de conocimiento —Von Rad habla de ‘una gnosis universal de apariencia cuasi híbrida’— sólo se entiende cuando consideramos su trasfondo histórico. Esta conjunción de saber sobreabundante, de sistematización racional y de una visión teocéntrica de la historia en una perspectiva escatológica era algo bastante nuevo en la historia del pueblo judío»¹⁰. El año 175 a.C. se había fundado una escuela griega en Jerusalén, y la dialéctica entre la visión judía del mundo (eminentemente teocéntrica) y la griega (tendente al cosmocentrismo) pudo propiciar lo que Hengel llama una «ilustración crítica»¹¹, capaz de atraer a las clases altas hacia la seductora órbita del helenismo, al tiempo que suscitaba una profunda meditación sobre aspectos fundamentales de la religiosidad judía.

una consumación definitiva de la historia. La resurrección parece ser de naturaleza universal, al afectar a todos los justos e impíos, y se traduce en una renovación radical de la creación. Esta obra, también conocida como «Pseudo-Filón», contiene, en sesenta y cinco capítulos, la historia bíblica desde el primer hombre hasta la muerte del rey Saúl. El texto nos ha llegado en latín y es de autoría desconocida, pero puede suponerse un original hebreo de fecha no datada, aunque aparentemente anterior al año 70 d.C. (véase A. Jacobson, *A Commentary on Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum*, vol. I, p. 195). Probablemente escrito en Palestina, la familiaridad del autor con el mundo pagano y con la cultura popular helenista hace pensar que vivía cerca de una ciudad griega, quizás en Galilea, dada la frecuente alusión a prácticas de naturaleza supersticiosa que, según los testimonios que poseemos, eran abundantes en esta región (cf. *ibid.*, pp. 210-211).

9. Este aspecto constituye una nota esencial de la apocalíptica judía, como ha indicado S. Beyerle, *Die Gottesvorstellungen in der antik-jüdischen Apokalypitik*, p. 15.

10. M. Hengel, *Judaism and Hellenism*, p. 208.

11. *Ibid.*

No resulta exagerado sostener, en sintonía con Hengel, que las elucubraciones apocalípticas ofrecían una respuesta específicamente judía a la incógnita del destino del individuo (aun imbuida de representaciones importadas de culturas foráneas), en una época, la de la expansión del helenismo, en la que el interrogante sobre la salvación y la posibilidad de una existencia *post mortem* se había convertido en un problema acuciante. El judaísmo esbozaba, de algún modo, su propia alternativa a la imaginaria helena¹². Los cánones tradicionales, que diluían la pregunta por el sentido de la vida individual en los angostos muros de la colectividad, del pueblo como un todo, eran insuficientes ante la nueva atmósfera cultural. La dimensión subjetiva no podía ya soslayarse. No cabía circunscribir la liberación de Dios al rescate «sociopolítico» de su pueblo elegido pero oprimido, sino que tenía que extenderse, imperiosamente, al mayor foco de temor tiránico: la muerte.

2. *Clasificación de las doctrinas escatológicas de la literatura intertestamentaria judía*

Las creencias escatológicas, esto es, las doctrinas referidas al destino final del ser humano, de la historia y del mundo, resultan, al menos en los principales textos de la literatura intertestamentaria judía, equívocas para el lector contemporáneo, acostumbrado a «categorizar» las ideas de manera analítica, mediante la búsqueda de sus «componentes últimos» y de sus mutuas y más significativas diferencias.

Los autores de los grandes textos intertestamentarios no se propusieron enunciar una «taxonomía» sistemática de nociones escatológicas. Deseaban dar testimonio de una esperanza firme: la vida no concluye con la aparentemente irreparable realidad de la muerte. La persona no perece sin remedio, como si sucumbiera a una especie de vacío o nada sideral: el poder de Dios es capaz de franquear la agónica barrera de la muerte. Las tematizaciones tan heterogéneas apelan siempre a una convicción básica: Dios no abandonará a los justos cuando advenga el óbito. Sin embargo, esta «fe fundamental» en la pervivencia de la persona no la articulan conceptos claramente delimitados, por lo que no es de extrañar que en algunas de las obras más relevantes para la comprensión de la escatología del judaísmo del Segundo Templo, se encuentren sonoras incoherencias y, sobre todo, ambigüedades clamorosas (como la confusión entre inmortalidad del alma y resurrección).

12. Sobre la caracterización de la apocalíptica como movimiento de resistencia política y cultural, véase R. A. Horsley, *Revolt of the Scribes*.

La profusión de ideas que exhiben los textos no impide, en cualquier caso, efectuar una clasificación «conceptual» (para así evitar el riesgo de perder de vista el «núcleo teológico» común, como si nos desbordara una variedad de representaciones particulares que remite, después de todo, a un elenco muy restringido de ideas escatológicas verdaderamente discernibles) de las principales doctrinas escatológicas identificables en las grandes obras de la literatura intertestamentaria. A nuestro juicio, son las siguientes¹³:

1) Restauración colectiva: lo escatológico se concentra en el regreso a la vida del pueblo de Israel (entendida, normalmente, como rehabilitación política), sin que exista una referencia directa al destino del individuo.

2) Resurrección individual (espiritual o de la carne): lo escatológico comprende el retorno a la vida del individuo, cuyo destino no se subsume en el porvenir del pueblo. La muerte no es negada, sino que se postula su vencimiento futuro, al final de los tiempos. La resurrección individual puede afectar el espíritu en exclusiva (sólo revive el espíritu) o también el cuerpo (resurrección de la carne, según la cual revive la totalidad de la persona).

3) Pervivencia (espiritual): se profesa fe en la continuación de la vida después de la muerte, pero esta esperanza se refiere, únicamente, al espíritu o alma (que tomamos como conceptos equivalentes), y, por lo general, se expresa de un modo sumamente vago (en muchos casos no se aclara si dicha persistencia se debe a una victoria sobre la muerte —lo que evocaría la idea de resurrección— o a la virtualidad intrínseca del espíritu —inmortalidad del alma—). La muerte, por así decirlo, se relativiza, al circunscribirse exclusivamente al elemento corporal: el espíritu no perezce, sino que pervive.

13. Para una clasificación alternativa en dieciséis categorías, consúltese a J. H. Charlesworth (ed.), *Resurrection: the Origin and Future of a Biblical Doctrine*, pp. 1-19. A nuestro juicio, sin embargo, la clasificación de Charlesworth es sumamente detallista, pues diferencia, por ejemplo, entre tipos de resurrección en virtud del *Sitz im Leben* en que aparecen o de quiénes la experimentan: se detiene en la representación específica (o «forma literaria», en la línea del análisis de la *Formgeschichte*), sin llegar «al núcleo conceptual». A efectos teológicos y filosóficos resulta más convincente agrupar, en una misma categoría, todas aquellas situaciones que remiten a un fondo conceptual común. Por otra parte, un criterio temático parece más persuasivo que uno puramente filológico. La distinción entre libros escritos en lengua semítica y obras redactadas en griego no hace justicia a la variedad de perspectivas presentes en cada uno de estos grupos. La clasificación filológica sugiere, casi de inmediato, que se produjo una especie de división teológica férrea entre los escritos en lengua semítica (que se habrían inclinado por una comprensión de la vida futura en términos de resurrección) y los textos en lengua griega (influidos por la concepción helena de la inmortalidad del alma). Sin embargo, la realidad es mucho más compleja. El impacto del helenismo se dejó sentir en ambos tipos de escritos, y, en ocasiones, textos en lengua griega se muestran más cercanos a planteamientos que, a priori, cabría atribuir a los de raigambre semítica (como es el caso de 2 Mac).

4) Escatología realizada: lo escatológico se anticipa en el *hic et nunc* de la vida presente. La dimensión futura queda eclipsada por la experiencia presente de la plenitud del *ésjaton*.

3. Resurrección, etnocentrismo y universalismo

La creencia judía en la resurrección despuntó en torno al siglo III a.C., y si bien incorporaba elementos procedentes de la imaginería religiosa de las culturas circundantes, dimanaba, en lo esencial, del teocentrismo tradicional del pueblo de Israel. Factores de índole histórica y sociológica (en particular, las trágicas experiencias de persecución vividas durante la revuelta macabea contra Antíoco IV, que incitaban a una resistencia no sólo política, sino también «cultural») habrían agudizado la problemática de la teodicea, cuyo germen latía ya en la literatura profética (como en los cantos del Siervo del Deutero-Isaías: Is 42, 1-4; 49, 1-6; 50, 4-9; 52, 13-53, 12) y en los libros sapienciales.

La creencia apocalíptica en la resurrección de los muertos se enmarca dentro de unos parámetros teológicos de comprensión que postulan, al final de los tiempos, cuando todo haya sido llevado a término, una manifestación gloriosa del poder infinito de Dios: un venturoso «crepúsculo» del mundo presente, bajo cuya luz el Altísimo brindará justicia a quienes hayan vivido huérfanos de ella. La resurrección constituirá el preludio de una realidad dotada de aún mayor trascendencia: el reino de Dios, el nuevo cosmos bajo cuyo amparo las contradicciones de la existencia terrena se resolverán en un escenario diferente, en el que Dios ejercerá, de modo indiscutible, su santa soberanía.

La esperanza en una resurrección de los muertos al final de la historia no se entiende, al menos en sus expresiones más tempranas, sin el deseo ferviente de que triunfe, aun escatológicamente, la justicia. Este planteamiento recuerda bastante al «anhelo de justicia cumplida», sobre el que tan hondamente reflexionara Max Horkheimer («el inextinguible impulso, sostenido contra la realidad, de que ésta debe cambiar, que se rompa la maldición y se abra paso la justicia»)¹⁴.

Veamos, de acuerdo con la clasificación de las ideas escatológicas de los textos bíblicos e intertestamentarios¹⁵ que hemos propuesto, cómo

14. M. Horkheimer, *Anhelo de justicia. Teoría crítica y religión*, p. 226.

15. Aunque ya hemos hecho referencia a algunas de las obras que citaremos a continuación (y, en cualquier caso, aludiremos a ellas, convenientemente, en las próximas páginas), parece útil reunir, a modo de orientación bibliográfica, la lista de algunos de los trabajos más relevantes para adquirir una panorámica general y rigurosa sobre la idea de la resurrección de los muertos en la literatura intertestamentaria. Se trata, *grosso modo*, de los siguientes: R. Martin-Achard, *De la mort à la résurrection, d'après l'Ancien Testament*;

esos conceptos distintos (restauración colectiva, resurrección individual, inmortalidad del alma...) convergen, en realidad, en una hermenéutica teológica común: el énfasis en la trascendencia y en el señorío divino sobre el universo y la humanidad¹⁶.

a) Restauración colectiva

Un texto bíblico clave para la comprensión de la escatología de la restauración nacional figura en el Apocalipsis de Isaías. Se trata de Is 26, 19: «Revivirán tus muertos, sus cadáveres resurgirán, despertarán y darán gritos de júbilo los moradores del polvo; porque rocío luminoso es tu rocío, y la tierra echará de su seno las sombras». En este pasaje, prima una perspectiva teológica de fondo: la esperanza firme en la actuación liberadora de Dios de cara a una restauración de Israel. El texto desempeña, por el contenido y por el lenguaje, una función consoladora en tiempos de turbación. Se busca una justicia que sólo puede proceder, por sus exigencias de radicalidad, de Dios.

La esperanza en una actuación liberadora de Dios se concentra en Israel como nación. Sin embargo, estas expectativas se someterán más tarde a un proceso doble: de progresiva universalización (la acción emancipadora de Dios se referirá no sólo al pueblo elegido, sino a la historia de la humanidad) y de gradual individualización (al enfatizarse

G. W. E. Nickelsburg, *Resurrection, Immortality, and Eternal Life*; H. C. C. Cavallin, *Life after Death*, vol. I; K. Spronk, *Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East*; É. Puech, *La croyance des esséniens en la vie future*; S. Raphael, *Jewish Views of the Afterlife*; J. D. Levenson, *Resurrection and the Restoration of Israel*; R. Martin-Achard, «Résurrection (A.T., Judaïsme)»; H. C. C. Cavallin, «Leben nach dem Tode im Spätjudentum und im frühen Christentum. I: Spätjudentum»; G. Stemberger, «Auferstehung. I/2: Judentum».

16. Nos basaremos en textos intertestamentarios que suelen englobarse dentro del grupo de escritos apocalípticos. Las referencias a otras obras, de indudable relevancia para la comprensión del desarrollo de las ideas escatológicas en el judaísmo del Segundo Templo (como 2 Mac, el Libro de los Jubileos, los escritos de Filón de Alejandría, el Libro de la Sabiduría...), pero que, por lo general, no se considera que pertenezcan al género apocalíptico, serán sólo ocasionales. Para un estudio de la creencia en la resurrección de los muertos en tiempos de Jesús, remitimos a los siguientes trabajos: B. Rigaux, *Dieu l'a ressuscité. Exégèse et théologie biblique*; J. Leiboldt, «Zu den Auferstehungs-Geschichten», pp. 737-742; E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, pp. 151 ss.; É. Puech, «Mesianismo, escatología y resurrección en los manuscritos del mar Muerto», en J. Trebelle (ed.), *Paganos, judíos y cristianos en los textos de Qumrán*, pp. 245-286; F. Bovon, *Das Evangelium nach Lukas*, vol. II, pp. 499-523. Para un análisis detallado de los pasajes referidos a la resurrección de los muertos en el Nuevo Testamento, cf. G. Rochais, *Les récits de résurrection des morts dans le Nouveau Testament*; J. Clark-Soles, *Death and the Afterlife in the New Testament*; E. Fascher, «Anastasis, Resurrectio, Auferstehung», pp. 166-229; R. Schnackenburg, «Zur Ausageweise 'Jesus ist (von den Toten) auferstanden'», pp. 10-11; H. Braun, «Zur Terminologie der Acta von der Auferstehung», pp. 533-536; J. Kremer, «Auferstehung der Toten im Neuen Testament», pp. 1195-1198; H. Koester, «The Structure and Criterion of Early Christian Beliefs», en J. M. Robinson y H. Koester, *Trajectories through Early Christianity*, pp. 224 ss.

el destino de la persona, no sólo el de la colectividad). El influjo de la cultura griega se percibe en ambas dinámicas: en el helenismo bullía un espíritu cosmopolita, el cual relativizaba la pertenencia étnica a una u otra nación, y, en su época de apogeo, había adquirido gran importancia la cuestión de la salvación del individuo, como se pone de relieve en el auge de los cultos místéricos.

Es preciso notar que el acento en la individualidad se encuentra tanto en los escritos de raigambre palestinese como en los que provienen del judaísmo de habla griega de la diáspora, por lo que no responde, en exclusiva, a una u otra procedencia geográfica. En Henoc, de hecho, aparece la idea de almas separadas¹⁷, a priori más en consonancia con la mentalidad griega, pese a que el texto sea de origen palestinese (no conviene olvidar, en cualquier caso, que se han hallado vestigios de este concepto en pueblos próximo-orientales mucho antes de la irrupción del helenismo)¹⁸. El influjo del helenismo habría potenciado la búsqueda

17. Así ocurre en 1 Henoc 22, 3.

18. En 2008, una expedición liderada por David Schloen, de la Universidad de Chicago, y Amir Fink identificó, en las ruinas de una ciudad amurallada en Zincirli, próxima a la frontera entre Turquía y Siria, una estela del siglo VIII a.C. en la que leemos: «Yo, Kuttamuwa, sirviente de [el rey] Panamuwa, supervisé en persona la construcción de esta estela mientras vivía. La ubiqué en una cámara eterna [¿?] y ordené un festín en esta cámara: un toro para [el dios] Hadad, un carnero para [el dios] Asmas y un carnero para mi alma que se encuentra en esta estela» (D. Pardee, «A new aramaic inscription from Zincirli», pp. 51-71; de esta noticia se hicieron amplio eco diversos medios de comunicación, como el *New York Times* o, en España, el diario *El País*). La última frase, «para mi alma que se encuentra en esta estela», es la que ha llamado la atención de los estudiosos, porque se trataría de la primera alusión a la idea de un alma separada del cuerpo. El alma reposa en la estela precisamente porque ha abandonado su sustrato corporal. La palabra empleada para designar el alma es el término arameo *nabsh*. El nombre del funcionario es indoeuropeo, lo que resulta comprensible si tenemos en cuenta que la frontera entre Turquía y Siria representó un punto de interacción de capital importancia entre culturas indoeuropeas y semíticas. La idea de alma separada del cuerpo, ajena al Israel tradicional, está atestigüada en Egipto. Sin embargo, y contra quienes pensasen que Egipto constituyó la excepción que confirma la regla según la cual en el Próximo Oriente antiguo no se creía en un alma separada del cuerpo, destinada a gozar de la inmortalidad (tal que su paulatina asimilación por parte de religiones como la judía se habría debido al influjo del helenismo), los descubrimientos recientes de un equipo de arqueólogos de la Universidad de Chicago han aportado una luz sumamente valiosa. Sobre esta temática, remitimos a A. Archi, «The soul has to leave the land of the living», pp. 169-195, donde se expone el contenido de una tableta fragmentaria redactada en hitita antiguo, la cual narra el viaje del alma al más allá, ya que ésta pertenece a los dioses. El texto describe la desolación de las almas en ese mundo de ultratumba, y expresa también la esperanza en que el horizonte de la vida no se clausure, aciagamente, con la disolución del cuerpo. En este relato, el alma se halla desnuda, y en el más allá se despoja de todo lazo familiar: «en las culturas mesopotámicas, el reino de los muertos era visto como un lugar triste, al igual que en el mundo clásico» (*ibid.*, p. 176). La muerte consistía, ante todo, en un nuevo nacimiento para el alma (*ibid.*, pp. 189-190). En cualquier caso, resulta extremadamente complicado identificar un influjo directo de estas concepciones sobre la religión del pueblo de Israel y, en concreto, sobre la

da de una respuesta genuinamente judía al desafío que representaba la *paideia* griega, en sus facetas política y estrictamente cultural.

Como ha señalado Rainer Albertz, en el trasfondo del Apocalipsis de Isaías late la tentativa de resistencia espiritual¹⁹, ante un escenario de opresión que adoptaba rasgos no sólo sociales (la creciente marginación de las áreas rurales frente a la pujanza de los centros urbanos), sino también religiosos: un judaísmo que se debatía entre la persistencia o la disolución, ante el arrojido de un helenismo en plena expansión.

Is 26, 19 es anterior al siglo II a.C.²⁰. De esta manera, incluso ya antes de la revuelta macabea, ya antes de la dolorosa experiencia que supuso la crisis de Antíoco IV para aquellos sectores más comprometidos con la preservación de la identidad judía, existía un robusto germen de confianza en el poder liberador de Dios de las situaciones de alienación y carencia. Esa voluntad salvífica se circunscribía, eso sí, al ámbito de Israel como nación. El tránsito desde la *restauratio* («restauración de la nación») hasta la *resurrectio* («restauración del individuo») no cabe atribuírselo únicamente al contexto histórico (la persecución de Antíoco IV). Éste quizás actuara como catalizador fundamental, pero la semilla de la creencia en una victoria futura sobre la muerte remite a una esperanza primordial: el Dios de Israel, el Dios rebosante de amor hacia su pueblo, no abandonará a los justos. Lo que la experiencia de persecución bajo Antíoco IV avivó fue la llama del interrogante sobre el destino de cada mártir en particular. Se sentía la urgencia de una respuesta que atendiese a la individualidad de la persona, no sólo a la restauración de la nación. En la salvación de cada ser humano tenía que resplandecer la soberanía divina sobre todos los poderes del mundo. Dios demostraría su condición de rey por encima de los monarcas de este orbe, al regir la historia y otorgar la tersa dicha de su justicia a todos los piadosos.

La importancia de los débiles dentro de esa expectación apocalíptica²¹ y mesiánica²² es nítida. La liberación de Dios llega, fundamentalmente, a los oprimidos y alienados, en quienes la necesidad de una intervención

apocalíptica. El lapso cronológico es evidente. Parece, por tanto, legítimo prestar mayor atención al impacto ejercido por el helenismo y por la idea (presente, por ejemplo, en pitagóricos y platónicos) de «almas separadas» a la hora de escrutar la génesis de determinadas nociones presentes en los textos de la literatura intertestamentaria judía.

19. R. Albertz, *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*, vol. II, pp. 801-802.

20. Tal y como señala P. Sacchi, *Historia del judaísmo en la época del Segundo Templo*, p. 460.

21. Véase Is 25, 4: «Porque has sido refugio para el débil, refugio para el pobre en su angustia, cobijo en el temporal, sombra en el ardor, pues el vendaval de los tiranos es como temporal de invierno».

22. Véase Is 61, 1-2: «El Espíritu del Señor Dios está sobre mí, porque el Señor me ha ungido. Me ha enviado para llevar la buena nueva a los pobres, a vendar los corazones rotos,

salvífica de Dios vibra con mayor intensidad. Los grupos que atraviesan situaciones de gran dificultad son quienes precisan, con mayor denuedo, de una proyección escatológica, la cual postule una solución definitiva a los males que imperan en el presente histórico. Dios transfigurará por completo el orden del mundo, como signo de su poder y de su predilección hacia el débil.

La insistente dialéctica entre el justo y el impío guarda una notable analogía con la oposición, en la literatura profética, entre Israel y sus enemigos²³. Manifiesta un estado de desesperación profunda: al igual que Israel se vio asediado por poderes mayestáticos que amenazaban su persistencia como nación, el débil se siente oprimido por el fuerte, y depreca el auxilio divino. En su fragilidad, invoca a Dios, mientras que a los potentados los ciega su autosatisfacción, y no palpan, vívidamente, esa necesidad de un Dios de salvación que los rescate del sufrimiento actual. La creatividad religiosa que exhibe la apocalíptica, al proyectar al futuro escatológico la intervención liberadora de Dios, tiene como eje vertebrador el afán de responder a la problemática suscitada por la agonía de los más desvalidos.

El Testamento de Moisés, escrito probablemente en época de Antíoco IV²⁴, habla de una exaltación celeste, en el contexto del juicio a las naciones y de la reivindicación de Israel²⁵. No es de extrañar que tanto Is 26 como Testamento de Moisés 10 reserven la restauración nacional

anunciar la redención a los cautivos, y a los prisioneros, la libertad; para anunciar el año de gracia del Señor, el día de venganza de nuestro Dios; a consolar a los que hacen duelo».

23. Sobre los oráculos contra las naciones en la literatura profética, remitimos a D. L. Christensen, *Transformations of the War Oracle in Old Testament Prophecy*.

