

APOCRIFOS DEL ANTIGUO TESTAMENTO

Tomo I

APOCRIFOS
DEL
ANTIGUO TESTAMENTO

Obra dirigida por el profesor
ALEJANDRO DIEZ MACHO †

con la colaboración de los profesores

MARIA ANGELES NAVARRO
ALFONSO DE LA FUENTE
ANTONIO PIÑERO

ALEJANDRO DIEZ MACHO

INTRODUCCION GENERAL
A LOS APOCRIFOS
DEL ANTIGUO TESTAMENTO

con la colaboración de
MARIA ANGELES NAVARRO
Profesora Titular de Lengua y Literatura Hebreas
en la Universidad Complutense de Madrid

y

MIGUEL PEREZ FERNANDEZ
Director del Centro Bíblico Español de Jerusalén

Tomo I

EDICIONES CRISTIANDAD

MADRID 1984



EDICIONES CRISTIANDAD

MADRID 1984

© Copyright by
EDICIONES CRISTIANDAD

Huesca, 30-32
28020 Madrid

IN MEMORIAM

Cuando la muerte, irrespetuosa también con las grandes figuras, sorprendió al profesor Alejandro Díez Macho, sobre la mesa de este investigador infatigable quedaban, a medio corregir, las pruebas de imprenta del presente volumen. El editor y los colaboradores de la serie *Apócrifos del Antiguo Testamento* rendimos, con dolor y admiración, un homenaje a su memoria.

Alejandro Díez Macho nació el 13 de mayo de 1916 en Villafría de la Peña (Palencia). Una vez terminados los cursos de bachillerato, profesó en la Congregación de los Misioneros del Sagrado Corazón. Posteriormente realizó estudios eclesiásticos de filosofía y teología, interrumpidos por la guerra civil española. Al término de la contienda cursó en Barcelona la carrera de Filosofía y Letras en la especialidad de Filología Semítica, con premio extraordinario en su licenciatura (1943). En 1945 defendió en Madrid su tesis doctoral, titulada *Moisés Ibn 'Ezra como poeta y preceptista*.

Su labor docente se desarrolló primeramente en Barcelona como profesor ayudante (1944), encargado de cátedra (1945), adjunto por oposición de lengua y literatura hebreas y lengua y literatura árabes (1946), catedrático de lengua y literatura hebrea y rabínica (1949). De Barcelona pasó a Madrid, en 1973, como catedrático de lengua y literatura hebreas en la Universidad Complutense.

Un hecho determinante en la vida del profesor Díez Macho fue, en 1949, su inclusión en el proyecto de edición de la Biblia Políglota Matritense, en el que se le encomendó la sección aramea. Este empeño fue acogido con entusiasmo por el joven catedrático, quien visitó inmediatamente varias bibliotecas en busca de manuscritos: Vaticana, Casanatense y Angélica de Roma, Palatina de Parma, Bodleyana de Oxford y Universitaria de Cambridge. Sería prolijo dar cuenta de los numerosos viajes que le llevaron a registrar bibliotecas y archivos de Europa y América con el fin de reunir materiales y cotejar textos.

En 1951 entró en contacto con el insigne aramaísta Paul E. Kahle, a quien consideró siempre como su maestro y con quien trabajó en diversas ocasiones. Enviado por el cardenal Mercati, prefecto de la Biblioteca Vaticana, estudió durante dos años (1953-1955) los manuscritos hebreos y arameos que se conservan en el Seminario Teológico Judío de Nueva York. Durante este período cambió impresiones con numerosos orientalistas de los Estados Unidos y pronunció conferencias en este país. Fruto de aquella intensa búsqueda fue la gran filmoteca de manuscritos

EX LIBRIS ELTROPICAL

ISBN: 84-7057-324-1 (Obra completa)

ISBN: 84-7057-361-6 (Tomo I)

Depósito legal: M. 32.127.—1982 (Tomo I)

Printed in Spain

arameos reunida por Díez Macho, que ha sido durante largo tiempo la colección más rica y selecta, hoy superada por la del Departamento de Manuscritos Hebreos de la Universidad de Jerusalén.