24. El Testamento o Asunción de Moisés describe la manifestación, o más bien la irrupción abrupta, del reino de Dios sobre toda la creación al final de los tiempos. Reescribe los capítulos 31 a 34 de Deuteronomio, a través de la incorporación de elementos exógenos al texto veterotestamentario y similares a Dn 12. A la hora de datar esta obra, tanto la forma literaria como el contenido hacen plausible retrotraerlo a la época de Antíoco IV. Existe una referencia a Herodes el Grande en el capítulo sexto, pero para Nickelsburg constituye una interpolación tardía (*Resurrection, Immortality, and Eternal Life*, p. 30). En el Testamento aparecen dos ángeles: uno de ellos parece poseer funciones sacerdotales, de mediación e intercesión, mientras que el segundo se asemeja a un líder militar, capaz de destruir a los enemigos.

25. El texto en cuestión dice: «Entonces tú, Israel, serás feliz, montarás sobre cuello y alas de águila, y se hincharán. Te exaltará Dios y te establecerá en el cielo de las estrellas, en el lugar de su morada. Contemplarás desde lo alto y verás a tus enemigos sobre la tierra; al reconocerlos, te alegrarás y, dándole gracias, confesarás a tu Creador» (10, 8-11). La restauración colectiva en Testamento de Moisés, 10 puede interpretarse también como una *ascensión colectiva*. No parece existir una diferencia significativa entre ambas nociones, aunque en la ascensión colectiva se confiere un mayor énfasis a la proyección escatológica de esa elevación de los justos al cielo, la cual guarda estrecha relación con el motivo, ya mencionado, de la inmortalidad astral. La teología de fondo sugiere que la acción de Dios se manifestará al final de los tiempos en una reivindicación definitiva de los justos de Israel. El poder de Dios no será vencido por el triunfo temporal de la injusticia.

al conjunto de los justos²⁶. Esta honda dialéctica que atraviesa el terreno ético experimenta una proyección escatológica. El interés por ofrecer una respuesta a la pregunta por el destino de los justos de Israel nubla, sin embargo, el vislumbre de un horizonte verdaderamente universal, capaz de abarcar a la humanidad entera. El contexto de crisis que vive el pueblo de Israel, la flagrante injusticia de contemplar cómo aquellos que ansían cumplir los preceptos del Señor padecen castigos horribles y sucumben, eventualmente, a la muerte; el trauma, en definitiva, de asistir a la posible desintegración del judaísmo hace gravitar la esperanza escatológica en torno a una administración venidera de esa justicia hoy lejana. El anhelo tan ferviente de que los justos reciban justicia convierte la restauración nacional, así como las incipientes expresiones de la fe en la resurrección de los muertos, en realidades subsidiarias: Israel ha de renacer, y los justos han de resurgir para que se lleve a término la obra de la justicia. Lo que prima no es tanto la voluntad de vida, el deseo de comunión infinita con la fuente del bien y del amor, sino satisfacer a los justos que no gozaron de su merecida recompensa en esta tierra teñida de muerte, nostalgia y dolor.

b) Resurrección individual (espiritual o de la carne)

La tematización de la fe en la vida futura como resurrección final de los muertos constituye una de las contribuciones más originales del judaísmo del Segundo Templo a la historia de las ideas religiosas de la humanidad.

En Dn 12, 1-3 se afirma, con claridad, una resurrección personal (aunque no se defiende, de forma categórica, su universalidad; el texto proclama: «muchos de», no «todos»). Dicha individualidad se subsume en una colectivización ética: la resurrección afecta tanto a justos como a impíos, pero a cada grupo lo aguarda un horizonte distinto. La resurrección sirve, devotamente, a las ansias de justicia. No despunta, por tanto,

26. Algunos autores consideran que la perspectiva de la restauración colectiva de la nación late también en el denominado «Apocalipsis de Elías». Esta obra nos ha llegado plagada de interpolaciones cristianas, lo que dificulta saber a ciencia cierta si las doctrinas que expone son originarias o añadidas. Las dataciones del texto son sumamente volátiles, al cubrir desde el siglo I a.C. hasta el siglo IV d.C. Esencial a este libro es la temática de la venida del anti-Cristo. En la parte final, que consiste en un oráculo sobre el término de los tiempos, se habla del juicio universal de Dios y del triunfo de los justos, que disfrutarán de reinado celestial junto a Dios, probablemente en sintonía con una restauración colectiva. En cualquier caso, la caracterización de la escatología del Apocalipsis de Elías es objeto de numerosas discusiones entre los especialistas. Sobre el Apocalipsis de Elías, véanse J. H. Charlesworth, *The Pseudepigrapha and Modern Research*, pp. 95-97; A. Díez Macho y A. Piñero (eds.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol. VI, pp. 107-148; J. M. Rosenstiehl, *L'Apocalypse d'Élie: Introduction, traduction et notes*; D. Frankfurter, *Elijah in Upper Egypt*.

como rúbrica exclusiva de un destino salvífico, pues incluso los impíos resucitarán. Lo más apremiante es aún el triunfo del justo, en continuidad con la esperanza firme albergada por el Deutero-Isaías: «Mirad: mi siervo triunfará, será ensalzado, enaltecido y encumbrado» (Is 52, 13).

Acontece una universalización del juicio, el cual no se constriñe, como en la literatura profética, a los enemigos de Israel, sino que se extiende a todos los pueblos. La división más profunda en el seno del género humano se refiere no tanto a etnias y naciones como a la dicotomía fundamental entre justos e impíos. Los *maskilim*, o doctos, son en realidad los justos que han permanecido fieles a Dios (palpita una estrecha analogía entre este grupo y el siervo de Yahvé del Deutero-Isaías)²⁷. En cualquier caso, esta figura ha sido ampliada para abarcar a todo justo que sufre persecución²⁸.

En Daniel, sin embargo, no se ha universalizado, por completo, la resurrección. En éste y en otros textos análogos semejante esperanza continúa asociada al problema fundamental de la teodicea: los muertos que fallecen sin gozar de la luz de la justicia. No se explica qué se les deparará a quienes no hayan perecido a causa de la injusticia, pero tampoco hayan abrazado la maldad en vida: qué sucede, en definitiva, cuando se trascienden las barreras de un rígido dualismo escatológico, que opone taxativamente justos (con los mártires como epítome) e impíos (cuyo prototipo sería Antíoco IV).

Con el paso del tiempo, la esperanza en la resurrección de los muertos se desligará del deseo de justicia para integrarse en una teología más sofisticada, ya no definida por los estrechos cánones de la búsqueda de una reivindicación de los justos, sino abierta a la contemplación de la acción salvífica de Dios y de la irrupción del Reino de la bienaventuranza²⁹. En un escrito apocalíptico tan tardío como 4 Esdras (posterior a la des-

27. Puede advertirse, en este punto, que si la literatura sapiencial acentúa, principalmente, la diferencia entre el sabio y el necio (un ejemplo paradigmático de ello lo brinda el Libro de los Proverbios), en la apocalíptica, en línea con el profetismo bíblico clásico, la dialéctica enfrenta sobre todo al justo con el impío. En cualquier caso, la asociación de los *maskilim* con los justos en Daniel sugiere que, en el pensamiento apocalíptico, lo profético y lo sapiencial confluyen, de un modo u otro, en la figura del justo-sabio que cumple la voluntad de Dios, quien será, por tanto, íntegramente recompensado. Sin embargo, y frente a la tesis de Von Rad que remitía el fenómeno de la apocalíptica a fuentes sapienciales, tanto los aspectos formales como los estrictamente teológicos sugieren una mayor cercanía con el profetismo (visible, por ejemplo, en la persistencia de la denuncia profética de las naciones extranjeras en escritos apocalípticos relevantes, como el libro cuarto de los Oráculos Sibilinos).

28. Tal y como muestra É. Puech, *La croyance des esséniens en la vie future*, p. 83.

29. Lo cierto es que la preocupación casi unilateral por el destino del justo persistirá todavía en escritos relativamente tardíos, como 1 Henoc 51, del Libro de las Parábolas, texto que, para Sacchi, constituiría la primera mención netamente universal de la resurrección de los muertos (*Historia del judaísmo en la época del Segundo Templo*, p. 463).

trucción del Templo del año 70 d.C.), la resurrección se concibe como una teofanía divina, como una manifestación del magno poder de Dios, quien lo llevará todo a su término; de modo concomitante a esa consumación del mundo y de la historia, el Señor brindará justicia a quienes hayan permanecido fieles a sus mandamientos.

La inquietud fundamental por la obtención de la justicia no se comprende sin examinar el contexto sociológico en el cual se alumbró la teología apocalíptica. En Daniel, la resurrección constituye un prolegómeno necesario para que acontezca el juicio divino. El escenario de opresión, de sufrimiento y de iniquidad palmaria exhorta a profesar fe en una justicia futura, escatológica. El verdugo no se impondrá sobre la víctima. Las divergencias tan patentes en que incurren los distintos textos apocalípticos no eclipsan el principio que todos ellos comparten: la voluntad de que el justo obtenga su cabal retribución. Daniel concibe la resurrección como antesala de un juicio que se cierne sobre justos e impíos, mientras que 1 Henoc 92, 3-5 la reserva para los primeros, pues los pecadores simplemente sucumben a la aniquilación: «el pecador perecerá en la tiniebla por la eternidad y no existirá desde ese día hasta la eternidad» (1 Henoc 92, 5). En ambos pasajes prevalece, sin embargo, el anhelo de justicia cumplida. En 1 Henoc 91 (texto que probablemente date del siglo I a.C.), la resurrección ha ganado una cierta sustantividad. Ya no se trata de una realidad neutra, que ataña a justos e impíos: es en sí misma un obsequio, el don de la vida, la resurrección para la fruición de la plenitud divina³⁰.

30. Esta perspectiva aflora también en los Testamentos de los Doce Patriarcas, redactados, posiblemente, en esa época. La resurrección se asemeja al gozo que experimentan los patriarcas al alabar a Dios. Así, en Testamento de Simeón 6, 7 leemos: «entonces resucitaré con alegría y alabaré al Altísimo por sus maravillas». Los Testamentos de los Doce Patriarcas remiten al capítulo cuadragésimo noveno del Libro del Génesis. Nickelsburg los incluye en la categoría de «exposición de la sagrada escritura de Israel» (*Jewish Literature between the Bible and the Mishnah*, cap. 7). La presencia de numerosas interpolaciones cristianas, también en los pasajes de naturaleza escatológica, dificulta en extremo establecer una datación precisa de los textos. Sin embargo, algunos investigadores han sugerido que tanto la temática como el lenguaje, y, en particular, las constantes alusiones al «gozo» de los patriarcas, tienen como trasfondo la teología de Is 26, 19 (lo que enraizaría los Testamentos en el dinamismo escatológico del judaísmo del Segundo Templo; véase J. H. Charlesworth [ed.], *Resurrection: the Origin and Future of a Biblical Doctrine*, p. 89), si bien resulta complicado alcanzar una mayor clarificación cronológica. La escatología de los Testamentos ha despertado un gran interés entre los estudiosos. Es todavía una obra de referencia el trabajo de Anders Hultgard, quien establece cuatro características comunes a los pasajes escatológicos: una fórmula introductoria, mediante la cual «el patriarca hace saber de dónde recibe el conocimiento de lo que sucederá a sus descendientes» (*L'Eschatologie des Testaments des Douze Patriarches*, vol. I, p. 82); una descripción de los pecados futuros en que incurrirá la descendencia; una predicción sobre el castigo divino que aguarda a los descendientes; y una serie de promesas referidas a la salvación y la restauración. Este esquema sintético que propone Hultgard se halla en numerosos fragmentos, como Testamento de Leví 14-15, 16;

Así, la problemática que conduce a la fe en la acción vivificadora de Dios después de la muerte se inicia con la teodicea (el interrogante sobre el justo sufriente y la bondad de Dios), pero propicia, de manera

Testamento de Judá 23; Testamento de Zabulón 9, 5-8; Testamento de Daniel 5, 4-9; Testamento de Neftalí 4; Testamento de Aser 7, 2-27 o Testamento de Benjamín 9, 1-2. Los grandes temas teológicos tratados por los Testamentos de los Doce Patriarcas son la unidad reencontrada de Israel (véase Testamento de Benjamín 10, 11 - 11, 2), la figura del Mesías (desde la óptica de una esperanza en el restablecimiento de la realza davídica, que palpita, como trasfondo, en los Testamentos, y, en particular, en las perícopas de Testamento de Judá 24 y Testamento de José 19), y la temática de la resurrección y del juicio (aunque, en este punto, sea preciso señalar que la yuxtaposición de determinados motivos simbólicos hace sospechar que se han realizado numerosas adiciones posteriores; véase *ibid.*, pp. 203-230). En estos escritos adquiere gran importancia la temática del «gozo escatológico» (véase Testamento de Leví 18, 5; Testamento de Judá 25, 5; Testamento de Neftalí 6, 10 y Testamento de Benjamín 10, 6). Si bien no cabe deducir una doctrina escatológica «básica» compartida por los Testamentos de los Doce Patriarcas, la resurrección ya no se concibe como una mera antesala del juicio, sino como una expresión del don de la vida, cuya finalidad es el gozo de la presencia divina, un nuevo modo de existencia. Con la figura del patriarca se integran las dimensiones colectiva (la nación) e individual, pero surge la duda de si predomina todavía una postura etnocéntrica que limite la acción divina a Israel. De cualquier manera, el problema reside no tanto en el anhelo de justicia cumplida como en la voluntad de devenir en partícipes de la grata compañía de Dios, latente también en escritos anteriores como salmo 73. De hecho, en los Testamentos se exhorta, con admoniciones prácticas, a la vida recta, pero no vibra un tono tan polémico y dualista (al menos, en el contexto literario inmediatamente anterior a las menciones de la vida eterna) como el que se encuentra en otras obras intertestamentarias. Parece recuperarse la tradición bíblico-profética de la predilección y del don divinos, la fruición ligada a una existencia jubilosa junto a Dios (que resplandece también en los escritos poético-sapienciales). Sociológicamente, este aspecto es atribuible a que no arreciaban, en el período asmoneo tardío, unas condiciones tan críticas como en la época de Daniel. La situación era más pacífica, y los grupos sociales a los que se dirigen estas obras no atravesaban una situación conflictual tan intensa. Se ofrece el ejemplo de los patriarcas en relación al don, a la predilección divina: «entonces veréis a Henoc, Noé, Sem, Abrahán, Isaac y Jacob resucitados, a la derecha, llenos de júbilo. Entonces resucitaremos también nosotros, cada uno en su tribu» (Testamento de Benjamín 9, 6-7). Se mantienen, eso sí, el juicio y el dualismo escatológico: «entonces resucitarán todos, unos para la gloria, otros para la deshonra. Juzgará el Señor, en primer lugar, a Israel por las impiedades contra él cometidas, [ya que no creyeron en Dios, que se había mostrado en carne como Salvador]. Entonces juzgará también a las gentes» (Testamento de Benjamín 9, 8-9). La aceptación de un orden jerárquico en la resurrección en los Testamentos de los Doce Patriarcas podría estimarse como una regresión hacia posiciones más etnocéntricas, pero entronca con el profetismo. Ciertamente, exhibe un panorama menos universalista que determinados escritos puramente apocalípticos, pero debemos tener en cuenta que, como apunta Hultgard, los textos no clarifican, por completo, si la resurrección se refiere a todos los miembros de Israel o a la humanidad entera (*ibid.*, p. 233); es posible percibir, eso sí, cómo la oposición entre el justo y el impío no se deduce ya, necesariamente, de la dialéctica entre Israel y los pueblos gentiles. Pese a que el horizonte se nos antoje reducido y particularista (la doctrina de la resurrección se asocia a la restauración de Israel como pueblo, y se alza aún como premio para el justo que muere por el Señor), se habla de una victoria definitiva sobre el mal, concepción que desempeñará un importante papel en la escatología del judaísmo del Segundo Templo. El triunfo sobre la iniquidad brilla también en escritos como Jubileos 23 y en determinados textos de Qumrán (véase 1QM XVII, 5-6).

paulatina, una reflexión más profunda sobre el sentido de la existencia y de la historia. Este aspecto se manifiesta, con especial intensidad, en el interés de no pocos escritos apocalípticos por el origen y la naturaleza del mal. La radicalidad del mal exige que el poder divino transfigure el cosmos. El mal antecede a las acciones de los hombres, y no dimana únicamente de su responsabilidad: su huella es tan honda que afecta la constitución misma del mundo. El universo ha de ser renovado para que se erradique el mal³¹.

Desde esa óptica, la resurrección no se limita ya a esclarecer el destino del justo sufriente (lo que hemos denominado «resurrección negativa o subsidiaria»), sino que el ardiente anhelo de justicia cumplida se convierte en el deseo, no menos fervoroso, de gozar de una salvación plena, que redima al ser humano de la contingencia y la finitud terrenas. El elemento central de la fe en la vida futura no será ya la consecución de la justicia, sino el disfrute de una vida mirífica junto al Dios de gloria y majestad.

Sin embargo, y aunque la apocalíptica aliente la esperanza en una resurrección que no se restrinja a irradiar la luz de la justicia, a dispensar el correspondiente premio o castigo, se halla todavía imbuida de una preocupación demasiado absorbente por la rectitud, por la exigencia de que cada individuo reciba lo que «merece», en virtud del bien obrado o del mal perpetrado³². No se vislumbra, con la suficiente nitidez, lo gra-

31. Tal y como señala P. Sacchi, *L'apocalittica judaica e la sua storia*, p. 168.

32. La preocupación por la implantación definitiva de la justicia será una constante en los textos escatológicos intertestamentarios. Así, en el Testamento de Job se intenta responder al interrogante fundamental planteado por el protagonista del libro homónimo. La contestación a tan angustiioso enigma (por qué sufre el justo y triunfa el impío) se realiza mediante la apelación a la promesa de la vida eterna. El Testamento de Job constituye una narración haggádica, a modo de *midrash*, del Libro de Job, y fue redactado en griego. Parece que lo elaboró la secta de los terapeutas en Egipto (L. LiDonnici y A. Lieber [eds.], *Heavenly Tablets*, p. 49), y guarda un estrecho paralelo literario con los Testamentos de los Doce Patriarcas. Podría datar de en torno al 40 a.C. (para un estudio sobre la composición y la recepción del Testamento de Job, remitimos a R. P. Spittler, «The Testament of Job: A History of Research and Interpretation», pp. 17-19). Job, a diferencia de lo que sucede en el libro bíblico, expresa una fe firme en la vida eterna. Un arcángel le anuncia los tormentos que sufrirá por renunciar a la idolatría, pero también le revela su destino venturoso, que es la resurrección: «Te despertarás en la resurrección» (4, 9). La gloria final aguarda no sólo a Job, sino también a su mujer Ausítide: «Ahora sé que el Señor se acuerda de mí. Me levantaré y entraré en la ciudad y me dormiré un poco y recibiré la recompensa de mi esclavitud» (40, 4). No se puede determinar si por «ciudad» el texto se refiere a la Jerusalén celeste o a una urbe terrena. Tampoco cabe descartar que el texto abogue por una escatología intermedia, ya que se establece un hiato temporal entre la dormición y la recepción de la recompensa. La antropología es claramente dualista: «Tomó aquél el alma de Job, se marchó volando teniéndola en sus brazos, la hizo subir a la carroza y se encaminó hacia el oriente. Y su cuerpo, envuelto, fue conducido a la tumba» (52, 10-11). Sin embargo, el texto parece asumir, simultánea-

tuito, lo inmerecido, el hiato brusco, pero luminoso, entre la gris concatenación de causas y efectos y la irrupción súbita de un *novum* puro: el don, el regalo, lo que Dios concede a la humanidad de forma absolutamente libérrima y generosa. En muchos escritos apocalípticos se palpa la imposibilidad de reducirlo todo a equilibrios naturales que restauren, eventualmente, la justicia desvanecida, pero persiste, en la mayoría de los casos, un dualismo ético extremo, el cual escinde severamente a la humanidad en dos grupos: el de los justos y el de los impíos. La resurrección, el grato obsequio de la vida, constituye todavía un instrumento de remuneración y sanción, más que una manifestación venturosa de la inescrutable gracia divina.

En los textos proféticos, ya desde sus muestras más tempranas, se proclama que Dios eligió a Israel por su insondable amor, no por los méritos que atesora el pueblo. Israel es justo ante los ojos omniscientes de Dios porque, a través de su iniciativa gratuita, pletórica y magnánima, el Creador lo escoge con predilección e inefable ternura. Así, en Oseas (junto con Amós, uno de los escritos más antiguos de la Biblia hebrea)³³, leemos:

Cuando Israel era niño, yo lo amé, y de Egipto llamé a mi hijo. Cuanto más los llamaba, tanto más se alejaban de mí; ofrecían sacrificios a los baales y quemaban incienso a los ídolos. Yo enseñé a andar a Efraim, yo tomaba en mis brazos; pero ellos no entendían que yo los cuidaba. Con vínculos de afecto los atraje, con lazos de amor. Era para ellos como quien alza a un niño hasta sus mejillas, y me inclinaba a él y le daba de comer (Os 11, 1-4).

Análogamente, la fe paulina en la resurrección no emerge como solución al desafío de la injusticia que reina en este mundo, sino como una

mente, las ideas de pervivencia del alma y de resurrección corporal, pues ambas se mencionan de forma expresa: «de lo expuesto se deduce que esta obra, aunque es un relato griego en prosa con unas cuantas piezas de poesía, por su temática resurreccionista se inscribe en la literatura apocalíptica» (A. Díez Macho [ed.], *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol. I, p. 273; véase también K. M. Woschitz, *Parabiblica*, pp. 399-414). A juicio de Cavallin, mezclaría diferentes escatologías, sin un intento sistemático de integración (*Life after Death*, p. 162).