Un acontecimiento decisivo en la trayectoria científica del maestro cuya desaparición lamentamos fue el descubrimiento, en la Biblioteca Vaticana (1956), del manuscrito *Neofiti 1*, que contenía el Targum Palestinese dado por perdido desde el siglo xvi. La identificación de este manuscrito, erróneamente catalogado en dicha Biblioteca, el posterior estudio de su antigüedad y relación con los demás targumes y, por fin, su publicación en seis espléndidos volúmenes son méritos suficientes para asegurar un puesto perdurable entre los estudiosos de la Biblia. En esta línea se sitúa la edición de otros fragmentos del Targum Palestinese al Pentateuco y a los Profetas, así como el descubrimiento de manuscritos fundamentales para el Targum de Onqelos.

A su actividad en el campo de la Biblia aramea se añade su preocupación por la investigación bíblica en general. En este ámbito, el profesor Díez Macho, junto con el doctor Sebastián Bartina, dirigió la *Enciclopedia de la Biblia*, en seis volúmenes (Barcelona 1963-1966), en la que colaboran 306 especialistas y que ha sido traducida al italiano. También dirigió la edición de la Biblia conocida popularmente como *La Biblia más bella del mundo* (Buenos Aires, 7 vols.), traducción de los textos originales con comentario, para la que redactó además la mayor parte de las introducciones.

Con ser mucho el peso específico de esta labor científica, lo más sorprendente es que ha sido realizada por una persona gravemente enferma durante largos años de su vida. Su calvario comenzó en 1945, cuando se hizo necesario extirparle un riñón, y se prolongó hasta el final. Dieciséis intervenciones quirúrgicas y, en 1983, la extirpación del otro riñón. A pesar de la servidumbre impuesta por la diálisis, este hombre, tenaz y siempre optimista, encontraba el modo de proseguir sus trabajos de investigación. En enero de 1984 se le efectuó con éxito un trasplante. Pero el éxito duró poco. El estado general del enfermo se fue agravando inexorablemente hasta el 6 de octubre, fecha en que se produjo su muerte.

Además de hombre de ciencia, el profesor Alejandro Díez Macho ha sido profundamente humano y religioso. Sus incontables alumnos hablan de la inmensa dedicación con que «el maestro» los atendía y acompañaba en la aventura de la investigación. Las muchas personas que lo han conocido de cerca saben de su entrega, como cristiano y sacerdote, a la contemplación y al servicio. Los amigos damos fe de que siempre fue un hombre cercano, delicado, humilde, fiel y, sobre todo, bueno.

Tenía, cuando murió, sobre su mesa las pruebas de este volumen. El no está ya con nosotros, pero nos deja trazado el camino que debemos recorrer en la continuación de esta serie de *Apócrifos del Antiguo Testamento*. Por eso, en los volúmenes restantes seguirá figurando como director de una obra que proyectó personalmente, para la que eligió sus colaboradores y en la que puso una gran dosis de entusiasmo y sabiduría.

El profesor Alejandro Díez Macho será, sin duda, faro orientador para quienes navegan por los mares de la Biblia y de las letras antiguas.

EL EDITOR Y LOS COLABORADORES

CONTENIDO

«In memoriam»	7
Prólogo	15

PRIMERA PARTE

NATURALEZA Y ORIGEN DE LOS APOCRIFOS

I. Diversas denominaciones de los libros apócrifos	27
II. Repertorios de libros apócrifos judíos	31
III. Los libros apócrifos en publicaciones modernas	33
IV. Clasificación de la literatura apócrifa judía	43
V. El género apocalíptico	45
VI. Datación de los apócrifos judíos	49
VII. Medio social, político y religioso en que nace la literatura apócrifa	53
VIII. Diversos tipos de comunidades judías reflejados en los libros apócrifos	59
IX. Cómo era una comunidad esenia	67
X. Comunidades fariseas	79
XI. El medio profético	83
XII. Exégesis de los grupos judíos apocalípticos	89
XIII. Importancia de la literatura apócrifa	95
XIV. Repercusión de la literatura apócrifa y rabínica en el Nuevo Testamento	109
XV. El lenguaje mítico de los apócrifos y el acceso a la realidad.	117
XVI. Tareas urgentes en el estudio de la literatura apócrifa	137