33. Para un estudio del contexto histórico y religioso de Oseas, véase R. S. Chalmers, *The Struggle of Yahweh and El for Hosea's Israel*. Sobre Amós, no podemos sino recomendar el estudio clásico de A. Neher, *Amos. Contribution à l'étude du prophétisme*, obra que contiene reflexiones de gran interés para la comprensión del fenómeno tan singular del profetismo bíblico. Así, Neher nota en este trabajo, uno de sus escritos más tempranos (defendido como tesis doctoral en 1947), que la esencia del profetismo bíblico no se agota ni en la proclamación de la libertad ni en la búsqueda de la justicia, sino que remite, ante todo, a una alianza con la divinidad, la cual representa siempre, de alguna manera, un *incronismo* (*inchronisme*), que «centra» la sustancia del tiempo y de la historia sobre esa fe profunda de Israel (*ibid.*, p. 163).

expresión de la confianza en la victoria final de Dios sobre la muerte, pues «como último enemigo será destruida la muerte» (1 Cor 15, 26), y «cuando este cuerpo corruptible se haya revestido de incorruptibilidad, y este cuerpo mortal se haya revestido de inmortalidad, entonces se cumplirá la palabra que está escrita: la muerte ha sido absorbida en la victoria» (1 Cor 15, 51). El anhelo de comunión con Dios, ese suspirar, con desvelo, por una derrota resolutoria de la negatividad (cuyo símbolo máximo vibra en la crudeza de la muerte), desborda los angostos cánones marcados por la problemática de la teodicea.

c) Pervivencia (espiritual)

Como sugiriera el exegeta sueco Krister Stendahl³⁴, para comprender la escatología bíblica e intertestamentaria conviene preguntarse por la «finalidad» de las distintas ideas sobre la vida futura. Desde esta perspectiva, el interrogante se podría expresar de la siguiente forma: ¿Cuál es la funcionalidad teológica de la creencia en una pervivencia del espíritu del difunto, tal que su alma no se vea afectada por la inexorable realidad de la muerte? ¿A qué objetivo sirve?

La noción de «pervivencia», referida al plano del espíritu, se relaciona estrechamente con la idea filosófica de inmortalidad del alma, en la que brilla el impacto del helenismo (en especial, del platonismo). El Libro de la Sabiduría, ajeno a la teología apocalíptica y escrito en el siglo I a.C.³⁵, la vincula a la preocupación por la justicia. La teodicea,

34. K. Stendahl (ed.), *Immortality and Resurrection*, p. 7.

35. El Libro de la Sabiduría suele datarse a finales del siglo I a.C., probablemente en el período romano temprano, tras la conquista de Egipto por Octavio Augusto (J. J. Collins, *Jewish Wisdom in the Hellenistic Age*, p. 179). No cabe duda de que el autor sostiene que existe vida después de la muerte: «Pero las almas de los justos están en manos de Dios y no les tocará tormento. A los ojos de los necios parecía que morían, su partida era considerada una desdicha, y la separación de nosotros, exterminio; pero ellos están en la paz. Porque, si a la vista de los hombres sufrían castigo, ellos esperaban plenamente la inmortalidad, a cambio de una leve pena recibirán grandes bienes, porque Dios los puso a prueba y los encontró dignos de Él. Los probó como oro en el crisol, los aceptó como sacrificio de holocausto. A la hora de su prueba resplandecerán y se propagarán como chispas en cañaveral. Juzgarán a naciones y dominarán a pueblos, y el Señor reinará sobre ellos para siempre» (3, 1-8). El sustantivo *athanasia*, «inmortalidad», aparece en cinco ocasiones: Sab 3, 4; 4, 1; 8, 13; 8, 17; 15, 3; y *afharsia*, «incorrupción», en tres: Sab 2, 23; 6, 18; 6, 19. La inmortalidad se asocia con la sabiduría y con la constitución natural del ser humano. La dicha del justo, su inmortalidad, procede de su rectitud. El autor del Libro de la Sabiduría no defiende un castigo eterno para los impíos, cuyo destino parece consistir en el olvido, dado que no han optado por el camino que conduce a la permanencia (el de la sabiduría y la justicia; cf. *ibid.*, p. 186). La muerte adopta varios niveles de significación en el Libro de la Sabiduría: se refiere al fallecer físico, al óbito espiritual o a una combinación de ambos (M. Kolarcik, *The Ambiguity of Death in the Book of Wisdom 1-6*, p. 135). El destino de los justos radica

al igual que en el caso de la fe en la resurrección, despunta como el verdadero catalizador de la creencia en una vida futura. En la adopción de una u otra tematización probablemente desempeñara un papel central el contexto sociológico. Las clases favorecidas suelen inclinarse por una concepción más espiritualizada de la vida humana³⁶, y, en consonancia, también de su hipotético destino futuro. La apocalíptica insiste más en la resurrección de los muertos que en la inmortalidad del alma, y en no pocas ocasiones sostiene, explícitamente, la resurrección de la carne (no una mera «resurrección espiritual»). La acentuación de la dimensión corporal de la vida futura se halla muchas veces ligada a una experiencia de crisis (política, social, económica, cultural...), como en los casos de Daniel, 2 Baruc y 4 Esdras (y, por supuesto, aun sin ser de naturaleza apocalíptica, de 2 Mac)³⁷. En cambio, en aquellas situaciones

en convertirse en partícipes del Reino del Señor. Su aparente fracaso terreno oculta, en realidad, el triunfo futuro. La inmortalidad del alma se contempla como un don divino, no como un atributo natural del ser humano. Se trata, por tanto, de un concepto teológico y no antropológico, relacionado con la escatología, no con el acercamiento metafísico a la esencia del ser humano, propio del pensamiento griego. La sabiduría es un don de Dios: «no podría poseer la sabiduría si Dios no me la daba» (8, 21), y el deseo de sabiduría conduce a la incorruptibilidad y la realiza (cf. 6, 17-20). Los justos viven eternamente junto a Dios: «los justos, en cambio, viven eternamente; en el Señor está su recompensa, y su cuidado en el Altísimo. Recibirán por eso de mano del Señor la corona real del honor y la diadema de la hermosura; pues con su diestra les protegerá y les escudará con su brazo» (5, 15-16). La vida eterna con Dios parece reservada para los justos, en vez de representar un atributo natural del ser humano. A pesar de que no se afirme explícitamente la idea de resurrección, en el Libro de la Sabiduría vibra también la convicción de que el poder del Altísimo puede vencer la muerte. La capacidad de superar tan amarga sombra no supone, en la mente del autor del Libro de la Sabiduría, una propiedad inherente al ser humano, en la línea de la metafísica de la inmortalidad del alma, sino un obsequio de Dios, un acto estrictamente teológico y sobrenatural. Entre esta proposición y lo específico de la resurrección (ese poder de franquear la muerte, aplicado a la personalidad del viviente —lo que incluye su carne—) no se palpa gran diferencia. En ambas doctrinas (inmortalidad del alma o resurrección de los muertos y de la carne, interpretadas como atributos teológicos, los cuales no se infieren del análisis racional de la naturaleza humana, ni del curso de la vida y de la historia) se produce una evidente continuidad, aunque la inmortalidad del alma no esclarezca, en principio, nada sobre el destino del cuerpo del difunto. El influjo de la apocalíptica, en particular, en lo que concierne a las escenas del juicio, resulta notable (como indica J. J. Collins, *Jewish Wisdom in the Hellenistic Age*, p. 184).

36. Un análisis muy interesante de la evolución de las costumbres en la cultura occidental, y de cómo éstas reflejan, en gran medida, los intereses de las clases dominantes por imponer aquellos gustos estéticos vinculados a su nivel social, lo encontramos en N. Elias, *The Civilizing Process*, vol. I: «The History of Manners». Una formulación clásica de la relación entre conciencia y realidad social se halla en K. Marx, *Zur Kritik der Politischen Ökonomie*, pp. 7-160. En el campo de los estudios culturales, véase R. Williams, *Culture and Society*.

37. La fecha más probable de redacción de 2 Mac es la segunda mitad del siglo II a.C. (G. W. E. Nickelsburg, *Jewish Literature between the Bible and the Mishna*, p. 114). Si bien 2 Mac se considera, por lo general, un libro de la diáspora judía, la escatología en

en las que el entorno histórico y social resulta más benévolo, la tendencia hacia la espiritualización se acrecienta. La atmósfera teológica del Libro de la Sabiduría transparenta un escenario más pacífico y armónico, donde la inquietud no estriba tanto en la experiencia de una crisis concreta como en la vivencia, más abstracta y menos hilvanada a la historia, de la persecución del justo por parte del impío³⁸.

clave resurreccionista se corresponde más con la de ámbito palestinese (H. C. C. Cavallin, *Life after Death*, p. 115); muestra, probablemente, del intenso intercambio de ideas y prácticas que pudo existir entre ambas corrientes, y un signo de la extrema dificultad de establecer rígidas categorizaciones geográficas para las temáticas escatológicas. U. Kellermann ha identificado distintos paralelos entre los mártires macabeos y los de la literatura helenística (tal y como se deduce de los relatos de martirios de filósofos, de las *Consolationes* o del *Exitus Illustrium Virorum*). Con todo, el trasfondo helenístico de la narración, especialmente a nivel retórico, no debe hacernos olvidar, como advierte Kellermann, que en 2 Mac 7 se palpa una voluntad explícita de relacionar la resurrección con la teología de la Torá (*Auferstanden in den Himmel*, p. 62; sobre la temática de la noble muerte, véase A. J. Droge, *A Noble Death*). De hecho, Kellermann discierne los siguientes paralelos veterotestamentarios: Dt 32, 36 (Dios como Señor de la vida y de la muerte); la historia de la creación en Gn 1, 1-2, 4a; la tradición bíblica del amor divino hacia Israel; Dn 12 (donde se espera que se obre justicia con los mártires a través de la resurrección); y los salmos 49 y 72, en los que está presente el motivo teológico de la comunidad de los justos con Yahvé. El capítulo séptimo de 2 Mac se halla en sintonía con Dn 12, pero puede afirmarse que, en el primero, la idea de resurrección posee una connotación más celestial y trascendente que en Daniel (*Auferstanden in den Himmel*, p. 64). La inclusión de la resurrección en una perspectiva que acentúa la trascendencia divina se percibe no sólo en la dimensión escatológica del discurso de 2 Mac 7, sino también en las referencias a la creación divina. 2 Mac 7, 22-23 liga la creación del ser humano al conocimiento de la omnipotencia divina: es ella la responsable de la creación del género humano, que no ha surgido por la virtualidad intrínseca de la naturaleza, sino del inefable poder creador de Dios, el cual subyace también a la resurrección futura. En 2 Mac 7, y quizás represente ésta su característica más destacable, la resurrección se contempla en correspondencia directa con la creación: la resurrección constituye una recreación que lleva a cabo el poder infinito de Dios. Esta resurrección final, esta recreación lograda por la omnipotencia divina, se concibe como una rehabilitación del mártir, en la óptica de la reivindicación de la herencia del justo sufriente, a quien Dios no puede abandonar. Dios rescita a los justos perseguidos porque se mantiene fiel a las promesas de la Alianza: «el aliento vital y la creación dependen de Dios, que da y quita cuando quiere, y ocurrirá lo mismo con la resurrección». Sobre el trasfondo helenístico de 2 Mac, véase D. R. Schwartz, *2 Maccabees*, especialmente «Between the Bible and Greek Literature» y «Language and Style». Para un estudio de las resonancias de la ideología regia de los Ptolomeos en 2 Mac, remitimos a T. Rajak *et al.* (eds.), *Jewish Perspectives on Hellenistic Rulers*, pp. 273-274.

38. Es interesante advertir que la afirmación de la pervivencia espiritual del individuo después de la muerte no es subsidiaria de la procedencia geográfica del texto en cuestión, como si esta creencia pudiera vincularse, inexorablemente, a los escritos del judaísmo de habla griega de la Diáspora. De hecho, el Libro de los Jubileos, obra palestinese (no apocalíptica), parece sostener la idea de una pervivencia espiritual. En el capítulo 23 figura un texto de gran relevancia escatológica: «en esos días, los niños comenzarán a examinar las leyes y a estudiar los mandamientos, volviendo al camino de la justicia. Entonces curará el Señor a sus siervos, que se alzarán y verán gran paz. Se dispersarán sus enemigos,

Con la excepción de Filón de Alejandría³⁹, la inmortalidad del alma, tal y como la reflejan los escritos del judaísmo del Segundo Templo, no parece concebirse como una propiedad inherente a la naturaleza humana (a diferencia de lo que sugiere una filosofía de raigambre platónica): se alza como don de Dios. Así, en José y Asenet, la inmortalidad constituye un premio divino por la conversión de Asenet al judaísmo. Un planteamiento similar se colige de un texto tan tardío como 4 Macabeos⁴⁰. La soberanía divina resplandece, de manera primorosa, en su ca-

y los justos verán y darán gracias, regocijándose por los siglos de los siglos viendo en el enemigo todo su castigo y maldición. Sus huesos descansarán en la tierra, su espíritu se alegrará sobremanera, y sabrán que existe un Señor que cumple sentencia y otorga clemencia a los centenares y miríadas que lo aman» (23, 26.30-31). El texto no afirma la resurrección de la carne, sino la pervivencia del espíritu: se sugiere que el elemento anímico no perece. Los huesos reposan en la tierra, pero el espíritu es capaz de gozar al son de la obra divina de la justicia.

39. Lo que podemos saber sobre la escatología de Filón de Alejandría procede, fundamentalmente, de pasajes como *De opificio mundi* 135, 77 y *De praemiis* 13. Su antropología es notablemente homogénea, y, en lo esencial, remite a Platón. Para Filón, a través de la *psyché* o del *nous* participamos de la inmortalidad divina. El alma no constituye una realidad creada, sino que deriva directamente de Dios. En algunos escritos, como *De specialibus legibus* I, p. 345, parece defenderse la perspectiva de una escatología realizada en aquel que conoce a Dios. La idea de una consumación final de la historia, de tanta importancia en secciones significativas de la literatura apocalíptica, pierde aquí su fuerza ante una escatología realizada. La idea de inmortalidad del alma en Filón se asemeja más a una liberación mística de la particularidad (impuesta por la contingencia de la materia) que a una continuación de la vida *stricto sensu*. Debemos tener en cuenta que la cosmovisión platónica y filoniana concibe el mundo material como una angostura alienante, la cual limita las virtualidades intrínsecas del alma (véase G. Kittel [ed.], *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. I, p. 370). Para un estudio de la antropología de Filón de Alejandría, consúltense M. Elkaisy-Friemuth y J. M. Dillon (eds.), *The Afterlife of the Platonic Soul*, especialmente «Philo of Alexandria and Platonic Psychology»; G. J. Warne, *Hebrew Perspectives on the Human Person in the Hellenistic Era: Philo and Paul*.

40. En el cuarto libro de los Macabeos, escrito probablemente entre los siglos I a.C. y I d.C. (casi con seguridad, antes del año 70), la influencia de las convenciones retóricas griegas, de su ética y de su cultura literaria es patente (D. A. DeSilva, *4 Maccabees*). Esta obra no excluye la resurrección corporal (H. C. C. Cavallin, *Life after Death*, p. 123), pero parece evitarla intencionalmente, para reemplazarla por una creencia más espiritualizada en la inmortalidad (tal y como señala É. Puech, *La croyance des esséniens en la vie future*, p. 173). Afirma, así, una especie de «elevación celeste del mártir» (los pasajes más relevantes a estos efectos son 7, 19; 9, 8; 13, 17; 14, 5-6; 15, 3; 16, 13; 16, 25; 17, 17-19 y 18, 23). Para el autor, que en algunas casos toma «alma» y «vida» como sinónimos, la inmortalidad del alma no se contrapone a la corruptibilidad del cuerpo, y en ningún caso concibe el destino del alma como distinto e independiente de lo corporal (*ibid.*, p. 175). Como escribe M. López Salvá: «IV Macabeos evita toda terminología resurreccionista; simplemente proclama que, tras el martirio, el hombre no muere, sino que continúa viviendo en inmortalidad junto a Dios; la noción de resurrección del cuerpo es sustituida por la de inmortalidad [...] presenta la inmortalidad como un don de Dios (en este punto se separaría de las ideas de Platón o de Filón de Alejandría, para quienes el alma, por su propia naturaleza, participa ya de la inmortalidad) que se

pacidad para conceder la gracia de la inmortalidad, interpretada como la pervivencia de la dimensión espiritual de la persona. Sin embargo, y en la mayoría de los casos, no se nos antoja fácil inferir si el autor se refiere a una resurrección espiritual (el individuo fenece, mas su alma renace) o a una inmortalidad del alma *stricto sensu* (ya sea por su naturaleza—intrínsecamente imperecedera—, o en virtud de un obsequio deífico, que le confiere el poder de persistir, sin experimentar la aniquilación asociada al óbito).

Como en el caso de la resurrección, las manifestaciones de la esperanza en una pervivencia espiritual de la persona generalmente se entrelazan (en particular, en los escritos más antiguos) con el anhelo de justicia cumplida. Así, en 1 Henoc 22, 9-11, fragmento perteneciente al Libro de los Vigilantes, comparece una mención expresa de las almas individuales, cuya consideración se inserta dentro de una escatología intermedia, que comprende desde el instante de la muerte hasta el advenimiento del juicio final. La inquietud fundamental alude a la recompensa del justo. En 1 Henoc 25, 4 el árbol de la vida se les entregará a los «justos y humildes» el día de la consumación, cuando Dios descienda desde su empíreo trono (símbolo de su regio señorío sobre el cosmos) para premiarlos. Los justos ingresarán en el lugar santo donde habita Dios: accederán a un reino celestial, a un mundo nuevo edificado para los justos.

Los indicios de «desetnocentrización» de la escatología, cuyos confines no se restringen ya a los límites del Israel histórico, sino que abarcan a la humanidad entera, propician que la preocupación más apremiante no se circunscriba al destino del pueblo elegido, sino que se extienda al futuro de los justos en su conjunto, con independencia de su procedencia étnica.

d) Escatología realizada

No toda escatología apunta al futuro: la escatología realizada (o anticipada) se proyecta sobre el presente. Lo «último», el destino final de la existencia, la revelación de la verdad sobre el sentido de la vida y la posible participación en un horizonte salvífico, se incoa, a modo de prolepsis, en el *hic et nunc* de la historia.

otorga a los que mueren por él. Pero hay inmortalidad también de castigo para el tirano opresor» (en A. Díez Macho [ed.], *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol. III, p. 212). A diferencia de 2 Mac, el autor de 4 Mac ha «transformado completamente la esperanza en la resurrección de 2 Mac en un estudio del alma, de su poder para obrar la justicia y de su inmortalidad para trascender la muerte» (C. D. Elledge, *Life after Death in Early Judaism*, p. 152).

Esta perspectiva no constituye la interpretación predominante en la literatura intertestamentaria, con la excepción de ciertos textos que, como el Libro de José y Asenet⁴¹ y determinados fragmentos de los hallados

41. La historia de José y Asenet narra el encuentro entre el hijo de Jacob, José, y Asenet, y cómo este acontecimiento cambia profundamente a Asenet: «el mundo de creencias que la obra refleja a través de numerosos detalles revela en el autor un buen conocimiento de la teología egipcia tardía. Parece, por tanto, verosímil que él mismo fuera también egipcio» (R. Martínez y A. Piñero, en A. Díez Macho [ed.], *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol. I, p. 193). Para la crítica textual, remitimos a U. B. Fink, *Joseph und Aseneth*. La lengua original es el griego (R. D. Chesnutt, *From Death to Life*, p. 69). Resulta razonable suponer que la obra fue escrita en Egipto en torno al siglo I d.C. (G. Aranda Pérez, F. García Martínez y M. Pérez Fernández, *Literatura judía intertestamentaria*, p. 404). El *terminus post quem* lo marca la fuerte dependencia de la traducción griega de la Septuaginta. La atmósfera presente en el texto exhibe una tendencia de apertura hacia el mundo gentil, por lo que el *terminus ante quem* debe ser anterior a las medidas anti-judías del emperador Adriano, decretadas tras la guerra del 132-135 d.C., las cuales dañaron, seriamente, el impulso misionero del judaísmo. Sin embargo, esta fecha podría adelantarse aún más, si tomamos en consideración los efectos devastadores sobre la población judía de Alejandría de las represalias del emperador Trajano durante el año 115 d.C., que habrían provocado la práctica desaparición de los judíos de Egipto. Intentos de precisar, con mayor grado de minuciosidad, la fecha de la composición, los cuales suelen basarse en el examen de los cambios experimentados por la actitud de apertura del judaísmo a la gentilidad, no son del todo convincentes, como, por ejemplo, los que proponen una fecha temprana, anterior a la conquista romana de Egipto del 30 a.C. (cf. R. D. Chesnutt, *From Death to Life*, pp. 80-81). En lo que concierne a la escatología, encontramos una importante referencia en el siguiente pasaje: «Se acercó entonces al hombre, y éste, al verla, le dijo: Retira el velo de tu cabeza, ya que eres una virgen santa, y tu cabeza es como la de un hombre joven. Lo retiró, pues, de su cabeza y el hombre le dijo: Ten ánimo, Asenet; el Señor ha escuchado las palabras de tu confesión. Ten ánimo, Asenet, porque tu nombre está escrito en el libro de la vida y no será borrado jamás. A partir de hoy vas a ser renovada, remodelada y revivificada; vas a beber el pan de la vida, a beber la copa de la inmortalidad, y serás ungida con la unción de la incorruptibilidad. Ten ánimo, Asenet; el Señor te ha dado a José como esposa, y él va a ser tu esposo» (15, 1-6). El texto recupera la temática de la inscripción del nombre en el libro de la vida como signo de la gloria futura (visible en Dn 12, 1), preludio de la resurrección, y parece yuxtaponer las ideas de inmortalidad del alma y de resurrección, sin aclarar realmente qué sentido poseen ambas. En efecto, a Asenet se le promete el don de la vida, «la copa de la inmortalidad», en virtud de sus méritos (la conversión), que le permiten comer del panal que conduce a la vida; pero aparece, posteriormente, el relato de unas abejas que mueren y luego resucitan en su dimensión corporal (16, 14-16), el cual quizás se refiera a la resurrección del pueblo de Dios (véase, de nuevo, la introducción al libro de R. Martínez y A. Piñero en A. Díez Macho [ed.], *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol. I, p. 221). El Dios de Israel es el vivificador por excelencia, capaz de renovar a sus criaturas, como se lee en la oración de José por Asenet (8, 10-11). La promesa de Dios a Asenet consiste en una vida inmortal: «Asenet los vio y dijo: Señor, Dios mío, que de la muerte me has hecho vivir y que me dijiste: ‘Tu alma vivirá por siempre jamás’, sálvame de esas gentes» (27, 8). La escatología de José y Asenet parece gravitar en torno a dos polos: una escatología resurreccionista realizada y una escatología basada en la idea de inmortalidad del alma (que, por otra parte, no sería extraña al contexto cultural de la Diáspora judía en Egipto, como lo prueban los escritos de Filón de Alejandría). La importancia de esta obra reside en el vínculo que establece entre la conversión, como entrada a una vida nueva, y la promesa del don escatológico, que se realiza ya con esa conversión:

en Qumrán⁴², podrían ser susceptibles de una lectura proleptica, anticipatoria del *ésjaton* en la experiencia presente de la conversión o de la pertenencia a la comunidad. Para esta creencia, la acción transformadora y revivificadora de Dios acontece ya en vida. El futuro se «hace presente».

«en un contexto de iniciación o de entrada en el judaísmo, hablan de una renovación por el santo Espíritu, de una nueva plasmación o creación y de una revivificación o resurrección, que se verifica en la iniciación y en la comunión de pan y la copa y el panal de la miel. Son textos de escatología realizada, semejantes a los de Jn 6» (*ibid.*, p. 220). La ausencia de una referencia explícita a la muerte permite hablar de escatología realizada, de una glorificación que acaece ya, pero la mención de la inmortalidad del alma introduce también una cláusula de escatología futura que no se puede ignorar. Y, por otra parte, si el alma es inmortal y se halla destinada a vivir en la eternidad, ¿qué se renovará, transformará y revivificará exactamente? Los textos de José y Asenet no responden esta pregunta. Asumen las nociones de resurrección (con una aparente connotación corporal) y de inmortalidad del alma, pero no ofrecen un tratamiento sistemático que las reconcilie e integre en una visión unitaria. La razón probablemente estriba en la convivencia, en su época, de todas estas concepciones, sin que se hubiera llegado todavía a una síntesis teológica.

42. En 1QS 11:5-8, los elegidos participan de la vida de los ángeles, enseñanza similar a la de 1 Henoc 104. Esta idea induce a Collins a pensar que la escatología de Qumrán concibe una realización presente del destino último: los elegidos, los miembros del consejo de la comunidad, han pasado a pertenecer ya a un estado angélico y eterno en esta vida; por ello, prosigue Collins, la «Instrucción de los dos espíritus» no habla de la resurrección. Parece, más bien, que la idea misma de resurrección no representaba problema alguno para la comunidad de Qumrán. Análogamente, los *Hodayot* o himnos de acción de gracias, escritos, plausiblemente, en la segunda mitad del siglo I a.C., sugieren que la vida en la comunidad anticipa la asamblea divina (J. J. Collins, *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*, p. 11). Sin embargo, É. Puech discierne, en otros pasajes procedentes de Qumrán, expresiones que apuntan a la fe en la resurrección escatológica de los muertos. Dos fragmentos que han suscitado una intensa discusión son: 4Q521 2ii, que Puech lee como «a los muertos hará revivir», y 4Q521 7, que traduce por «el Vivificador [resu]citará a los muertos de su pueblo» (en francés: *Les morts il fera revivre* y *Le Vivificateur [ressu]citera les morts de son peuple*, respectivamente: *La croyance des esseniens en la vie future*, vol. II). Para S. Beyerle, estos textos no implican, necesariamente, una resurrección en sentido individual, sino que se encuentran en sintonía con la restauración del pueblo de Dios (*Die Gottesvorstellungen in der antik-jüdischen Apokalyphtik*, p. 245). Como ya dijimos en su momento, el interrogante continúa abierto y no parece que pueda resolverse fácilmente. Los textos están ahí, pero la interpretación que se haga de ellos, ya sea en términos de escatología realizada (postura de Nickelsburg-Collins), ya de escatología consecuente (postura de Puech), difícilmente podrá validarse mientras no se disponga de un mayor número de fuentes. Resultan aleccionadoras las palabras del exegeta y arqueólogo británico Wright cuando afirma que «sigue en pie, por supuesto, el argumento de que la gran mayoría de los hallazgos procedentes de Qumrán no dicen nada en absoluto acerca del destino futuro de los muertos, lo cual es un claro indicador de que esta cuestión no era un punto discutido para la secta, como lo era para los fariseos y los saduceos [...]. Allí donde aparece la creencia, ésta surge, no tanto como un tema controvertido, que distingue al autor de sus adversarios, sino como resultado natural de la creencia en la soberanía de YHWH sobre todo mal, incluida la muerte. Hasta ahí estoy de acuerdo con Puech: la esperanza futura de los esenios era una extensión, más allá de la muerte y en el mundo futuro, de la experiencia religiosa presente [...]. Las principales preocupaciones de la secta radican en la pureza presente y no en el destino futuro» (N. T. Wright, *La resurrección del Hijo de Dios*, pp. 246-247; véase también J. A. Fitzmyer, *The Impact of the Dead Sea Scrolls*, pp. 74 ss.).

Persiste, eso sí, una convicción fundamental, común a las demás tematizaciones escatológicas que hemos examinado: la fe firme en una intervención divina, que dote la existencia individual de un «sentido», capaz de resolver las contradicciones inherentes a la vida terrena. Ese significado tan profundo se asocia a la posibilidad de acceder, incluso en el hoy de la historia, al insondable cosmos sobrenatural.

4. *Principales niveles de significación de la idea de resurrección en la literatura intertestamentaria*

De las cuatro tematizaciones escatológicas fundamentales presentes en la literatura intertestamentaria judía (y, en especial, en los escritos de naturaleza apocalíptica) destaca, por su alcance, originalidad y «audacia», la esperanza en la resurrección de los muertos al final de los tiempos. Como hemos visto, esta fe se asocia, en la mayoría de los casos, al deseo insu- mado de que los justos reciban una recompensa por su fidelidad a los pre- ceptos del Señor del universo. Sin embargo, no es éste el único nivel de significación que adopta la idea de resurrección de los muertos. Coexiste con otros. En cómputo global son, a nuestro juicio, los siguientes:

La resurrección como respuesta al anhelo de justicia cumplida, que exige la realización de un juicio divino (ejemplificado en Daniel).

La resurrección como exaltación de los mártires (ejemplificado en 2 Mac).

La resurrección como exaltación de Israel (ejemplificado en Testa- mento de Judá).

La resurrección como instrumento para el gozo de la presencia divi- na, ya sea mediante una escatología futura o a través de una escatología realizada (ejemplificado en Testamento de Job).

La resurrección como exaltación de los justos (ejemplificado en 1 Henoc 51).

La resurrección como etapa hacia la consumación definitiva de la his- toria (ejemplificado en el Libro de las Antigüedades Bíblicas).

La resurrección como condición de una transformación radical e im- periosa del mundo (ejemplificado en Oráculos Sibílicos).

La resurrección como expresión de la soberanía divina (ejemplifica- do en 2 Baruc).

La resurrección como ofrecimiento de un consuelo ante la turbación (ejemplificado en 4 Esdras).

Los niveles se solapan. Así, la exaltación de los justos suele incluir la de los mártires, y la necesidad de una transformación radical del mun- do viene generalmente acompañada de la esperanza firme en un juicio

divino escatológico, que reivindique a cuantos han permanecido fieles a los mandatos del Señor. La mayor parte de los textos intertestamentarios que profesan fe en la resurrección final de los muertos asume varios de los niveles de significación reseñados. Un ejemplo nítido de ello figura en el capítulo duodécimo del Libro de Daniel.

El nivel de significación más inmediato, cuyos ecos se dejan sentir en los restantes niveles, para actuar como auténtico «mascarón de proa» en el desarrollo de la escatología del judaísmo del Segundo Templo, no es otro que la resurrección como respuesta al anhelo de justicia cumplida. De hecho, la que quizás constituya la primera relectura del capítulo trigésimo séptimo de Ezequiel (la visión profética del valle repleto de huesos secos, símbolos de Israel, en los cuales Dios insuflará el aliento de la vida, para restaurarlos y así suscitar el renacer de su pueblo elegido) desde la óptica de la resurrección individual, el denominado «Pseudo-Ezequiel» de Qumrán (4Q385-388, 391), posee como motivo principal, como fuente nutricia de inspiración escatológica, el acuciante problema de la recompensa del justo⁴³.

Para el Pseudo-Ezequiel, la fe en la resurrección estriba en la esperanza en una justicia futura⁴⁴. En su relectura de Ez 37, este escrito sostiene que los huesos secos divisados por el profeta en ese valle transido de tristeza y desolación serán venturosamente reunidos. Su destino consiste en respirar el flamante aroma de la vida, no en sucumbir al silencio inhóspito de la muerte. Esa «congregación» futura de los huesos que yacían privados de «espíritu» evoca, de alguna manera, una nueva existencia, lo que invita a pensar que este texto de Qumrán no versa sobre una restauración nacional metafórica (como la alumbrada por Ezequiel), sino sobre una resurrección real⁴⁵, en virtud de la cual el individuo volverá a deleitarse con la bella luz del amanecer: su horizonte no reside en el óbito, en la letal aniquilación, sino en la frescura de la vida junto al Dios de gloria y poder, rebotante de amor hacia quienes le rinden fidelidad.

La importancia del Pseudo-Ezequiel es máxima, si tenemos en cuenta que, tal y como señala el biblista y qumranólogo español Florentino

43. La interpretación «resurreccionista» de Ez 37 en el seno del judaísmo antiguo se encuentra también en ciertos pasajes de los *Targumim* (W. Zimmerli, *Ezechiel*, vol. II, pp. 899 ss.) y en algunas representaciones iconográficas, como las pinturas de la sinagoga de Dura Europos en Siria (las cuales datan, en todo caso, del siglo III d.C.; véase E. R. Godenough, *Jewish Symbols in the Graeco-Roman Period*, XI, 1964, p. 21).

44. Así lo expone C. D. Elledge, *Life after Death in Early Judaism*, p. 24.

45. Según A. L. A. Hogeterp («Resurrection and Biblical Tradition», pp. 59-69), 4QPseudo-Ezequielb exhibe una visión apocalíptica, que incorpora tanto la resurrección de los justos de Israel como la restauración colectiva de la nación, sometida a una proyección escatológica. El análisis de 4QPseudo-Ezequielb demostraría, a su juicio, que las composiciones paráblicas de Qumrán se encuentran en relación más estrecha con la tradición bíblica de lo que se había supuesto previamente.

García Martínez, probablemente se trate del testimonio más antiguo de una interpretación de Ez 37 en términos de resurrección individual. Esta hermenéutica del texto profético devendrá en un *locus classicus* para la tradición rabínica. El Pseudo-Ezequiel parece remontarse al siglo II a.C. (Puech lo data, por técnicas paleográficas, en el período asmoneo)⁴⁶. En palabras de García Martínez, «el autor del Pseudo-Ezequiel ha transformado por completo el significado de la visión del profeta»⁴⁷, pues sustituye la óptica de la restauración nacional por el prisma de la resurrección individual de los muertos. Este denso cambio teológico sugiere que la resurrección, en la mente del autor, queda reservada a los justos, a cuantos son leales a la ley de Dios (análogamente a como la restauración nacional es consecuencia de la fidelidad a la Alianza). El origen no sectario del documento indica que la esfera de influencia de la interpretación apocalíptica de Ez 37 no se limitó a Qumrán⁴⁸. Asistiríamos a una muestra más de la fecundidad intrínseca del texto bíblico, capaz de alentar, progresivamente, nuevas (y en ocasiones dispares) lecturas teológicas.

La esperanza en la resurrección de los muertos al final de los tiempos, impulsada, inicialmente, por el deseo de que la injusticia no triunfe, se enmarca, de modo gradual (como ya hemos sugerido), en una visión dotada de mayor «trascendencia», universalidad y sofisticación, la cual contempla el regreso futuro a la vida como un momento integrante de la economía divina sobre la historia. El mundo se halla abocado a un final, en el que todo se transfigurará. Despuntarán unos nuevos cielos y una flamante tierra, y los poderes caducos, los imperios precederos que se ceden, mutuamente, la soberanía sobre el orbe humano, dejarán paso al luminoso reino de Dios, a la rejuvenecedora morada de la vida, de la justicia, de la felicidad. La resurrección no se considerará ya como un mero instrumento al servicio del juicio divino, como una llama avivada por la exigencia, abrasadora e insurrecta, de que el verdugo no se imponga sobre la víctima; tampoco se percibirá como un fin en sí: se convertirá en la llave que abra el majestuoso pórtico del reino de Dios. La resurrección se insertará en una perspectiva teológica de mayor alcance que la confinada a solucionar el problema tradicional de la teodicea (la injusticia que asola

46. É. Puech, *La croyance des esséniens en la vie future*, vol. II, p. 629. Véase también F. García Martínez, «The Apocalyptic Interpretation of Ezekiel in the Dead Sea Scrolls», p. 164.

47. F. García Martínez, «The Apocalyptic Interpretation of Ezekiel in the Dead Sea Scrolls», p. 170.

48. *Ibid.*, pp. 171-176: «su ‘apocaliptización’ de Ezequiel podría haber influido en otros grupos» y «da testimonio de una tendencia más extendida en el judaísmo del segundo siglo a.C. a interpretar Ezequiel apocalípticamente». Para García Martínez, el Pseudo-Ezequiel es, de hecho, el creador de la interpretación de Ez 37 en términos de resurrección individual de los muertos.

el mundo): la visión de un cosmos, de una humanidad y de una historia que se encaminan hacia una consumación última, en la que se revelará la verdad definitiva y donde florecerá el paraíso de la vida.

La huella de las religiones circundantes a Israel sobre la fe en la resurrección de los muertos se restringe, en nuestra opinión, a motivos específicos (como la simbología de la inmortalidad astral, que figura en Daniel y en varios pasajes del ciclo henóquico), pero, como ya hemos argumentado, resulta sumamente improbable que haya incidido en los contenidos nucleares. La esperanza en una resurrección futura de los muertos quizás se nutra, en aspectos concretos de su formulación, de «representaciones» foráneas, de préstamos tomados de otras civilizaciones, pero en lo fundamental, en el «concepto» que la inspira, se alza en plena sintonía con la tradición profética de Israel: el Dios de la vida no abandonará jamás a los suyos, ni siquiera ante la aparente inexorabilidad de la muerte.

La impronta exógena más descollante resplandece, a nuestro juicio, en la asunción de una actitud más cosmopolita potenciada por el helenismo, corriente cultural que habría propiciado la emergencia de una cosmovisión de tintes universalistas, en la cual se tiende a «relativizar» el elemento «étnico» para incluir a todos los pueblos de la Tierra en una historia común. Este nuevo marco hermenéutico, incipiente ya en el profetismo tardío, habría favorecido la proyección escatológica de la acción definitiva de Dios al final de los tiempos. El sello del helenismo poseería, por tanto, un carácter directo (al haber fomentado una cierta «des-etnocentrización» de la imagen de la historia), y quizás también indirecto (a través de la acentuación de la individualidad). Al atenuar la repercusión de pertenecer a un pueblo u otro, surge una clasificación investida de mayor relevancia: la que distingue entre justos e ímprobos (o impíos), capaz de dar razón también del horizonte que aguarda a todo el género humano, y no sólo a los miembros de la nación israelita.

En cualquier caso, el énfasis en la individualidad no es uniforme. En determinados textos se produce de manera ostensible, pero normalmente sólo adquiere centralidad cuando se refiere a la reivindicación escatológica de los mártires y de los patriarcas de Israel (quienes personifican, de alguna forma, al pueblo fiel, más que a un sujeto en particular).

5. Evaluación crítica de la escatología apocalíptica

A la hora de efectuar una evaluación crítica de la escatología apocalíptica, es preciso percatarse de las diferentes dimensiones que ésta comporta. El núcleo inspirador de la esperanza en una superación de la muerte lo constituye, como hemos examinado con anterioridad, el vehemente e in-

dómito anhelo de justicia. Este catalizador de la fe en una victoria del poder divino sobre la oscuridad del óbito (más tarde relativizado, en determinados escritos, por una concepción «positiva» de la creencia en la vida futura, que no la subordina a la obtención de una recompensa o de un castigo) nunca se desvanecerá del horizonte teológico de la apocalíptica.

La búsqueda de una contestación, indudablemente «osada», al problema de la estampa agónica de la injusticia sobre la faz de la Tierra ofrece un potencial crítico y emancipador de gran vigor. Al remitir el presente al futuro escatológico, en virtud de la convicción de que la historia responde a un plan divino universal e inexorable, los sufrimientos actuales y las potestades indecorosas que tiranizan a los justos pierden su aparente carácter «absoluto». Ningún poder mundano acaparará la última palabra: todo depende de la soberanía divina. El presente, eclipsado por el profundo halo de tristeza y de dolor que se cierne sobre los justos y oprime sus ansias, sucumbirá ante un porvenir luminoso, bajo cuya aurora se revelará el señorío de Dios sobre el entero cosmos. Lo eterno, lo inmarchitable, lo permanente... se impondrá sobre lo caduco y pasajero.

Esta función emancipatoria resulta, en cualquier caso, sumamente limitada. Tanto si la apocalíptica se originó en estamentos sacerdotales como si estuvo vinculada a estratos judíos no privilegiados, poco sabemos acerca del alcance liberador real de su «autocomprensión escatológica». Podía proporcionar una herramienta crítica al servicio de sectores socialmente marginados, pero no nos consta que amparase un marco lo suficientemente «extenso» como para incluir a otros colectivos (por ejemplo, los no judíos y las mujeres). De hecho, y como «*obstat*» a la afirmación de ese cariz crítico-emancipatorio que, teóricamente, albergaría la escatología apocalíptica, no hemos de olvidar que el universalismo embrionario subyacente a su visión de la historia emerge, en realidad, de un interés netamente sectario: su tentativa de legitimación como grupo. La apocalíptica asume una idea de revelación que, en la práctica, posee un carácter excluyente, pues restringe la voluntad divina de revelación a unos individuos privilegiados, quienes canalizan la transmisión de un mensaje de índole sobrenatural.

A diferencia de la literatura sapiencial, cuyas enseñanzas éticas fundamentales se encuentran a disposición de todo entendimiento humano recto, en la apocalíptica, la dinámica de universalización no supone un fin en sí, motivado por una ambición sincera de apertura cultural y religiosa, sino que brota del apremio de demostrar que los fracasos presentes no comprometerán la promesa divina de culminar sus designios. Sólo unos pocos individuos conocen el entrelazamiento exacto de esa economía salvífica. La verdad no brilla, diáfana, ante todos aquellos que tengan ojos para ver, sino que su espíritu sólo permea las almas de unos cuantos

afortunados, quienes se atribuyen la facultad de desvelar los más hondos arcanos celestiales.

En cualquier caso, y como si asistiéramos a una rebelión de las ideas contra sus autores, la asunción de una perspectiva de cadencia universalista contribuía a soslayar, aun tímidamente, el valor de la pertenencia étnica al pueblo de Israel. Los justos, y no sólo los santos de Israel, participarán en el reino de Dios. Pero, nuevamente, esta «ampliación de sentido» no logra encubrir una evidencia: en sus comienzos, la fe en la vida futura, la esperanza en la derrota de una muerte siempre tenebrosa y desconsoladora, obedecía a la urgencia de legitimar un grupo: el de los justos-mártires que entregan su vida por fidelidad a la ley de Dios, verdadero «epicentro» de reflexión de la apocalíptica y, en general, del judaísmo en época de la revuelta macabea, frente al cual los restantes colectivos ocupan sólo una posición periférica. El edificio teológico requerido para elaborar esta vindicación de los mártires implicaba, de una u otra forma, adoptar un planteamiento que cuestionase las estructuras e instituciones temporales, para así posponer al futuro la consumación del plan de Dios.

Por otra parte, el planteamiento apocalíptico, que otorga primacía a la realización ineluctable de un designio divino establecido *ab aeterno*, y a cuya «gnosis» sólo un número exiguo de visionarios goza de acceso, incoa una audaz tentativa de racionalización/sistematización del decurso de la historia. El deseo de que la herida ocasionada por la injusticia, que tanto aflige y apenumbra la existencia terrena, la sane el aliento vivificador de Dios invita a concebir los acontecimientos como dotados de un significado trascendente. Lo que se nos antoja fugaz, percedero, volátil... es, en realidad, deudor de un sentido permanente, de una esfera salvífica que sólo se revelará en plenitud en el futuro escatológico, cuando todo sea clausurado.

La dificultad teológica más acuciante de esta orientación no estriba en su hipotética «irracionalidad», sino en su exceso de confianza en un orden gélidamente racional. Para la apocalíptica, todo se justificará. La solución a los misterios que inundan el presente despuntará en el futuro escatológico, aunque se anticipe, por medio de revelaciones sobrenaturales, ese plan divino. Se disipa todo espacio para lo gratuito, para lo inefable, para lo «inexplicable»; para aquello que, en virtud de su carácter enigmático, desvela también la frescura de la vida, la magia de la existencia, la rúbrica del don. Es innegable que la «fortuna» viene acompañada del «infortunio», y la «gracia», de la «desgracia», pero todo ello puede subordinarse a la conciencia de lo inescrutable, de lo ilimitadamente subyugante y evocador, de lo que no capitula ante el intelecto humano, que todo lo pretende reducir a sus angostos cánones. La percepción de la «gratuidad» guarda una estrecha analogía con la *Gelassenheit* de la místi-

ca, en cuya importancia incidiera la filosofía de Heidegger: la entrega a la contemplación, a la pureza; a la advertencia límpida de que subsiste un fondo inasible que siempre nos trasciende, el cual no se agota en los estrechos márgenes impuestos por nuestra mente y nuestra voluntad⁴⁹.

En la literatura sapiencial de Israel coexistían la gracia y el infortunio. Así, el Libro de Job no brinda una contestación apodíctica al interrogante sobre el problema del sufrimiento injusto en la vida. En la conclusión de esta obra, el brioso esplendor de la dicha toma relevo a la agónica severidad de la desgracia, pero ambas realidades, la ventura y el dolor, resultan igualmente incomprensibles. De Dios proceden los bienes y los males, tal y como leemos en Job 42, 1-6:

Job respondió al Señor diciendo: Comprendo que lo puedes todo, que ningún proyecto te resulta inalcanzable. «¿Quién es este que sin sentido empaña mis designios?». Ciertamente, he querido explicar sin comprender las maravillas que me superan y que ignoro. Sólo de oídas sabía de ti, pero ahora te han visto mis ojos. Por eso me arrepiento, y hago penitencia sobre el polvo y la ceniza.

Job se rinde, devotamente, a la adoración de lo ignoto, a la alabanza de lo incognoscible, al agradecimiento de todo cuanto la vida exhala. Job respira el hálito de lo inefable, de lo que no transige ante la razón o la simple veleidad, pues remite a un escenario que trasciende todo dominio humano. Por anacrónica que resulte la analogía, Job se pliega ante el *mysterium tremendum et fascinans* sobre el que tan hondamente reflexionara Rudolf Otto⁵⁰; ante esa intuición irreductible, insalvablemente apriorística, de que el cosmos, la historia y la vida penden de un poder ajeno a las dinámicas que imperan sobre la faz de la Tierra. Esa percepción de lo «totalmente-otro» al mundo no encapsula sino el reconocimiento del misterio más elevado, del arcano que seduce por su fastuosidad, pero cuya luz también atemoriza por su impenetrabilidad. Exige postrarse ante el prístino atisbo de un palpito que nos desborda inconmensurablemente.