SEGUNDA PARTE

APOCRIFOS DEL ANTIGUO TESTAMENTO

Carta de Aristeas	175
Jubileos	180

Antigüedades Bíblicas (Pseudo-Filón)	187
Vida de Adán y Eva (versión griega)	195
Vida de Adán y Eva (versión latina)	196
Paralipómenos de Jeremías	198
3 Esdras (LXX 1 Esdras)	200
3 Macabeos	202
Vida de los Profetas	203
Salmos de Salomón	205
Odas de Salomón	208
Oración de Manasés	209
4 Macabeos	211
Libro arameo de Ajicar	213
José y Asenet	214
Oráculos Sibílinos	221
Libro etiópico de Henoc (1 Henoc)	227
Libro de los secretos de Henoc (2 Henoc)	240
Libro hebreo de Henoc (3 Henoc)	248
Libro 4 de Esdras	250
Ascensión de Isaías	258
Testamentos de los Doce Patriarcas	265
Testamento de Job	271
Testamento de Moisés (Asunción de Moisés)	274
Testamento de Abrahán	276
Testamentos de Isaac y de Jacob	279
Testamento de Salomón	281
Testamento de Adán	281
Apocalipsis de Esdras (griego)	281
Apocalipsis de Sedrac	281
Visión de Esdras	281
Apocalipsis siríaco de Baruc	283
Apocalipsis griego de Baruc	292
Apocalipsis de Elías	295
Apocalipsis de Sofonías	300
Apocalipsis de Abrahán	301
Apocalipsis de Adán	304
Apócrifo de Ezequiel	304

TERCERA PARTE

TEOLOGIA DE LOS APOCRIFOS

Cap. I: Dios	309
Cap. II: Angelología	329
Cap. III: Pesimismo y dualismo	345
Cap. IV: Reino de Dios y escatología	351
Siglas y abreviaturas	391
Índice de autores citados	399
Índice general	407

PROLOGO

Deseo manifestar en este prólogo los motivos de ciertas anomalías surgidas antes de redactar definitivamente esta introducción general a los *Apócrifos del Antiguo Testamento* y de las deficiencias que pueda ver el lector en ella. Quiero, por otra parte, insistir en determinados temas por los que siento especialísimo interés y en los que me agrada que aparezca claramente mi modo de pensar.

Entre tanto han aparecido los tomos II, III y IV de la serie. Esto se debe a que, antes de ultimar la redacción del volumen que debe encabezarle, caí gravemente enfermo, quedando imposibilitado para mejorar la redacción primera y cotejar o añadir sus respectivas notas. Debo agradecer a doña Belén Diego el que haya hecho la primera copia de mi original y a la profesora María Angeles Navarro haber leído y revisado toda la primera parte de mi manuscrito. A ella mi agradecimiento, al igual que a los profesores Antonio Piñero y Alfonso de la Fuente, fieles colaboradores en la empresa total.

Dada la imposibilidad física de revisar personalmente mi redacción original, de acuerdo con el director de Ediciones Cristiandad solicité la colaboración, en las dos partes restantes del tomo, del profesor Miguel Pérez, de la Facultad de Teología de Granada y antiguo alumno mío, cuya tesis doctoral, *Tradiciones mesiánicas en el Targum Palestinense*, había dirigido el que escribe. La tesis fue defendida en la Universidad Complutense y fue galardonada con premio extraordinario de doctorado. Posteriormente ha aparecido, muy reelaborada por su autor, en la serie de publicaciones de la Institución San Jerónimo (Valencia 1982). En la recensión que el insigne targumista M. McNamara hace de ella en *CBQ* 45 (1983) 697-699, la califica como «a major contribution to Targum Studies». Además de este libro, M. Pérez publicó en la misma Institución bíblica los *Pirqé de Rabbi Eliezer* (Valencia 1983), que, aunque midrás tardío, es del tiempo de la última redacción del Targum Pseudo-Jonatán.

Una de las valiosas aportaciones de M. Pérez a las partes II y III de este volumen I fue añadir en ellas constantes citas de su edición de los *Pirqé* antes de que viesan la luz pública. A él se deben todas o casi todas las referencias a ellos, al igual que numerosas notas explicativas en esas partes II y III. Publicó posteriormente otros trabajos, como *La apertura a los gentiles en el judaísmo intertestamentario*: *EstBib* 41 (1983) 83-106, e inició los trabajos de edición, en compañía de diversos colaboradores, de varios midras halákicos (los que no han podido preparar E. Cortès y Teresa Martínez). Todo ello manifiesta la excelente preparación del profesor M. Pérez para realizar lo que, por grave enfer-

medad, le resultaba imposible llevar a cabo al que esto escribe. Su labor y su generosidad al discutir personalmente conmigo cuantas cuestiones se iban presentando me han sido de inapreciable ayuda. Merced a ello aparece con menos imperfecciones.