La apocalíptica no acepta ese horizonte de indefinición: la historia ha de exhibir una estructuración lineal, cuidadosamente planificada, que todo lo guíe hacia la consumación del plan divino en el futuro escatológico. Este encaminamiento «gradual» no tiene por qué interpretarse desde la óptica del progreso (esta categoría sólo se difundirá con la Ilustración), pues de los escritos apocalípticos no se infiere que la humanidad «ascienda», escalonadamente, hacia estados de mejora continua e irre-

49. Para un análisis de la importancia de lo místico en la obra de Heidegger, véase C. Caputo, *The Mystical Element in Heidegger's Thought*.

50. R. Otto, *Lo Santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*.

versible. A la apocalíptica no le interesa dilucidar si la historia discurre por una senda que la impulse hacia situaciones de desarrollo material e intelectual creciente e irrevocable: lo que busca es ligar la protología con la escatología. Con independencia de la forma que adquiera la evolución histórica, la apocalíptica profesa una fe inamovible en la soberanía absoluta de Dios sobre el tiempo y el mundo, que todo lo encauzará hacia su consumación, y cuya grandeza reivindicará, definitivamente, a los justos.

Apéndice II

ALGUNOS TEXTOS INTERTESTAMENTARIOS PARA LA COMPRESIÓN DEL PENSAMIENTO APOCALÍPTICO

1. *Ciclo de Henoc*

El ciclo henóquico, también conocido como «Pentateuco de Henoc», apócrifo (o pseudoepígrafo en la tradición protestante) del Antiguo Testamento, pero libro canónico en algunas denominaciones cristianas como la Iglesia etiópica, empezó a componerse en el siglo III a.C., y sembró un fértil campo para el desarrollo de la *forma mentis* apocalíptica. En él se combinan (a veces de manera ostensiblemente sincretista e incluso ecléctica) motivos mitológicos antiguos con flamantes simbologías alumbradas por el hagiógrafo, todo ello enmarcado dentro de una teología dotada de gran fuerza creativa¹. Esta obra suele dividirse, desde la edición clásica preparada por el biblista británico Robert Henry Charles (1855-1931), en cinco partes:

- 1) Libro de los Vigilantes (capítulos 1-36).
- 2) Libro de las Parábolas de Henoc (capítulos 37-71).
- 3) Libro Astronómico (capítulos 72-82).
- 4) Libro de los Sueños (capítulos 83-90).
- 5) Epístola de Henoc (91-107).

1. La presentación sobre el ciclo de Henoc que realizaremos a continuación será imperiosamente breve. Remitimos a trabajos contemporáneos sobre esta temática, como P. Heger, *Challenges to Conventional Opinions on Qumran and Enoch Issues*. Para una panorámica sobre la situación de la investigación actual en torno al ciclo henóquico, en la que también se pueden apreciar las controversias más relevantes, véase G. Boccaccini y J. J. Collins (eds.), *The Early Enoch Literature*. Sobre la interpretación místico-teológica del ciclo henóquico, remitimos a P. Schäfer, *The Origins of Jewish Mysticism*, pp. 53-111; V. Bachmann, *Die Welt im Ausnahmezustand*. Un comentario exhaustivo a Henoc es el de G. W. E. Nickelsburg, *1 Enoch*. Recientemente ha aparecido la segunda parte del comentario de Nickelsburg, escrito conjuntamente con J. C. Vanderkam, *1 Enoch 2*.

Según el Libro del Génesis, Henoc es el séptimo de los patriarcas antediluvianos²: «Henoc tenía setenta y cinco años³ cuando engendró a Matusalén. Henoc anduvo con Dios; vivió, después de engendrar a Matusalén, trescientos años, y engendró hijos e hijas. El total de los días de Henoc fue de trescientos sesenta y cinco años. Henoc anduvo con Dios, y desapareció porque Dios se lo llevó» (Gn 5, 21-24). Este dato central (que remite a la importancia simbólica del número siete para el pueblo de Israel)⁴, junto con el hecho de que, como en el caso de Elías, la Biblia hebrea no deje constancia de que Henoc muriese (el texto sugiere que fue conducido por Dios a una vida celestial), investió a esta figura genesíaca de una enorme relevancia para el movimiento apocalíptico. Henoc se transformaría en el paradigma del visionario sideral, de quien recibe, sin «mediación» humana, una revelación descendida de las alturas divinas, y por ello transcribe lo que ha experimentado de modo directo: la contemplación de la augusta morada del Señor del cosmos, el conocimiento de los más elevados arcanos que perforan el universo y la comprensión profunda del sentido del curso de los tiempos.

El relato yahvista (J) de Gn 4, 17 no coincide con el sacerdotal de 5, 21-24, porque, en el primero, a Henoc se le considera hijo de Caín: «Conoció Caín a su mujer, la cual concibió y dio a luz a Henoc. Estaba construyendo una ciudad, y la llamó Henoc, como el nombre de su hijo. A Henoc le nació Irad, e Irad engendró a Mejuyael, Mejuyael engendró a Metusael, y Metusael engendró a Lámek» (Gn 4, 17-18). El verbo *hanok* significa «dedicar un edificio» (cf. Dt 20, 5; 1 Re 8, 63; 2 Cro 7, 5). Sin embargo, el capítulo quinto del Génesis, de redacción sacerdotal, no alude al papel de Henoc como constructor. 1 Cro menciona a Henoc junto con Matusalén y Lámek: «Adán, Set, Enos; Quenán, Mahalalel, Yered; Henoc, Matusalén, Lámek; Noé, Sem, Cam y Jafet» (1 Cro 1, 1-4). Si 44, 16 también incluye el nombre de Henoc, en el con-

2. Para un estudio histórico-crítico de las referencias veterotestamentarias, en hebreo y griego, a la figura de Henoc, véase H. S. Kvanvig, *The Roots of Apocalyptic*, pp. 119-126.

3. Para algunos autores, la duración de la vida de Henoc, equivalente a trescientos sesenta y cinco años, no es arbitraria, sino que esta cifra (mucho menor que en el caso de otros patriarcas antediluvianos) se correspondería con la prolongación del calendario solar. El problema de semejante identificación reside en que, a tenor de los textos de la Biblia, el calendario solar no constaba, para los antiguos hebreos, de trescientos sesenta y cinco días, sino de trescientos sesenta y cuatro. Sin embargo, el nexa entre la figura de Henoc y el calendario solar parece evidente: sea cual sea el cómputo, trescientos sesenta y cinco o trescientos sesenta y cuatro, una diferencia tan nimia no puede hacernos olvidar que, a la luz de no pocos pasajes del ciclo henóquico (por ejemplo, 1 Henoc 72, 85), esta obra evoca, de alguna manera, una relación entre Henoc y la vindicación del calendario solar (véase J. C. Vanderkam, *Enoch and the Growth of an Apocalyptic Tradition*, p. 32).

4. Sobre el simbolismo del número siete en la Biblia y en las culturas próximorientales, véase G. G. Reinhold (ed.), *Die Zahl Sieben im Alten Orient*.

texto de la alabanza del autor del Eclesiástico hacia personajes insignes de la historia de la salvación, y lo describe como un señero ejemplo de piedad: «Henoc agradó al Señor, y fue arrebatado, ejemplo de penitencia para las generaciones».

En el Nuevo Testamento, Henoc destaca, a juicio de la Carta a los Hebreos (11, 5), como un valioso ejemplo de fe. Después de definir esta virtud teológica como «garantía de lo que se espera; la prueba de las realidades que no se ven» (11, 1), y de apelar a protagonistas veterotestamentarios como Abel, cita a Henoc: «por la fe, Henoc fue trasladado, de modo que no vio la muerte y no se le halló, porque le trasladó Dios. Porque antes de contar su traslado, la Escritura da en su favor testimonio de haber agradado a Dios. Ahora bien, sin fe es imposible agradarle, pues el que se acerca a Dios ha de creer que existe y que recompensa a los que le buscan» (Heb 11, 5-6). El autor de la Carta a los Hebreos ha tomado como referencia el relato sacerdotal, no el yahvista. Henoc encarna un modelo de fe: Henoc complació a Dios; por ello, el Señor del universo lo recompensó briosamente, al transportarlo consigo a la esfera celestial.

Sólo Henoc y Noé gozaron de la dicha de caminar junto a Dios: «ésta es la historia de Noé: Noé fue el varón más justo y cabal de su tiempo. Noé andaba con Dios» (Gn 6, 9). Ni siquiera Abrahán disfrutó de tal grado de cercanía, de tan entrañable nivel de intimidad con Dios, porque él no paseó «con Dios», sino «delante de Dios»: «cuando Abrahán tenía noventa y nueve años, se le apareció Yahvé y le dijo: Yo soy El-Sadday, anda en mi presencia y sé perfecto» (Gn 17, 1); «y bendijo a José diciendo: ‘El Dios en cuya presencia anduvieron mis padres Abrahán e Isaac, el Dios que ha sido mi pastor desde que existo hasta el presente día’» (Gn 48, 15).

James Vanderkam ha identificado un estrecho paralelismo entre la genealogía sacerdotal (P), en la que Henoc despunta como séptimo patriarca antediluviano, y el elenco mesopotámico de monarcas que gobernaron antes de que acaeciese el gran diluvio (la lista real sumeria)⁵. Este aspecto ha sido analizado, exhaustivamente, por Helge Kvanvig⁶. Los precedentes mesopotámicos que Vanderkam asocia al Henoc judío no se limitan a la lista real sumeria, en la que figura un monarca llamado Enmeduranki, séptimo soberano en algunas versiones de este registro, sino que también abarcan otros textos concernientes a este gobernante, amado de las tres grandes deidades de la civilización sumeria (Ana, Enlil y Ea). Sin embargo, tal y como indica el propio Vanderkam, la existencia de una correlación no constituye, por sí sola, una prueba fehaciente.

5. J. C. Vanderkam, *Enoch and the Growth of an Apocalyptic Tradition*, p. 26.

6. H. S. Kvanvig, *The Roots of Apocalyptic*, pp. 160-209.

ciente de que los hagiógrafos bíblicos e intertestamentarios se hubiesen basado en fuentes mesopotámicas para elaborar sus sendos escritos⁷. Análogamente, tampoco puede demostrarse que la condición de vidente que exhibe Henoc constituya una extrapolación de las prácticas de adivinación características de determinadas tradiciones mesopotámicas (la de los *barû*), por cuanto «la adivinación no era extraña al antiguo Israel y a los judíos del período helenístico»⁸. El influjo de elementos particulares tomados de la religión y de la imagería cultural mesopotámicas quizás explique detalles específicos, pero difícilmente justificará la teología de fondo que subyace a la apocalíptica de 1 Henoc⁹.

Los cinco libros que componen el ciclo henóquico pertenecen a épocas muy distintas. Aunque no exista unanimidad sobre su datación respectiva, Sacchi hace notar que un consenso bastante generalizado en la literatura científica sitúa los textos más antiguos del Pentateuco de Henoc en el siglo IV a.C. En cualquier caso, ello no implica que las secciones más tempranas se hubiesen redactado ya en esa época, sino que el núcleo literario-teológico habría surgido por aquel entonces (coincidente con la probable génesis del movimiento apocalíptico en el seno del judaísmo)¹⁰.

El Libro Astronómico suele considerarse el más primitivo del ciclo henóquico. Se encuentra ya en la cueva cuarta de Qumrán. Los análisis paleográficos de las copias disponibles sugieren que esta obra se habría escrito con anterioridad al año 200 a.C., datación más plausible que otras que la retrotraen hasta época persa¹¹. Los fragmentos arameos del Libro Astronómico descubiertos en Qumrán indican que la versión etiópica que nos ha llegado constituye tan sólo un resumen del libro original, mucho más extenso. El Libro Astronómico narra el viaje cósmico de Henoc, guiado por el ángel Uriel, que en hebreo significa «luz de Dios». Se describen, con cierta «minuciosidad», los movimientos de astros como el Sol. El interés por los cálculos astronómicos resplandece en muchos pasajes de esta obra.

El Libro de los Vigilantes es ligeramente posterior al Libro Astronómico, aunque previo al 170 a.C., porque nos consta que se conocía ya antes de la muerte de Judas Macabeo¹². Sacchi opta por una datación

7. J. C. Vanderkam, *Enoch and the Growth of an Apocalyptic Tradition*, p. 38.

8. *Ibid.*, p. 75.

9. De hecho, la antropología subyacente bien puede considerarse enraizada en las tradiciones bíblicas, especialmente en lo relativo a la centralidad del elemento corporal (G. Stemmerger, *Der Leib der Auferstehung*, p. 50).

10. P. Sacchi, «The Book of the Watchers as an Apocalyptic and Apocryphal Text», p. 12.

11. Véase, sobre la datación del Libro Astronómico, G. W. E. Nickelsburg, *Jewish Literature between the Bible and the Mishna*, p. 48; J. C. Vanderkam, *Enoch and the Growth of an Apocalyptic Tradition*, p. 80. Sacchi lo considera posterior a Vigilantes y anterior al 200 a.C. (cf. *Historia del judaísmo en la época del Segundo Templo*, p. 195).

12. *Ibid.*, p. 111.

más temprana, y lo fecha a inicios del segundo período sadoquita (400-200 a.C.), con el argumento de la «densidad» de su pensamiento teológico¹³. Esta tesis no la han seguido otros autores¹⁴. Los capítulos 1-5 versan sobre la inminencia del juicio; 6-11 tratan de la rebelión de los ángeles (o Vigilantes)¹⁵. En 12-16, Henoc penetra en el templo celestial; en 17-19, viaja hacia el oeste, donde se ubica el majestuoso trono de Dios; en 20-36, se desplaza al centro de la tierra, a Jerusalén.

El Libro de los Sueños parece posterior a Daniel¹⁶. Consiste en un apocalipsis alegórico sobre el momento histórico, y finaliza con una teofanía, en la que Dios se manifiesta gloriosamente para juzgar a los ángeles rebeldes y a los judíos apóstatas. Después de ello, el Señor del universo erige la nueva Jerusalén.

La Epístola de Henoc versa sobre un inminente juicio de Dios, que comportará la bendición eterna para el justo, a quien se le exhorta a la perseverancia, pues así brillará «como las luminarias del cielo» (104, 2). George Nickelsburg data esta sección del Pentateuco en el período asmonéo tardío, por tanto, hacia el siglo I a.C., y «la Epístola de Henoc es similar a otros escritos apocalípticos en el tipo de situación que refleja, el mensaje que transmite y el propósito para el que se ha escrito»¹⁷.

El Libro de las Parábolas de Henoc¹⁸, que comprende los capítulos 37-71 del Pentateuco, representa, en opinión de muchos, la parte más tardía ciclo. En esta obra, Dios juzga a la humanidad a través de un Elegido. La primera parábola evoca la epifanía del justo; la segunda, un adelanto del juicio y de sus consecuencias; la tercera anticipa la teofanía de la luz, cuya fulguración cubrirá por entero al justo tras el juicio

13. *Ibid.*, p. 189. Sin embargo, tanto las referencias constantes a batallas entre gigantes (posiblemente relacionadas con las guerras entre Ptolomeos y Seléucidas) como, sobre todo, la elaborada geografía del más allá indican que el libro no puede ser tan temprano como propone Sacchi.

14. Cf. C. D. Elledge, *Life after Death in Early Judaism*, pp. 6-9, quien mantiene el esquema cronológico que aparece, por ejemplo, en Nickelsburg, y sitúa el Libro Astronómico como el más antiguo del ciclo, anterior al siglo III a.C. Fecha el Libro de los Vigilantes a mediados del siglo II a.C., la Epístola de Henoc, en torno al 160 a.C., el Libro de los Sueños, aproximadamente en la misma época, y las Parábolas, entre los siglos I a.C. y I d.C.

15. Sobre la temática de la rebelión celeste de los ángeles, véase el estudio de P. Hanson, «Rebellion in Heaven, Azazel, and Euhemeristic Heroes in I Henoc 6-11», pp. 195-233. 1 Henoc 6-11 constituye, según Hanson, una narrativa sobre Gn 6, 1-4, que exhibe un ciclo dividido en cuatro momentos: rebelión, devastación, castigo y restauración. La tradición de la rebelión celeste se encuentra en las mitologías de las grandes culturas del entorno de Israel, como la cananea, la babilonia y la hitita, pero 1 Henoc 6-11 no se limita a adoptar un mito exógeno, sino que reorienta determinados motivos importados (probablemente) de las culturas circundantes de acuerdo con la escatología apocalíptica subyacente (cf. *ibid.*, p. 201).

16. Véase J. C. Vanderkam, *The Book of Jubilees*, p. 21.

17. G. W. E. Nickelsburg, *Jewish Literature between the Bible and the Mishna*, p. 149.

18. En la bibliografía anglosajona suele figurar como *The Similitudes of Enoch*.

final (cf. 1 Henoc 58). Los capítulos 62-63 contienen una descripción del gran juicio, así como de la exaltación del justo que sufre persecución a causa de su rectitud. Para Nickelsburg, las Parábolas de Henoc son anteriores a los Evangelios sinópticos (donde el título de «hijo del hombre» posee un sentido más técnico, más elaborado que en las Parábolas de Henoc), pero posteriores a los demás libros que integran el ciclo henóquico¹⁹.

2. 2 Baruc

El segundo libro de Baruc, también conocido como «Apocalipsis sirio de Baruc» (nos referiremos a él como «2 Baruc»), constituye una de las obras más importantes de la literatura intertestamentaria judía y de la teología apocalíptica. Afirma, con absoluta nitidez, la fe en la resurrección de la carne. Este libro se escribió con posterioridad a la destrucción del templo de Jerusalén por las tropas romanas el año 70, y probablemente date de principios del siglo II d.C.²⁰.

El texto en siríaco nos ha llegado a través de un manuscrito de los siglos VI o VII conservado en la Biblioteca Ambrosiana de Milán. Esta versión representa, sin embargo, la traducción de un documento griego anterior, tal y como lo confirma un fragmento descubierto entre los papiros de Oxirrincó. Originariamente, 2 Baruc hubo de ser redactado en hebreo, hipótesis corroborada por los numerosos paralelos existentes entre ésta y otras obras hebreas y arameas²¹.

2 Baruc se estructura de la siguiente manera:

- 1) Destrucción de Jerusalén por los babilonios.
- 2) Baruc expresa su lamento a Dios.
- 3) Se anuncian doce desastres antes de la llegada del Ungido y de la resurrección de los muertos.
- 4) Baruc contempla el *Sanctasanctorum*.
- 5) Baruc habla sobre el juicio de Dios.

19. *Ibid.*, p. 223.

20. Utilizaremos la traducción de A. F. J. Klijn, en J. H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, pp. 517-559. Para una edición crítica bilingüe (inglés-siríaco) del texto de 2 Baruc, que incluye los fragmentos griegos y latinos, véase D. M. Gurtner, *Second Baruch*. Recientemente ha aparecido en castellano una versión elaborada por F. del Río Sánchez y J. J. Alarcón Sáinz, en A. Díez Macho y A. Piñero, (eds.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol. VI, pp. 165-230. Para el contexto y la teología de 2 Baruc, remitimos también a D. Daschke, *City of Ruins*, pp. 141-186. Aunque la mayor parte de los autores opta por una lectura «judía» de 2 Baruc, R. Nir ha propuesto que tanto la estructura como las ideas centrales de esta obra deberían entenderse en un contexto cristiano (*The Destruction of Jerusalem and the Idea of Redemption in the Syriac Apocalypse of Baruch*).

21. Sobre la datación y los manuscritos disponibles de 2 Baruc, véase L. I. Lied, *The Other Lands of Israel: Imaginations of the Land in 2 Baruch*, pp. 20-28.

- 6) Baruc se pregunta por el estado de los justos después de la resurrección.
- 7) Visión de la nube.
- 8) Baruc da gracias a Dios.
- 9) Carta a las nueve tribus y media de la Diáspora, la cual contiene una exhortación a cumplir los mandamientos de Dios.

La esperanza en la resurrección de la carne al final de los tiempos desempeña un papel fundamental en la teología de 2 Baruc. Esta creencia se asocia al advenimiento del Mesías:

Y ocurrirá después de estas cosas, cuando el tiempo de la aparición del Ungido se haya cumplido y regrese en gloria (1), que entonces todos los que duermen en su esperanza resucitarán. Y en ese tiempo sucederá que aquellos tesoros en los que se guardó el número de las almas de los justos se abrirán, y saldrán y las multitudes de las almas aparecerán juntas, en asamblea, de una mente. Y los primeros se deleitarán y los últimos no estarán tristes (2). Porque conocen que ha llegado el tiempo del que se ha dicho que es el final de los tiempos. Pero las almas de los impíos se perderán en su mayoría cuando vean estas cosas. Porque saben que han llegado su tormento y sus perdiciones (2 Baruc 30, 1-5).

El autor manifiesta un profundo interés por dilucidar el estado que adoptará el cuerpo resucitado. Esta preocupación por el elemento corporal obedece, en realidad, a una honda inquietud ética: ¿Se hallará revestido el cuerpo resucitado de una forma análoga a la que manifiesta el organismo humano durante la vida terrena? ¿Poseerá una capacidad similar para obrar el mal como la que exhibe el cuerpo mundano? ¿En qué se distinguirán, en definitiva, ambos tipos de «carne»? El tratamiento de 2 Baruc sobre el cuerpo resucitado posee un mayor grado de «concreción» que el ofrecido por Pablo en la primera epístola a los Corintios²². Así, en 2 Bar 49 leemos:

22. Pablo escribe (1 Cor 15, 35-58): «Pero dirá alguno: ‘¿Cómo resucitan los muertos? ¿Con qué cuerpo vuelven a la vida?’ Necio. Lo que tú siembras no revive si antes no muere; lo que siembras no es el cuerpo que llegará a ser, sino un simple grano, de trigo, por ejemplo, o de alguna otra cosa. Dios, en cambio, le da un cuerpo según su voluntad: a cada semilla su propio cuerpo. No toda carne es igual, sino que una es la carne de los hombres, otra la de las bestias, otra la de las aves, otra la de los peces. Hay también cuerpos celestes y cuerpos terrestres; pero uno es el resplandor de los celestes, y otro el de los terrestres. Uno es el resplandor del sol, otro el de la luna y otro el de las estrellas; y una estrella se diferencia de otra en el resplandor. Así será en la resurrección de los muertos: se siembra en corrupción, resucita en incorrupción; se siembra en vileza, resucita en gloria; se siembra en debilidad, resucita en poder; se siembra un cuerpo natural, resucita en un cuerpo espiritual. Porque si hay un cuerpo natural, también lo hay espiritual. Así está escrito: El primer hombre, Adán, fue hecho ser vivo; el último Adán, espíritu que da vida.

Pero te pregunto, más aún, oh, Poderoso; y pediré gracia de Aquel que creó todas las cosas. ¿Bajo qué forma vivirán los vivos en tu día? ¿O cómo permanecerá su esplendor que será después de eso? ¿Acaso tomarán de nuevo esta forma presente, y se pondrán las cadenas de los miembros que están en el mal y por los cuales se realizan males? ¿O quizás cambiarás Tú estas cosas que han existido en el mundo, así como el mundo mismo? (1-3).

En el capítulo quincuagésimo se nos dice lo siguiente:

Me respondió y dijo: Escucha, Baruc, esta palabra y escribe todo lo que vas a escuchar en la memoria de tu corazón. Porque la tierra, por supuesto, devolverá a los muertos en ese tiempo; ahora los recibe para guardarlos, sin cambiar nada de su forma. Pero de la misma manera que los ha recibido así los devolverá. Y como se lo he entregado así los resucitará. Porque entonces hará falta mostrar a los vivos que los muertos vuelven a vivir, y que los que se fueron han regresado. Y será así cuando se hayan reconocido entre sí, los que se conocen los unos a los otros en ese momento, y entonces mi juicio será firme (2-3), y vendrán las cosas de las que se ha hablado antes.

Estas consideraciones prosiguen en 2 Baruc 51:

Y ocurrirá cuando pase este día que ha sido señalado que tanto la forma de los que han sido encontrados culpables como la gloria de los que se ha probado que son justos cambiarán. Porque la forma de los que ahora actúan

Pero no es primero lo espiritual, sino lo natural; después lo espiritual. El primer hombre, sacado de la tierra, es terreno; el segundo hombre es del cielo. Como el hombre terreno, así son los hombres terrenos; como el celestial, así son los celestiales. Y como hemos llevado la imagen del hombre terreno, llevaremos también la imagen del hombre celestial. Esto os digo, hermanos: que la carne y la sangre no pueden heredar el reino de Dios, ni la corrupción heredará la incorrupción. Mirad, os declaro un misterio: no todos moriremos, pero todos seremos transformados, en un instante, en un abrir y cerrar de ojos, al son de la trompeta final; porque sonará la trompeta, y los muertos resucitarán incorruptibles, y nosotros seremos transformados. Porque es necesario que este cuerpo corruptible se revista de incorruptibilidad, y este cuerpo mortal se revista de inmortalidad. Y cuando este cuerpo corruptible se haya revestido de incorruptibilidad, y este cuerpo mortal se haya revestido de inmortalidad, entonces se cumplirá la palabra que está escrita: La muerte ha sido absorbida en la victoria. ¿Dónde está, muerte, tu victoria? ¿Dónde está, muerte, tu aguijón? El aguijón de la muerte es el pecado; y la fuerza del pecado, la Ley. Pero demos gracias a Dios, que nos da la victoria por nuestro Señor Jesucristo. Por tanto, amados hermanos míos, manteneos firmes, incommovibles, progresando siempre en la obra del Señor, sabiendo que en el Señor vuestro trabajo no es vano». La diferencia principal entre 1 Corintios y 2 Baruc reside en que san Pablo no afirma explícitamente una relación entre la forma ética de la vida terrena del individuo y la forma que habrá de adoptar su cuerpo resucitado. San Pablo sostiene que todo aquello que en la Tierra se halla revestido de las notas propias de la finitud y de la corruptibilidad gozará, en la vida de los resucitados, de incorruptibilidad y plenitud: «así será en la resurrección de los muertos: se siembra en corrupción, resucita en incorrupción; se siembra en vileza, resucita en gloria; se siembra en debilidad, resucita en poder; se siembra un cuerpo natural, resucita un cuerpo espiritual» (1 Cor 15, 42-44).

maliciosamente se hará más mala aún de lo que es ahora para que sufran tormento. También, en lo que concierne a la gloria de los que se ha probado que son justos por mi Ley, los que poseyeron inteligencia en vida y los que plantaron la raíz de la sabiduría en su corazón, entonces su esplendor será glorificado por medio de transformaciones, y la forma de su cara se transformará en la luz de su belleza para que puedan adquirir y recibir el mundo inmortal que se les ha prometido (2-3). Por tanto, y sobre todo aquellos que entonces vendrán, estarán tristes porque despreciaron mi Ley, y taparon sus oídos no sea que escuchasen sabiduría y recibiesen inteligencia. Cuando vean, así, que aquellos sobre los que ahora están exaltados, entonces estarán más exaltados y glorificados que ellos, entonces éstos y aquéllos cambiarán, éstos, al esplendor de los ángeles y aquéllos, a alarmantes visiones y horribles formas; y se perderán todavía más (5). Porque primero verán y luego se irán para recibir tormento. Sin embargo, surgirán milagros a su tiempo para los que se salvan por sus obras y para quienes la Ley es ahora una esperanza, y la inteligencia, la expectación y la sabiduría una confianza. Porque entonces verán el mundo que ahora les es invisible, y verán un tiempo que ahora les está escondido. Y el tiempo no les volverá a hacer viejos. Porque vivirán en las alturas de ese mundo y serán como los ángeles e iguales a las estrellas. Y adoptarán cualquier forma que deseen, de belleza a encanto, y de luz al esplendor de la gloria. Porque se extenderán para ellos los límites de mi Paraíso, y se les mostrará la belleza de la majestad de los vivientes bajo el trono, y todas las huestes de ángeles, los que ahora se rigen por mi palabra a menos que se muestren, los que se guían por mi mandamiento, para que puedan permanecer en su sitio hasta que llegue su venida. Y la excelencia de los justos será entonces mayor que la de los ángeles. Porque los primeros recibirán a los últimos, a los que esperaban; y los últimos a los que habían oído que se habían marchado. Porque han sido salvados de este mundo de aflicción y han dejado la carga de las angustias (8-14). ¿A causa de qué hombres perdieron su vida y por qué han cambiado su alma los que están en la tierra? Porque en un momento escogieron para sí el tiempo que no puede pasar sin aflicciones. Y escogieron para sí el tiempo cuyo final está repleto de lamentos y males. Y han rechazado el mundo que no hace más viejos a los que a él llegan. Y han rechazado el tiempo que trae gloria, de tal manera que no vendrán a la gloria de la que te he hablado antes.

El cuerpo refleja, para el autor de 2 Baruc, la categoría ética coronada por cada persona, y este nexo tan interesante entre el obrar moral y la corporeidad se preservará después de la resurrección. La transformación que experimentará el elemento corpóreo en el futuro escatológico sirve a un fin: disfrutar de la promesa que aguarda al justo, cuyo cuerpo adoptará una forma angelical (cf. 51, 5). En 2 Baruc, la resurrección incoa ya un juicio, pero el premio deparado no es el retorno a la vida, sino el tipo de existencia que se obtiene, aspecto este que se traduce en el goce de una u otra clase de cuerpo. La soberanía divina se manifiesta, esplendorosamente, en su capacidad de transfigurar el cuerpo para convertirlo en partícipe de sus sublimes dones. Con el nuevo cuerpo, el

justo contemplará las maravillas que ahora permanecen escondidas. Su recompensa se asemeja a una glorificación angélica.

3. 4 Esdras

4 Esdras, una de las obras más destacadas de la literatura apocalíptica judía, suele datarse a finales del siglo primero o principios del siglo II d.C., probablemente en tiempos del emperador Domiciano. Sería, de esta manera, contemporánea al Apocalipsis de san Juan²³. Muchas características textuales de 4 Esdras se explican si suponemos un original griego anterior a la versión latina que nos ha llegado²⁴.

La densidad teológica de este escrito ha suscitado numerosos estudios, que han encontrado en él un instrumento privilegiado para examinar los fundamentos de la cosmovisión apocalíptica. Por lo general, la investigación ha adoptado dos aproximaciones hermenéuticas distintas: una se ha afanado en vislumbrar, en los diálogos entre Esdras y el ángel Uriel, una transposición de los debates teológicos coetáneos a la redacción del libro, mientras que otra tendencia se ha centrado en el análisis de la evolución psicológica del protagonista. Trabajos más recientes sugieren, sin embargo, que en 4 Esdras confluyen dos tradiciones: la primera se relaciona con la teología de la Alianza, mientras que la segunda entronca con la literatura sapiencial. El autor de 4 Esdras habría integrado ambas perspectivas para proyectar, escatológicamente, la resolución definitiva de las ambigüedades que oscurecen la historia (y, en especial, de las contradicciones vinculadas al problema fundamental de la teodicea). De esta manera, en 4 Esdras figuraría una especie de «compendio» de la teología del judaísmo del Segundo Templo²⁵.

El libro comienza con la genealogía de Esdras (1, 1-3), y prosigue con la enumeración de las gracias y misericordias de Dios hacia Israel. En el capítulo segundo se expone el juicio divino sobre Israel, y en el tercero se inicia el Apocalipsis de Esdras, así como la pléyade de sus visiones

23. Nos basamos, en lo fundamental, en la traducción de B. M. Metzger, en J. H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, pp. 517-559. Para una traducción castellana, remitimos a la de D. Muñoz León, en A. Díez Macho y A. Piñero (eds.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol. VI, pp. 301-466.

24. G. Aranda considera que 4 Esdras es posterior a 2 Baruc: «con éste coincide en gran parte del contenido, pero lo presenta claramente estructurado en siete actos. Quizás por esto se puede considerar posterior a II Baruc», en G. Aranda Pérez, F. García Martínez y M. Pérez Fernández, *Literatura judía intertestamentaria*, p. 322. Para un estudio de la recepción de 4 Esdras en la tradición cristiana, véase A. Hamilton, *The Apocryphal Apocalypse*.

25. Estas consideraciones han sido detalladas por K. M. Hogan en *Theologies in Conflict in 4 Ezra*.

celestiales. En el capítulo sexto se esboza una división de los tiempos y se evocan los signos del final de una era:

He aquí que los días están al llegar, y será entonces cuando me acerque para visitar a los habitantes de la tierra, y cuando exija a los artífices de la iniquidad el castigo por su iniquidad, y cuando la humillación de Sión sea completa, y cuando el sello se coloque sobre la era que está a punto de pasar, entonces mostraré estos signos: los libros se abrirán delante del firmamento, y todos lo verán juntos (6, 18-21).

La tercera visión se refiere a las obras de Dios en el universo. Esdras se pregunta por qué Israel no posee su heredad: «si es verdad que el mundo ha sido creado para nosotros, ¿por qué no poseemos nuestro mundo como una heredad? ¿Cuánto durará esto?» (6, 59).

En el capítulo séptimo, central para la temática de la resurrección, Dios responde los interrogantes formulados por Esdras. Para ello, alude a una puerta angosta desde la que se accede a un vasto mar (7, 4): «a menos que los vivos atravesen vanas y difíciles experiencias, nunca podrán recibir aquellas cosas que les han sido reservadas» (7, 14). El texto continúa con la expresión de un clamor profundo por el destino de los justos y de los impíos, en estrecha consonancia con otros textos de la literatura intertestamentaria palestinense:

Oh, Soberano, Señor, he aquí que Tú has ordenado en tu Ley que los justos heredarán estas cosas, pero que los impíos perecerán. Los justos, por tanto, pueden soportar circunstancias difíciles mientras esperan circunstancias más favorables; pero los que han actuado maliciosamente han sufrido las circunstancias difíciles y no verán las favorables (7, 17-18).

Aparece, más tarde, una referencia al advenimiento del Reino, acompañada de una exposición de la teología de la resurrección de los muertos, arcano que se aborda desde la óptica del mesianismo:

Pues he aquí que llegará el tiempo en que los signos que he predicho para ti vendrán para pasar; aparecerá la ciudad que ahora no se ve, y la tierra que ahora está escondida se mostrará. Y todo el que ha sido liberado de los malos que he predicho verá mis maravillas (7, 26-28);

[...] y la tierra entregará a los que en ella duermen; y los prontuarios entregarán las almas que les han sido encomendadas (*et terra reddet qui in ea dormiunt, et pulvis qui in eo silentio habitat, et prumptuaria reddent quae eis commendatae sunt animae*). Y el Altísimo se manifestará sobre el asiento del juicio, y la compasión pasará de lado, y la paciencia desaparecerá, y sólo permanecerá el juicio, la verdad se levantará, y la fidelidad crecerá. Y las seguirá la recompensa, y se mostrará el premio: las acciones justas despertarán, y las acciones injustas no dormirán (7, 32-35).

A continuación, Esdras se pregunta: «Pero ¿quién hay entre los vivos que no haya pecado, o entre los hombres que no haya transgredido tu alianza?» (7, 46-47); «me alegraré por los pocos que serán salvos, porque son ellos los que han hecho que prevalezca ahora mi gloria, y por ellos ha sido honrado mi nombre. Y no me apenaré por la multitud de los que perezcan, porque ahora son como una neblina, y se asemejan a una llama y al humo —están puestos en el fuego y arden calientemente, y se extinguen» (7, 60-61). Posteriormente, Esdras se lamenta ante el desconcertante hecho de que todo nacido porte consigo la umbría huella del pecado y de la trasgresión, desazón esta que sugiere que sería mejor no ser juzgados, ya que nadie resistiría la drástica severidad del Señor de la rectitud. Dios le recuerda que, desde antiguo, se habían promulgado unos mandamientos que muchos quebrantaron y aún hoy infringen. Sin embargo, el desasosiego que inunda el alma de Esdras no cesa. Su turbación lo conmina a inquirir del Dios de poder y majestad «si después de la muerte, tan pronto como cada uno de nosotros entregue su alma, descansaremos hasta que vengan los tiempos en que tú renueves la creación, o si enseguida sufriremos el tormento» (7, 75)²⁶.

Para Émile Puech, el pasaje anterior no concibe el cuerpo como la prisión del alma (en sintonía con la filosofía platónica), sino que se limita a constatar la esperanza en la resurrección futura²⁷. Al fenecer, el alma se separa del cuerpo, y esta escisión perdurará hasta que acontezca la resurrección en el final de los tiempos y tenga lugar el juicio divino. La apelación a las almas separadas no implica la ascensión, aun implícita, del dualismo platónico: la afirmación de la resurrección venidera del cuerpo demuestra, por el contrario, que 4 Esdras concede tanta importancia al elemento corporal como al espiritual. El alejamiento entre alma y cuerpo será provisional, a la espera de la resurrección escatológica

26. A este texto lo sigue una descripción del destino que lo aguarda el alma del impío: «Cuando el decreto decisivo de que un hombre vaya a morir haya salido del Altísimo, cuando el espíritu deja el cuerpo para regresar otra vez al que se lo dio, primero adora la gloria del Altísimo, y si es uno de los que han mostrado desdén y no han guardado el camino del Altísimo, y han despreciado su Ley, y han odiado a los que temen a Dios —esos espíritus no entrarán en las habitaciones, sino que inmediatamente vagarán en tormentos, estando siempre tristes y acongojados, de siete modos—. El primer modo, porque han desdeñado la Ley del Altísimo. El segundo modo, porque ahora no pueden ofrecer un buen arrepentimiento para que puedan vivir. El tercer modo, verán la recompensa establecida para los que han confiando en las alianzas con el Altísimo. El cuarto modo, considerarán el tormento establecido para ellos mismos en los últimos días. El quinto modo, verán cómo las habitaciones de los otros son vigiladas por ángeles en profunda quietud. El sexto modo, verán cómo algunos de ellos pasarán a los tormentos. El séptimo modo, que es peor que todos los modos que he mencionado, porque se perderán por completo en confusión y se consumirán con vergüenza, y se marchitarán con temor al ver la gloria del Altísimo ante quien han pecado mientras vivían, y ante quien serán juzgados en los últimos tiempos» (7, 75-87).

27. *La croyance des esséniens en la vie future*, p. 153.

de los muertos. Lo corpóreo no se menosprecia, como en los planteamientos de cadencia dualista, sino que se exalta, al considerarse objeto del eximio don de la resurrección.

Para todos aquellos que hayan perseverado en los caminos del Señor, «cuando se separen de su cuerpo mortal» (7, 89), se señalan los siete órdenes en que descansarán en la morada celeste. El quinto indica que «se alegran porque ahora han escapado de lo que es mortal, y heredarán lo que ha de venir; y junto a ello verán los apuros y fatigas de los que han sido liberados, y la espaciosa libertad que han de recibir y gozar en inmortalidad» (7, 96). En el sexto orden, su cara brillará con tanto fulgor como el astro regio: se asemejarán a la luz que irradian las estrellas y devendrán incorruptibles (*incipient stellarum adsimilari lumini*, cf. 7, 97). En el séptimo orden, se deleitarán con la contemplación de la gloria de Dios.

Esdras pregunta si el justo se verá facultado para interceder en el juicio, al igual que Abrahán le rogó a Dios que atenuase la dureza de su castigo sobre la ciudad de Gomorra. La contestación estriba en advertir que el día del juicio marcará el final, la clausura definitiva de esta era y el flamante principio de una edad inmortal, carente de corrupción y de increencia, por lo que no será posible compadecerse del condenado (cf. 7, 112-115):

Me respondió y dijo: «Este mundo presente no es el final; la gloria plena no habita en él; por eso, los que fueron fuertes rezaron por los débiles. Pero el día del juicio será el final de esta era y el principio de la era inmortal que ha de venir, en la que la corrupción ha desaparecido, la indulgencia pecaminosa ha llegado a término, la increencia ha sido quitada, y la justicia ha aumentado».

Esdras se lamenta de que haya existido Adán, el primer hombre, «porque mientras vivíamos y cometíamos iniquidad, no considerábamos lo que sufriríamos después de la muerte» (7, 126), reflexiones que exhiben una notable hondura antropológica y teológica. ¿Para qué nacer y deleitarnos con la frescura de la vida, si transgrediremos, inexorablemente, la ley de Dios, y sucumbiremos ante el mal y la muerte? Estas cavilaciones, en las que resulta inevitable atisbar, *avant la lettre*, las meditaciones sobre «el mayor delito del hombre»²⁸ que Calderón de la Barca pondrá en boca del príncipe Segismundo, así como el nihilismo desconsolador de un Mefistófeles que, en el *Fausto* de Goethe²⁹, proclama que sería mejor que nada brotara, pues todo cuanto aflora en el mundo se halla

28. «¡Ay mísero de mí, y ay infelice! / Apurar, cielos, pretendo, / ya que me tratáis así, / qué delito cometí / contra vosotros naciendo. / Aunque si nací, ya entiendo / qué delito he cometido; / bastante causa ha tenido / vuestra justicia y rigor, / pues el delito mayor / del hombre es haber nacido» (*La vida es sueño*, acto I).

29. «Ich bin der Geist, der stets verneint! / Und das mit Recht; denn alles, was entsteht, / Ist wert, dass es zugrunde geht; / Drum besser wär's, dass nichts entstünde» (*Fausto*, erster Teil, «Studierzimmer»).

abocado a perecer ineluctablemente, no acaparan, sin embargo, la última palabra para Esdras. Todo pesimismo se sana, y rejuvenece la alegría ante el vislumbre tonificador de la infinita piedad del Señor del cosmos. Por ello, imbuido de una fe ansiosa, permeado de la más firme esperanza, apela, devotamente, a la benevolencia divina y a los siete atributos de Dios: misericordioso, rebosante de gracia, paciente, leal, abundante en compasión, dador (de bondad, o nadie resistiría su juicio), juez (justo).

En el capítulo octavo, Esdras implora la clemencia divina sobre la creación. El juicio se acerca, inminencia esta que Dios sólo ha revelado a unos pocos individuos (8, 61-62), a aquellos bendecidos con el don de transmitir visiones apocalípticas. También se precisa la naturaleza del Paraíso:

Para ti se ha abierto el Paraíso, se ha plantado el árbol de la vida, se ha preparado la era que ha de venir, se ha concedido plenitud, se ha construido una ciudad [...]. Las tribulaciones han pasado, y al final se ha hecho manifiesto el tesoro de la inmortalidad. Por tanto no hagas más preguntas sobre la multitud de los que perecerán. Ellos también recibieron libertad, pero despreciaron al Altísimo, y despreciaron su Ley (8, 52-57).

En la cuarta visión, Esdras contempla la Jerusalén celeste (cf. 10, 25-28); en la quinta, observa un águila con doce alas plumíferas y tres cabezas, semiología del cuarto reino pregonado por el profeta Daniel; en la sexta, comparece un hombre que surge, crípticamente, del corazón del mar, y en la séptima se nos desvela una periodización del curso de los tiempos en doce etapas (cf. 14, 12). En el capítulo decimoquinto, a modo de apéndice, se recoge la denuncia de la opresión de Israel, dirigida contra la iniquidad de Babilonia, Asia, Egipto y Siria. En reconocimiento de la omnipotencia y de la irrestricta sabiduría de Dios, Esdras admite que no ha «pecado delante de Dios y de su gloria» (15, 54).

En opinión de George Nickelsburg, 4 Esdras concibe la resurrección como una auténtica teofanía o manifestación del Dios de majestad. Su juicio adopta una perspectiva verdaderamente universal: se cierne sobre todos los seres humanos. En una interpretación en la que vibran resonancias de Dn 12, el justo, tras el juicio escatológico, brillará como la luz de las estrellas³⁰.

4. *Oráculos Sibilinos*

Los oráculos sibilinos constituyen un género literario de clara impronta grecorromana, aunque sus orígenes podrían yacer, en último término,

30. G. W. E. Nickelsburg, *Resurrection, Immortality, and Eternal Life*, pp. 173-174.

en Irán³¹. Las sibilas, profetisas cuyos vaticinios venían exhortados por un arcano impulso interior, eran capaces de predecir grandes catástrofes. Con el tiempo, tanto judíos como cristianos se valieron de este tipo de literatura para satisfacer sus respectivos intereses propagandísticos.

Los oráculos judíos que nos han llegado presentan interpolaciones cristianas patentes. El libro cuarto, en el cual nos detendremos por la centralidad que adquiere la temática de la resurrección de los muertos, se escribió, como pronto, después del año 80 d.C. Así lo confirman las alusiones veladas a la erupción del volcán Vesubio, que asoló la ciudad de Pompeya el año 79 d.C., sin olvidar la referencia a la leyenda del regreso de Nerón al mando del ejército de los temidos partos (enemigo por antonomasia del Imperio) para tiranizar, de nuevo, a Roma.

El libro IV comienza con una sonora advertencia: «Escucha, pueblo de Asia altiva y Europa, por mi boca de variado sonido, todas las verdades que me dispongo a profetizar por mandato de nuestro gran Dios» (1-3). A continuación, el autor describe la felicidad con cuya dicha se deleitarán cuantos bendigan al Señor: «los piadosos permanecerán sobre la fértil tierra, porque Dios les concederá a un tiempo espíritu, vida y gracia» (45-47). Seguidamente se enumera, *ex eventu*, la lista de imperios que se sucederán en la cúspide del dominio terreno: asirios, medos, persas..., hasta que la «Hélade orgullosa emprenda la navegación contra el ancho Helesponto, para llevar gravosa fatalidad a los frigios y Asia» (70-71). Las diferentes naciones de la Tierra son objeto de sendas denuncias proféticas: Armenia (114), Chipre (129), ciudades como Antioquía (140)...

Cuando la fe y la justicia desaparezcan de entre los hombres, Dios promete aplacar su descomunal cólera si se retorna al camino recto; de lo contrario, advendrá la destrucción:

El mundo entero escuchará el rugido y el eco violento. Incendiará toda la tierra y aniquilará toda la raza humana, a todas las ciudades, ríos e incluso el mar; hará que todo se consuma en el fuego y se convierta en polvo ardiente. Mas cuando ya todo se transforme en ceniza y ascuas, y Dios haga descansar también al fuego inextinguible, igual que lo prendió, entonces Dios dará forma de nuevo a los huesos y las cenizas de los hombres, y de nuevo hará que se levanten los mortales, como antes eran. Y entonces tendrá lugar el juicio en el que Dios mismo será de nuevo el juez del mundo; a cuantos por impiedad pecaron, otra vez la tierra amontonada sobre ellos los ocultará, y el Tártaro lóbrego y las profundidades horribles de la gehenna. Y cuantos son piadosos, de nuevo vivirán sobre la tierra, porque

31. Véase A. Díez Macho (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol. I, p. 221. Sobre las sibilas en el mundo grecorromano, un trabajo clásico es el de H. W. Parke, *Sibyls and Sibylline Prophecy in Classical Antiquity*. Sobre las sibilas judías y cristianas, véase J. J. Collins, *The Sibylline Oracles of Egyptian Judaism*, y, del mismo autor, *Seers, Sibils, and Sages in Hellenistic-Roman Judaism*, pp. 181-238.

Dios les concederá a un tiempo espíritu y gracia por su piedad (180-190). Entonces todos se verán a sí mismos al contemplar la gran luz del dulce sol. ¡Bienaventurado el hombre que en este tiempo llegue a existir sobre la tierra! (152-191)³².

Según el autor de este oráculo, la devastación del mundo es condición para que acontezca la transformación radical del entero cosmos. Este fenómeno adoptará, en el caso de los seres humanos, las características de una resurrección corporal, antesala del juicio universal de Dios. Quienes renazcan en ese futuro escatológico recuperarán la forma corpórea que poseyeron ya en vida, pero habrán de comparecer ante el tribunal divino. En tan magno escenario se decidirá si ese nuevo amanecer se convertirá en una aurora definitiva, cuyo fulgor glorioso no apague nunca más la vibrante luz de la vida, o si, a causa de una sentencia negativa, el condenado sucumbirá, por siempre, a las más tenebrosas profundidades, a la insólita amargura de una sepultura infranqueable. En los Oráculos Sibílicos, la existencia resucitada se asemeja a una reincorporación a la vida terrena. No se vislumbra un *novum* auténtico, una escatología *stricto sensu*³³.

32. A. Díez Macho (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol. III, pp. 319-320.

33. *Ibid.*, vol. I, p. 225.

BIBLIOGRAFÍA

- Albertz, R., *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*, vol. II: *Desde el Exilio hasta la época de los Macabeos*, Trotta, Madrid, 1999.
- , *Israel in Exile. The History and Literature of the Sixth Century B.C.E.*, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2003.
- Alexander, P., «Predestination and free Will in the Theology of the Dead Sea Scrolls», en J. M. G. Barclay y S. J. Gathercole (eds.), *Divine and Human Agency in Paul and His Cultural Environment*, T&T Clark, Londres, 2006, pp. 27-49.
- Aranda Pérez, G., «El libro sagrado en la literatura apocalíptica»: *Scripta Theologica* 35/2 (2003), pp. 319-353.
- Aranda Pérez, G., García Martínez, F. y Pérez Fernández, M., *Literatura judía intertestamentaria*, EVD, Estella, 2005.
- Archi, A., «The soul has to leave the land of the living»: *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 7/2 (2007), pp. 169-195.
- Aristóteles, *Acerca de la generación y de la corrupción*, ed. de E. La Croce y A. Bernabé, Gredos, Madrid, 1987.
- , *Física*, ed. de G. R. de Echandía, Gredos, Madrid, 1995.
- , *Acerca del cielo*, ed. de M. Candel, Gredos, Madrid, 1996.
- , *Política*, trad. y notas de C. García Gual y A. Pérez Jiménez, Alianza, Madrid, 2000.
- Assmann, J., *Ma'at: Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im alten Ägypten*, C. H. Beck, Múnich, 1990.
- , *Tod und Jenseits im Alten Ägypten*, Beck, Múnich, 2001.
- Bachmann, V., *Die Welt im Ausnahmezustand: eine Untersuchung zu Aussagegehalt und Theologie des Wächterbuches (1 Hen 1-36)*, Walter de Gruyter, Berlín, 2009.
- Bakker, E. J., De Jong, I. J. F. y Van Wees, H. (eds.), *Brill's Companion to Herodotus*, Brill, Leiden/Boston, 2002.
- Bartlett, J. R., *Jews in the Hellenistic World: Josephus, Aristeeas, the Sibylline Oracles, Eupolemus*, CUP, Cambridge, 1985.

- Baumgarten, A., *Apocalyptic Time*, Brill, Leiden/Boston, 2000.
- Bedenbender, A., «The Enochic and the Zadokite Approach to the Heavenly World»: *Henoch* 30/1 (2008), pp. 30-33.
- Berger, P. y Luckmann, Th., *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Doubleday, Nueva York, 1966; trad. esp., *La construcción social de la realidad*, trad. de S. Zuleta, Amorrortu, Buenos Aires, 1966.
- Beyerle, S., *Die Gottesvorstellungen in der antik-jüdischen Apokalyptik*, Brill, Leiden/Boston, 2005.
- Blanco, C., «Hipótesis principales sobre el origen de la idea de resurrección de los muertos en el judaísmo»: *Estudios Bíblicos* 68/4 (2010), pp. 429-472.
- , *Why Resurrection? An Introduction to the Belief in the Afterlife in Judaism and Christianity*, Wipf and Stock, Portland, 2011.
- , «La escatología apocalíptica y sus posibles influjos exógenos»: *Cristianesimo nella Storia* 32/2 (2011), pp. 501-525.
- , *Filosofía, teología y el sentido de la historia. Reflexiones a la luz del pensamiento de Wolfhart Pannenberg*, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2011.
- Blenkinsopp, J., *Judaism. The First Phase: The Place of Ezra and Nehemiah in the Origins of Judaism*, Eerdmans, Grand Rapids, MI, 2009.
- Bloch, E., *El principio esperanza*, 3 vols., Trotta, Madrid, 2004 ss.
- Blum, E., *Textgestalt und Komposition: exegetische Beiträge zu Tora und Vorrede Propheten*, Mohr Siebeck, Tübinga, 2010.
- Boccaccini, G., *Middle Judaism: Jewish Thought, 300 BCE to 200 CE*, Fortress Press, Mineápolis, 1991.
- , *Beyond the Essene Hypothesis: the Parting of the Ways between Qumran and Enochic Judaism*, Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1998.
- , *Roots of Rabbinic Judaism: an Intellectual History, from Ezekiel to Daniel*, Eerdmans, Grand Rapids, MI, 2002.
- , «Inner-Jewish debate on the tension between divine and human agency in Second Temple Judaism», en J. M. G. Barclay y S. J. Gathercole (eds.), *Divine and Human Agency in Paul and His Cultural Environment*, T&T Clark, Londres, 2006, pp. 9-26.
- Boccaccini, G. (ed.), *Enoch and Qumran Origins. New Light on a Forgotten Connection*, Eerdmans, Grand Rapids, MI, 2005.
- Boccaccini, G. y Collins, J. J. (eds.), *The Early Enoch Literature*, Brill, Leiden/Boston, 2007.
- Borowitz, E., *Contemporary Christologies: a Jewish Response*, Paulist Press, Nueva York, 1980.
- , «Anti-Semitism in the Christologies of Barth, Berkouwer and Pannenberg», en R. W. Rousseau (ed.), *Christianity and Judaism: the Deepening Dialogue*, Ridge Row Press, Scranton, PA, 1983.
- Bosman, H. L. et al. (eds.), *Plutocrats and Paupers: Wealth and Poverty in the Old Testament*, J. L. van Schaik, Pretoria, 1991.
- Bovon, F., *Das Evangelium nach Lukas*, Benziger, Zúrich, 1989-2009.

- Braaten, C. E., «The current controversy on Revelation: Pannenberg and his critics»: *The Journal of Religion* 45/3 (1965), pp. 225-237.
- , «The significance of apocalypticism for systematic Theology»: *Interpretation* 25 (1971), pp. 480-499.
- Braun, H., «Zur Terminologie der Acta von der Auferstehung»: *Theologische Literaturzeitung* 77 (1952), pp. 533-536.
- Calderón de la Barca, P., *La vida es sueño*, Cátedra, Madrid, 2006.
- Cansdale, L., *Qumran and the Essenes: A Re-Evaluation of the Evidence*, J. C. B. Mohr, Tubinga, 1997.
- Caputo, C., *The Mystical Element in Heidegger's Thought*, Fordham University Press, Nueva York, 1986.
- Carr, D. M., *The Formation of the Hebrew Bible: A New Reconstruction*, OUP, Oxford, 2011.
- Cavallin, H. C. C., *Life after Death: Paul's Argument for the Resurrection of the Dead in 1 Cor 15*, Gleerup, Lund, 1974.
- , «Leben nach dem Tode im Spätjudentum und im frühen Christentum. I: Spätjudentum»: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II 19/1 (1979), pp. 240-345.
- Chalmers, R. S., *The Struggle of Yahweh and El for Hosea's Israel*, Sheffield Phoenix Press, Sheffield, 2008.
- Charles, R. H. (ed.), *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English*, Clarendon Press, Oxford, 1913.
- Charlesworth, J. H., *The Pseudepigrapha and Modern Research*, Scholars Press for the Society of Biblical Literature, Missoula, 1976.
- Charlesworth, J. H. (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. I: *Apocalyptic Literature and Testaments*; vol. II: *Expansions of the «Old Testament» and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works*, Darton, Longman and Todd, Londres, 1985.
- , *Resurrection: the Origin and Future of a Biblical Doctrine*, T&T Clark, Nueva York, 2006.
- Chesnutt, R. D., *From Death to Life: Conversion in Joseph and Aseneth*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1995.
- Christensen, D. L., *Transformations of the War Oracle in Old Testament Prophecy: Studies in the Oracles against the Nations*, Scholars Press for Harvard Theological Review, Missoula, Mont., 1975.
- Clark-Soles, J., *Death and the Afterlife in the New Testament*, T&T Clark, Nueva York, 2006.
- Cohen, S. J. D., «Josephus, Jeremiah, and Polybius»: *History and Theory* 21/3 (1982), pp. 366-381.
- , *From the Maccabees to the Mishnah*, Westminster John Knox Press, Louisville, KY, 2006.
- Collingwood, R. G., *The Idea of History*, Clarendon Press, Oxford, 1946.
- Collins, A. Y., *Crisis and Catharsis. The Power of the Apocalypse*, The Westminster Press, Filadelfia, 1984.

- , «Review of *The Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity*»: *Journal of Biblical Literature* 103/3 (1984), pp. 465-467.
- , *Cosmology and Eschatology in Jewish and Christian Apocalypticism*, Brill, Leiden/Boston, 2000.
- Collins, A. Y. (ed.), *Early Christian Apocalypticism: Genre and Social Setting*, Scholars Press, Decatur, GA, 1986.
- Collins, J. J., *The Sibylline Oracles of Egyptian Judaism*, Society of Biblical Literature, Missoula, 1972.
- , «Towards the Morphology of a Genre»: *Semeia* 14 (1979), pp. 1-20, 40-46.
- , *The Apocalyptic Imagination. An Introduction to the Jewish Matrix of Christianity*, Crossroad, Nueva York, 1984.
- , *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*, Routledge, Londres, 1997.
- , *Seers, Sibils, and Sages in Hellenistic-Roman Judaism*, Brill, Leiden/Boston, 1997.
- , *Jewish Wisdom in the Hellenistic Age*, Westminster John Knox Press, Louisville, KY, 1997.
- Collins, J. J. (ed.), *The Encyclopedia of Apocalypticism*, vol. I: *The Origins of Apocalypticism in Judaism and Christianity*, Continuum, Nueva York, 1998.
- Collins, J. J. y Sterling, G. E. (eds.), *Hellenism in the Land of Israel*, University of Notre Dame, Notre Dame, IN, 2001.
- Coogan, M. D., *The Old Testament: A Historical and Literary Introduction to the Hebrew Scriptures*, OUP, Nueva York, 2006.
- Cook, S. L., *Prophecy and Apocalypticism: the post-Exilic Social Setting*, Fortress Press, Filadelfia, 1995.
- Crouzel, H., *Origène*, Lethielleux, París, 1985.
- Daschke, D., *City of Ruins: Mourning the Destruction of Jerusalem through Jewish Apocalypse*, Brill, Leiden/Boston, 2010.
- Dávid, N. et al. (eds.), *The Hebrew Bible in Light of the Dead Sea Scrolls*, Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga, 2012.
- Demetrian, S. (ed.), *El Mahabharata contado según la tradición oral*, Sígueme, Salamanca, 2010.
- De Vaux, R., *Les institutions de l'Ancien Testament*, 2 vols., Cerf, París, 1958-1960.
- , *L'archéologie et les manuscrits de la Mer Morte*, OUP, Oxford, 1961.
- De Wilde, A., *Das Buch Hiob*, Brill, Leiden/Boston, 1981.
- DeSilva, D. A., *4 Maccabees: Introduction and Commentary on the Greek Text in Codex Sinaiticus*, Brill, Leiden/Boston, 2006.
- Díez Macho, A. (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol. I: *Introducción general a los apócrifos del Antiguo Testamento*. Con la colaboración de M. A. Navarro y M. Pérez Fernández, Cristiandad, Madrid, 1982.
- , *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol. III: *Odas de Salomón, Oráculos Sibilinos*, etc. Con la colaboración de M. A. Navarro, A. de la Fuente y A. Piñero, Cristiandad, Madrid, 1982.
- , *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol. IV: *Ciclo de Henoc*. Con la colaboración de M. A. Navarro, A. de la Fuente y A. Piñero, Cristiandad, Madrid, 1984.

- Díez Macho, A. y Piñero, A. (eds.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol. VI: *Escritos apocalípticos*. Con la colaboración de G. Aranda *et al.*, Cristiandad, Madrid, 2009.
- Dimant, D., «The Qumran manuscripts. Contents and Significance», en D. Dimant y L. H. Schiffman (eds.), *Time to Prepare the Way in the Wilderness*, Brill, Leidein, 1995, pp. 25-58.
- DiTommaso, L. y Böttrich, Ch. (eds.), *The Old Testament Apocrypha in the Slavic Tradition: Continuity and Diversity*, Mohr Siebeck, Tübinga, 2011.
- Dodds, E. R., *The Greeks and the Irrational*, University of California Press, Berkeley, 1951; trad. esp., *Los griegos y lo irracional*, trad. de M. Araujo, Alianza, Madrid, 1997.
- Droge, A. J., *A Noble Death: Suicide and Martyrdom among Christians and Jews in Antiquity*, HarperSanFrancisco, San Francisco, 1992.
- Eckardt, R., «Recent literature on Christian-Jewish relations»: *Journal of the American Academy of Religion* 49/1 (1981), pp. 99-111.
- Eckstein, A. M., «Josephus and Polybius: a Reconsideration»: *Classical Antiquity* 9/ 2 (1990), pp. 175-208.
- Eddy, S. K., *The King is Dead: Studies in the Near Eastern Resistance to Hellenism, 334-41 B.C.*, University of Nebraska Press, Lincoln, 1961.
- Edwards, D., «God as absolute future: Karl Rahner in relation to messianism, apocalyptic and redemption», en W. Cristaudo y W. Baker (eds.), *Messianism, Apocalypse and Redemption in 20th Century German Thought*, Australasian Theological Forum, Adelaida, pp. 227-241.
- Elgvin, T., «The Yahad is more than Qumran», en G. Boccaccini (ed.), *Enoch and Qumran Origins. New Light on a Forgotten Connection*, Eerdmans, Grand Rapids, MI, 2005, pp. 273-279.
- Eliade, M., *El mito del eterno retorno*, Alianza, Madrid, 1998.
- Elias, N., *The Civilizing Process*, vol. I: *The History of Manners*, Blackwell, Oxford, 1969.
- Elkaisy-Friemuth, M. y Dillon, D. M. (eds.), *The Afterlife of the Platonic Soul: Reflections of Platonic Psychology in the Monotheistic Religions*, Brill, Leiden/Boston, 2009.
- Elledge, C. D., *Life after Death in Early Judaism. The Evidence of Josephus*, Mohr Siebeck, Tübinga, 2006.
- Endsjo, D. O., «Immortal Bodies before Christ: Bodily Continuity in Ancient Greece and 1 Corinthians»: *Journal for the Study of the New Testament* 30 (2008), pp. 417-436.
- Erskine, A. (ed.), *A Companion to the Hellenistic World*, Blackwell, Oxford, 2003.
- Evans, C. A. y Tov, E. (eds.), *Exploring the Origins of the Bible: Canon Formation in Historical, Literary, and Theological Perspective*, Baker Academy, Grand Rapids, MI, 2008.
- Fascher, E., «Anastasis, Resurrectio, Auferstehung»: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 40 (1941), pp. 166-229.
- Feuerbach, L., *La esencia del cristianismo*, Trotta, Madrid, 4^o2009.
- Filón de Alejandría, *Obras completas*, ed. de J. P. Martín, Trotta, Madrid, 2009 ss.

- Fink, U. B., *Joseph und Aseneth: Revision des griechischen Textes und Edition der zweiten lateinischen Übersetzung*, Walter de Gruyter, Berlín/Nueva York, 2008.
- Fitzmyer, J. A., *The Impact of the Dead Sea Scrolls*, Paulist Press, Nueva York, 2009.
- Flavio Josefo, *Antigüedades judías*, ed. de J. Vara Donado, Akal, Madrid, 2009.
- Fraijó, M., *El sentido de la historia: Introducción al pensamiento de W. Pannenberg*, Cristiandad, Madrid, 1986.
- Frankfurter, D., *Elijah in Upper Egypt: the Apocalypse of Elijah and Early Egyptian Christianity*, Fortress Press, Mineápolis, 1993.
- , «Early Christian apocalypticism: literatura and social world», en J. J. Collins (ed.), *The Encyclopedia of Apocalypticism*, vol. I: *The Origins of Apocalypticism in Judaism and Christianity*, Continuum, Nueva York, 1998, pp. 415-453.
- Freeman, P., *Alexander the Great*, Simon & Schuster, Nueva York, 2011.
- Freud, S., *Tótem y tabú*, Alianza, Madrid, 1990.
- , *El porvenir de una ilusión*, Alianza, Madrid, 1983.
- Fried, L. S., «Cyrus the Messiah? The historical background to Isaiah 45:1»: *Harvard Theological Review* 95/4 (2002), pp. 373-393.
- García López, F., *El Pentateuco: Introducción a la lectura de los cinco primeros libros de la Biblia*, EVD, Estella, 2003.
- García Martínez, F. y Trebelle, J., *Los hombres de Qumrán*, Trotta, Madrid, 1997.
- García Martínez, F. y Van der Woude, A. S., «A 'Groningen hypothesis' of Qumran origin and early history»: *Revue de Qumran* 14 (1990), pp. 521-541.
- , «The Apocalyptic Interpretation of Ezekiel in the Dead Sea Scrolls», en F. García Martínez y M. Vervenne (eds), *Interpreting Translations*, Studies on the LXX and Ezekiel in Honour of Johan Lust, Leuven University Press, Lovaina/París/Dudley, MA, 2005.
- Gibellini, R., *La teología del siglo xx*, Sal Terrae, Santander, 1998.
- Goering, G. S., *Wisdom's Root Revealed: Ben Sira and the Election of Israel*, Brill, Leiden/Boston, 2009.
- Goethe, J. W., *Faust*, Reclam, Stuttgart, 1986; trad. esp., *Fausto*, trad. de J. M.^a Valverde, Planeta, Barcelona, 1963.
- Golb, N., *Who Wrote the Dead? The Search for the Secret of Qumran*, Scribner, Nueva York, 1995.
- Goldstein, J., «Jewish Acceptance and Rejection of Hellenism», en E. P. Sanders (ed.), *Jewish and Christian Self-Definition*, vol. II: *Aspects of Judaism in the Graeco-Roman Period*, SCM Press, Londres, 1981, pp. 64-87.
- Goodenough, E. R., *Jewish Symbols in the Graeco-Roman Period*, Pantheon Books, Nueva York, 1953-1968.
- Gowan, D., «The Fall and Redemption of the Material World»: *Horizons in Biblical Theology* 7 (1985), pp. 83-103.
- Grabbe, L. L. y Haak, R. D. (eds.), *Knowing the End from the Beginning: the Prophetic, the Apocalyptic and their Relationship*, T&T Clark, Londres/Nueva York, 2003.
- Green, P., *Alexander to Actium: The Historical Evolution of the Hellenistic Age*, University of California Press, Berkeley, 1993.

- Grélot, P., *Documents araméens d'Égypte*, Cerf, París, 1972.
- Gurtner, D. M., *Second Baruch: a Critical Edition of the Syriac Text: with Greek and Latin Fragments, English Translation, Introduction, and Concordances*, T&T Clark, Nueva York, 2009.
- Hahne, H. A., *The Corruption and Redemption of Creation. Nature in Romans 8.19-22 and Jewish Apocalyptic Literature*, T&T International, Londres/Nueva York, 2006.
- Hamilton, A., *The Apocryphal Apocalypse: the Reception of the Second Book of Ezra (4 Ezra) from the Renaissance to the Enlightenment*, Clarendon Press, Oxford, 1999.
- Han, J. H., *Daniel's Spiel: Apocalyptic Literacy in the Book of Daniel*, University Press of America, Lanham, MD, 2008.
- Hand, S., «Taking liberties: Re-situating *Difficile Liberté*»: *Modern Judaism* 31 (2011), pp. 1-22.
- Hanson, P. D., «Rebellion in Heaven, Azazel, and Euhemeristic Heroes in I Enoch 6-11»: *Journal of Biblical Literature* 96 (1977), pp. 195-233.
- , *The Dawn of Apocalyptic. The Historical and Sociological Roots of Jewish Eschatology*, Fortress Press, Filadelfia, 1979.
- Healy, J. F., *Reading the Past: The Early Alphabet*, University of California Press, Berkeley, 1990.
- Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, Alianza, Madrid, 1997.
- Heger, P., *Challenges to Conventional Opinions on Qumran and Enoch Issues*, Brill, Leiden/Boston, 2012.
- Heidegger, M., *Ser y tiempo*, trad. de J. E. Rivera, Trotta, Madrid, ³2009.
- Hengel, M., *Judaism and Hellenism*, Fortress Press, Filadelfia, 1974.
- Hesíodo, *Los trabajos y los días*, ed. de M. J. Lecluyse y E. Palay, Iberia, Barcelona, 1964.
- Hirschfeld, Y., *Qumran in Context: Reassessing the Archaeological Evidence*, Hendrickson Publishers, Peabody, MA, 2004.
- Hogan, K. M., *Theologies in Conflict in 4 Ezra: Wisdom, Debate, and Apocalyptic Solution*, Brill, Leiden/Boston, 2008.
- Hogeterp, A. L. A., «Resurrection and Biblical Tradition: Pseudo-Ezekiel Reconsidered»: *Biblica* 89 (2008), pp. 59-69.
- Horkheimer, M., *Anhelo de justicia. Teoría crítica y religión*, ed. y trad. de J. J. Sánchez, Trotta, Madrid, 2000.
- Horsley, R. A., *Revolt of the Scribes: Resistance and Apocalyptic Origins*, Fortress Press, Mineápolis, 2010.
- Hultgard, A., *L'Eschatologie des Testaments des Douze Patriarches*, vol. I: *Interprétation des textes*, Uppsala [Universitet], Estocolmo, 1977.
- , «Persian Apocalypticism», en J. J. Collins (ed.), *The Encyclopedia of Apocalypticism*, vol. I: *The Origins of Apocalypticism in Judaism and Christianity*, Continuum, Nueva York, 1998, pp. 39-83.
- , «Theologie im Alten Iran», en M. Oeming (ed.), *Theologie in Israel und in den Nachbarkulturen*, Litverlag, Münster, 2004, pp. 75-91.

- Jacobson, A., *A Commentary on Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum*, Brill, Leiden/Boston, 1996.
- Joisten-Pruschke, A., *Das Religiöse Leben der Juden von Elephantine in der Achämenidenzeit*, Harrassowitz, Wiesbaden, 2008.
- Kaiser, W. C., *The Majesty of God in the Old Testament*, Baker Academy, Grand Rapids, MI, 2007.
- Kaminsky, J. y Stewart, A., «God of All the World: Universalism and Developing Monotheism in Isaiah 40-66»: *Harvard Theological Review* 99/2 (2006), pp. 139-163.
- Kant, I., *Crítica de la razón práctica*, Alianza, Madrid, 2007.
- Kaufman, G., *In Face of Mystery: A Constructive Theology*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1993.
- Käsemann, E., «The Beginnings of Christian Theology», en R. W. Funk (ed.), *Apocalypticism*, Herder and Herder, Nueva York, 1969.
- Kellermann, U., «Überwindung des Todesgeschicks in der alttestamentlichen Frömmigkeit vor und nedem dem Auferstehungsglauben»: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 73 (1976), pp. 261-262.
- , *Auferstanden in den Himmel. 2 Makkabäer 7 und die Auferstehung der Märtyrer*, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart, 1979.
- Kendel, A., *Geschichte, Antizipation und Auferstehung. Theologische und Texttheoretische Untersuchung zu W. Pannenberg's Verständnis von Wirklichkeit*, Lang, Fráncfort M./Nueva York, 2001.
- Kim, H. C., *Psalms of Solomon: a New Translation and Introduction*, Hermit Kingdom Press, Highland Park, NJ, 2008.
- King, K., *What is Gnosticism?*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 2003.
- Kittel, G. (ed.), *Theological Dictionary of the New Testament*, Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1999.
- Klein, Ch., *Anti-Judaism in Christian Theology*, Fortress Press, Filadelfia, 1977.
- Knibb, M. A. y Van der Horst, P. W. (eds.), *Studies on the Testament of Job*, CUP, Cambridge, 1989,
- Koch, K., *Ratlos vor der Apokalyptik: eine Streitschrift über ein vernachlässigtes Gebiet der Bibelwissenschaft und die schädlichen Auswirkungen auf Theologie und Philosophie*, Güntersloher Verlagshaus, Güntersloh, 1970.
- , «Sabbathstruktur der Geschichte. Die sogenannte Zehn-Wochen-Apokalypse (1 Hen 93,1-10; 91,1-17) und das Ringen um die alttestamentlichen Chronologien im späten Israelitentum»: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 95 (1983), pp. 403-430.
- Koester, H., «The Structure and Criterion of Early Christian Beliefs», en J. M. Robinson y H. Koester (eds.), *Trajectories through Early Christianity*, Fortress Press, Filadelfia, 1971.
- Kolarcik, M., *The Ambiguity of Death in the Book of Wisdom 1-6: A Study of Literary Structure and Interpretation*, Pontificio Istituto Biblico, Roma, 1991.
- Koselleck, R., *Historias de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*, Trotta, Madrid, 2012.

- Koselleck, R., Brunner, O. y Conze, W., *Geschichtliche Grundbegriffe: historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, E. Klett, Stuttgart, 1972-1997.
- Kozziel, B. E., *Apokalyptische Eschatologie als Zentrum der Botschaft Jesus und der frühen Christen? Ein Diskurs zwischen Exegese, Kulturphilosophie und systematischer Theologie über die bleibende Bedeutung einer neuzeitlichen Denklinie*, Lang, Fráncfort M., 2007.
- König, F., *Zarathustras Jenseitsvorstellungen und das Alte Testament*, Herder, Vienna, 1964.
- Kremer, J., «Auferstehung. IV: Im Neuen Testament», en *Lexikon für Theologie und Kirche* 1, 1993, pp. 1195-1998.
- Kvanvig, H. S., *The Roots of Apocalyptic. The Mesopotamian Background of the Enoch Figure and of the Son of Man*, Neukirchener, Neukirchen/Vluyn, 1988.
- , «Cosmic laws and cosmic imbalance. Wisdom, myth and apocalyptic in early enochic writings», en G. Boccaccini y J. J. Collins (eds.), *The Early Enoch Literature*, Brill, Leiden/Boston, 2007, pp. 139-158.
- Ladd, G. E., «Apocalyptic and New Testament Theology», en R. Banks (ed.), *Reconciliation and Hope. New Testament Essays on Atonement and Eschatology Presented to L. L. Morris on His 60th Birthday*, The Paternoster Press, Carlisle, 1974, pp. 285-296.
- Leipoldt, J., *Der Tod bei Griechen und Juden*, G. Wigand, Leipzig, 1942.
- , «Zu den Auferstehungs-Geschichten»: *Theologische Literatur Zeitung* 73 (1948), pp. 737-742.
- Levenson, J. D., *Resurrection and the Restoration of Israel*, Yale University Press, New Haven/Londres, 2006.
- LiDonnici, L. y Lieber, A. (eds.), *Heavenly Tablets. Interpretation, Identity, and Tradition in Ancient Judaism*, Brill, Leiden/Boston, 2007.
- Lied, L. I., *The Other Lands of Israel: Imaginations of the Land in 2 Baruch*, Brill, Leiden/Boston, 2008.
- Lim, T. H. et al. (eds.), *The Dead Sea Scrolls in their Historical Context*, T&T Clark, Edimburgo, 2000.
- Liverani, M., *Oltre la Bibbia. Storia antica di Israele*, GLF Editori Laterza, Roma, 2003.
- Löwith, K., *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, W. Kohlhammer, Stuttgart, 1953.
- Lücke, F., *Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung Johannis und in die gesamte apokalyptische Literatur*, Weber, Bonn, 1832.
- Magen, Y. y Peleg, Y., «The Qumran Excavations: 1993-2004. Preliminary Report», Israel Antiquities Council, Jerusalén, 2007.
- Mainville, O. y Marguerot, D. (eds.), *L'après-mort dans le monde ancien et le Nouveau Testament*, Médiaspaul, Montreal, 2001.
- Martin-Achard, M., «Résurrection (A. T., Judaïsme)», en *Dictionnaire Biblique. Supplement X*, 1985, pp. 427-487.
- Martin-Achard, R., *De la mort à la résurrection, d'après l'Ancien Testament*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1956.

- Marx, K., *Zur Kritik der Politischen Ökonomie*, Marx-Engels-Werkausgabe (MEW), vol. 13, pp. 7-160, Dietz, Berlín, 1971; trad. esp., *Contribución a la crítica de la economía política*, trad. de W. Roces, FCE, México.
- , *Manuscritos de economía y filosofía*, Alianza, Madrid, 2001.
- McGinn, B. (ed.), *The Encyclopedia of Apocalypticism*, vol. II: *Apocalypticism in Western culture*, Continuum, Nueva York, 1998.
- McNamara, M., *Intertestamental Literature*, M. Glazier, Wilmington, 1983.
- Meyer, E., *Ursprung und Anfänge des Christentums*, J. G. Cotta, Stuttgart/Berlín, 1921-1923.
- Milik, J.-T. y Black, M., *The Books of Enoch: Aramaic Fragments of Qumran Cave*, Clarendon Press, Oxford, 1976.
- Millar, W. R., *Isaiah 24-27 and the Origin of Apocalyptic*, Scholars Press for the Harvard Semitic Museum, Cambridge, MA, 1976.
- Mol, J., *Collective and Individual Responsibility: A Description of Corporate Personality in Ezequiel 18 and 20*, Brill, Leiden/Boston, 2009.
- Moltmann, J., *Teología de la esperanza*, Sígueme, Salamanca, 1969.
- Mowinckel, S., *He that Cometh*, Blackwell, Oxford, 1959.
- Murdock, W. R., «History and revelation in Jewish apocalyptic»: *Interpretation* 21 (1967), pp. 167-187.
- Murphy, R., *Collingwood and the Crisis of Western Civilisation: Art, Metaphysics and Dialectic*, Imprint Academic, Exeter, 2008.
- Müller, K., *Studien zur frühjüdischen Apokalyphtik*, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart, 1991.
- Neher, A., *Transcendance et immanence*, Éditions «Yechouroun», Lyon, 1946.
- , *Amos. Contribution à l'étude du prophétisme*, J. Vrin, París, 1950.
- , *L'Éxile de la Parole: Du silence biblique au silence d'Auschwitz*, Seuil, París, 1970.
- Newsome, J. D., *By the Waters of Babylon: An Introduction to the History and Theology of the Exile*, John Knox Press, Atlanta, 1979.
- Nickelsburg, G. W. E., *Jewish Literature between the Bible and the Mishnah. A Historical and Literary Introduction*, Fortress Press, Filadelfia, 1981.
- , *1 Enoch: A Commentary on the Book of 1 Enoch*, Fortress Press, Mineápolis, 2001.
- , *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism and Early Christianity*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 2006.
- Nickelsburg, G. W. E. y Vanderkam, J. C., *1 Enoch 2: A Commentary on the Book of 1 Enoch: Chapters 37-82*, Fortress Press, Mineápolis, 2012.
- Nietzsche, F., *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo*, introducción, trad. y notas de A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1981.
- Nir, R., *The Destruction of Jerusalem and the Idea of Redemption in the Syriac Apocalypse of Baruch*, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2002.
- Niskanen, P., *The Human and the Divine in History. Herodotus and the Book of Daniel*, T&T Clark, Londres/Nueva York, 2004.
- Nötscher, F., *Altorientalischer und alttestamentliches Auferstehungsglauben*, C. J. Becker, Würzburg, 1926.

- Orlov, A. A., *Selected Studies in the Slavonic Pseudepigrapha*, Brill, Leiden/Boston, 2009.
- Otto, R., *Lo Santo*, Alianza, Madrid, 2007.
- Pannenberg, W., *Cuestiones fundamentales de teología sistemática*, Sígueme, Salamanca, 1976.
- , «God's presence in history»: *Christian Century* (11 de marzo de 1981), pp. 260-263.
- , *Antropología en perspectiva teológica*, Sígueme, Salamanca, 1993.
- , *Systematic Theology*, Eerdmans, Michigan, 1998.
- , *Beiträge zur systematischen Theologie*, vol. I: *Philosophie, Religion, Offenbarung*, Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga, 1999.
- Pannenberg, W., Rendtorff, R., Wilckens, O. y Rendtorff, T., *La revelación como historia*, Sígueme, Salamanca, 1977.
- Pardee, D., «A new aramaic inscription from Zincirli»: *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 356 (2009), pp. 51-71.
- Parke, H. W., *Sibyls and Sibylline Prophecy in Classical Antiquity*, Routledge, Londres, 1988.
- Pascal, B., *Pensées*, Classiques Garnier, París, 2010.
- Polibio, *Historias*, ed. de A. Sancho Royo, CSIC, Madrid, 2008.
- Primavesi, A., *From Apocalypse to Genesis. Ecology, Feminism and Christianity*, Fortress Press, Mineápolis, 1991.
- Puech, É., *La croyance des esséniens en la vie future: Immortalité, résurrection, vie éternelle?*, J. Gabalda, París, 1993.
- , «Mesianismo, escatología y resurrección en los manuscritos del mar Muerto», en J. Treballe (ed.), *Paganos, judíos y cristianos en los textos de Qumrán*, Trotta, Madrid, 1999, pp. 245-286.
- Rahner, K., *Zur Theologie der Zukunft*, Deutscher Taschenbuch, Múnich, 1971.
- , *Curso fundamental sobre la fe*, Herder, Barcelona, 1979.
- Rajak, T. et al. (eds.), *Jewish Perspectives on Hellenistic Rulers*, University of California Press, Berkeley, 2007.
- Reed, A. Y., *Fallen Angels and the History of Judaism and Christianity: the Reception of Enochic Literature*, Cambridge University Press, Nueva York, 2005.
- Regev, E., *Sectarianism in Qumran: A Cross-Cultural Perspective*, Walter de Gruyter, Berlín, 2007.
- Reinhold, G. G. G. (ed.), *Die Zahl Sieben im Alten Orient: Studien zur Zahlensymbolik in der Bibel und ihrer altorientalischen Umwelt*, Lang, Fráncfort M./Nueva York, 2008.
- Rengstorff, K. H., *Hirbet Qumran und die Bibliothek vom Toten Meer*, W. Kohlhammer, Stuttgart, 1960.
- Rigaux, B., *Dieu l'a Ressuscité. Exégèse et théologie biblique*, Duculot, Gembloux, 1973.
- Rochais, G., *Les récits de résurrection des morts dans le Nouveau Testament*, CUP, Cambridge, 1980.
- Rost, L., *Judaism Outside the Hebrew Canon: An Introduction to the Documents*, Abingdon, Nashville, 1976.

- Rowland, Ch., *The Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity*, Crossroad, Nueva York, 1982.
- Russell, D. M., *The New Heavens and the New Herat. Hope for the Creation in Jewish Apocalyptic and the New Testament*, Visionary Press, Filadelfia, 1996.
- Russell, D. S., *The Method and Message of Jewish Apocalyptic. 200 BC-AD 100*, Westminster John Knox Press, Filadelfia, 1964.
- , *Divine Disclosure. An Introduction to Jewish Apocalyptic*, SCM Press, Londres, 1992.
- , *Prophecy and the Apocalyptic Dream. Protest and Promise*, Hendrickson Publishers, Peabody, MA, 1994.
- Sacchi, P., *L'apocalittica judaica e la sua storia*, Paideia, Brescia, 1990.
- , *Historia del judaísmo en la época del Segundo Templo*, Trotta, Madrid, 2004.
- , «The Book of the Watchers as an Apocalyptic and Apocryphal Text»: *Hecoc* 30/1 (2008), pp. 9-11.
- Sanders, E. P., *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion*, Fortress Press, Filadelfia, 1977.
- Santoso, A., *Die Apokalyptik als jüdische Denkbewegung. Eine literarkritische Untersuchung zum Buch Daniel*, Tectum, Marburgo, 2007.
- Schaper, J., *Eschatology in the Greek Psalter*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübinga, 1995.
- Schäfer, P., *The Origins of Jewish Mysticism*, Princeton University Press, Princeton, 2009.
- Schelling, F. W., *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, ed. y trad. de H. Cortés y A. Leyte, Anthropos, Barcelona, 1989.
- Schiffman, L. H., *The Eschatological Community of the Dead Sea Scrolls: A Study of the Rule of the Congregation*, Scholars Press, Atlanta, 1989.
- , *Reclaiming the Dead Sea Scrolls: The History of Judaism, the Background of Christianity, the Lost Library of Qumran*, Jewish Publication Society, Filadelfia, 1994.
- , *The Text and the Tradition: A Source Reader for the Study of Second Temple and Rabbinic Judaism*, Ktav Publishing House, Hoboken, NJ, 1995.
- , «Halakhah and history: the contribution of the Dead Sea Scrolls to recent scholarship», en A. Oppenheimer y E. Müller-Luckner (eds.), *Jüdische Geschichte in hellenistisch-römischer Zeit: Wege der Forschung: vom alten zum neuen Schürer*, Oldenbourg, München, 1999, pp. 205-219.
- Schillebeeckx, E., *Gott – Zukunft des Menschen*, Matthias Grünewald, Maguncia, 1969; trad. esp., *Dios, futuro del hombre*, Sígueme, Salamanca, 1970.
- , *Jesús. La historia de un viviente*, Trotta, Madrid, 2010.
- Schnackenburg, R., «Zur Aussageweise 'Jesus ist (von den Toten) auferstanden'»: *Biblische Zeitschrift* 13 (1969), pp. 10-11.
- Schofield, A., *From Qumran to the Yabad: A New Paradigm of Textual Development for The Community Rule*, Brill, Leiden/Boston, 2009.
- Scholem, G., *Jewish Gnosticism, Mercaba Mysticism and Talmudic Tradition*, Jewish Theological Seminary of America, Nueva York, 1965.

- Schüssler-Fiorenza, E., *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, Crossroad, Nueva York, 1989.
- Schwartz, D. R., *2 Maccabees*, Walter de Gruyter, Berlín/Nueva York, 2008.
- Schweitzer, A., *Reich Gottes und Christentum*, J. C. B. Mohr, Tübinga, 1967.
- Segal, M., *The Book of Jubilees: Rewritten Bible, Redaction, Ideology, and Theology*, Brill, Leiden/Boston, 2007.
- Shavit, Y., «The 'Qumran Library' in the light of the attitude towards books and libraries in the Second Temple Period»: *Annals of the New York Academy of Sciences* 722 (1994), pp. 302-307.
- Sicre, J. L., *Introducción al Antiguo Testamento*, EVD, Estella, 2000 [1992].
- Soulen, K., *The God of Israel and Christian Theology*, Fortress Press, Mineápolis, 1996.
- Spronk, K., *Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East*, Butzon und Becker, Neukirchener, Neukirchen/Vluyn, 1986.
- Stegemann, H., *Los esenios, Qumrán, Juan Bautista y Jesús*, Trotta, Madrid, 1996.
- Stein, S. J. (ed.), *The Encyclopedia of Apocalypticism*, vol. III: *Apocalypticism in the modern Period and the contemporary Age*, Continuum, Nueva York, 1998.
- Stemberger, G., *Der Leib der Auferstehung. Studien zur Anthropologie und Eschatologie des palästinischen Judentums im neutestamentlichen Zeitalter (ca. 170 v. Cr.-100 n.Chr.)*, Biblical Institute Press, Roma, 1972.
- , «Auferstehung. I/2: Judentum»: *Theologische Realenzyklopädie* 4 (1979/1993), pp. 441-450.
- Stendahl, K. (ed.), *Immortality and Resurrection*, The Macmillan Company, Nueva York, 1965.
- Talmon, S., «The essential community of the renewed covenant; How should Qumran studies proceed?»: *Geschichte-Tradition-Reflexion* I (1996), pp. 323-352.
- Taubes, J., *La teología política de Pablo*, Trotta, Madrid, 2007.
- Tomasino, A. J., «Oracles of insurrection: the prophetic catalyst of the great revolt»: *Journal of Jewish Studies* LIX/1 (2008), pp. 86-111.
- Van Bekkum, K., *From Conquest to Coexistence: Ideology and Antiquarian Intent in the Historiography of Israel's Settlement in Canaan*, Brill, Leiden/Boston, 2011.
- Van Buren, P., «Christian Theology and Jewish reality: an essay-review»: *Journal of the American Academy of Religion* 45 (1977), pp. 1075-1100.
- Vanderkam, J. C., *Enoch and the Growth of an Apocalyptic Tradition*, Catholic Biblical Association of America, Washington D.C., 1984.
- , «Messianism and apocalypticism», en J. J. Collins (ed.), *The Encyclopedia of Apocalypticism*, vol. I: *The Origins of Apocalypticism in Judaism and Christianity*, Continuum, Nueva York, 1998, pp. 193-228.
- , *The Book of Jubilees*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 2001.
- Vanderkam, J. C., y Adler, W. (eds.), *The Jewish Apocalyptic Heritage in Early Christianity*, Fortress Press, Mineápolis, 1996.
- Vázquez, J. (ed.), *Para comprender los manuscritos del Mar Muerto*, EVD, Estella, 2004.
- Von Rad, G., *Theologie des Alten Testaments*, C. Kaiser, Múnich, 1965; trad. esp., *Teología del Antiguo Testamento*, 2 vols., Sígueme, Salamanca, 1974.

- Vorgrimler, H., *Karl Rahner: Experiencia de Dios en su vida y en su pensamiento*, Sal Terrae, Santander, 2004.
- Warne, G. J., *Hebrew Perspectives on the Human Person in the Hellenistic Era: Philo and Paul*, E. Mellen Biblical Press, Lewiston, NY, 1995.
- Weber, M., *Ancient Judaism*, Free Press, Glencoe, 1952.
- Webster, J. (ed.), *The Cambridge Companion to Karl Barth*, CUP, Cambridge, 2000.
- Williams, R., *Culture and Society*, Catto and Windus, Londres, 1958.
- Wolfson, H. A., *The Philosophy of Spinoza*, Meridian Books, Nueva York, 1958.
- Woschitz, K. M., *Parabiblica. Studien zur jüdischen Literatur in der hellenistisch-römischen Epoche*, LIT, Viena, 2005.
- Wright, N. T., *La resurrección del Hijo de Dios*, EVD, Estella, 2008.
- Wright, R. B., *The Psalms of Solomon. A Critical Edition of the Greek Text*, T&T Clark, Nueva York, 2007.
- Zimmerli, W., *Ezechiel*, Neukirchener, Neukirchen/Vluyn, 1969.