Mi intención al redactar la parte II era ofrecer simplemente unas breves notas, sobre todo de carácter filológico y teológico, a los apócrifos más importantes. No intentaba en modo alguno suplir o corregir las amplias introducciones de cada autor al apócrifo o apócrifos cuya traducción se le había confiado. La lectura de los diversos apócrifos presentados por sus respectivos traductores me sugirieron esas notas y observaciones, que no tenían otro móvil que completar o destacar puntos de vista de los respectivos traductores.

Necesitaba esa parte una nueva redacción del material recogido en mi original. Y es aquí donde la tarea de M. Pérez se hacía más necesaria. Su colaboración ha consistido:

a) En presentar los diversos apócrifos en el orden que llevan en los volúmenes programados por la Dirección de la serie y por Ediciones Cristiandad, según el plan inicial de 1983, con alguna corrección en los volúmenes V y VI.

b) Dividir mi introducción o presentación en dos partes: la primera, breve y técnica; la segunda, teológica. Me interesaba destacar bajo un epígrafe expresivo puntos de la teología del apócrifo correspondiente que me parecían de especial relevancia. He puesto el máximo interés en destacar la escatología, por ser ese ambiente escatológico denominador común de los apócrifos. He destacado igualmente la teología de la caridad, del amor, importante en el cristianismo y en el rabinismo, y que es característica de los «Testamentos» apócrifos, lo que explica que Jn 13-17 (el «testamento de Jesús») insista reiterativamente en el precepto del amor. Otro punto puesto por mí de relieve, en la parte II y en el final de la I, ha sido el tema teológico del Hijo del hombre, por las implicaciones que puede tener en el origen de la cristología.

c) Para hacer más fácil la lectura de esa parte II, M. Pérez ha relegado frecuentemente a las notas de pie de página lo que en mi original apareció en el texto. A veces, por esa misma razón de facilitar la lectura, ha suprimido párrafos de mi texto.

d) En contraposición a estas reducciones del original, tan justificadas y tan bien redactadas, M. Pérez ha añadido una breve presentación de las *Odas de Salomón*. No había sido mi intención hacer presentación alguna de tal obra por considerarla cristiana. Es lo que opina en estos momentos la mayor parte de los críticos¹. Pertenece a círculos en con-

¹ La última edición de las 42 odas con texto siríaco, traducción inglesa y notas, es la de J. H. Charlesworth, *The Odes of Solomon* (Oxford 1973). J. R. Harris publicó en 1909 las odas 3,1b-42,20, tomándolas de un ms. del s. xv; otro tanto hizo F. C. Burkitt en 1912 con otro ms. del s. x. Quedan restos de odas en un fragmento copto del s. iv y en un ms. griego del s. iii. La mejor edición de las odas, antes de la de Charlesworth, es la de J. R. Harris/A. Mingana, *The Odes of*

tacto profundo con Qumrán y con la comunidad cristiana de la que proceden los escritos de Juan. M. Erbetta, en su edición de *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento*, I: *Vangeli*², incluye esa obra entre los apócrifos neotestamentarios. Ello nos hizo dudar de que apareciera en nuestra edición entre los apócrifos del Antiguo Testamento, y fue la razón de que no le dedicara presentación alguna particular. Recientemente, Angelo Tosato, haciendo un detenido análisis de la Oda 28, explica el parangón de la paloma y la venida del Espíritu en el bautismo de Jesús, aclarando tales hechos con Mc 1,10, Mt 3,16, Lc 3,22 y Jn 1,32³. En otro artículo, el mismo autor⁴ intenta utilizar las *Odas de Salomón* para dilucidar la relación de Jesús con el movimiento zelota, tema sobre el que han escrito M. Hengel y Brandon, defensores de posturas antagónicas⁵. La conclusión de Tosato es que Jesús no quiso apoyar el zelotismo, pudiendo esto influir en su trágico desenlace.

Por la misma razón —por tener adiciones cristianas tardías, incluso posteriores al Concilio de Nicea—, dejé de incluir el *Testamento de Adán*. La breve presentación a los «Testamentos de Salomón» y de «Adán» se debe igualmente a la colaboración de M. Pérez. En los «Apocalipsis menores» ambos hemos sido circunspectos en escribir sobre ellos e incluso en darles cabida en nuestra edición. La *Visión de Esdras*⁶ es obra cristiana, sin títulos para figurar en nuestra colección, lo mismo que el *Apocalipsis de Esdras* y el de *Sedrac*. Si los hemos introducido ha sido por seguir las pautas generosas de las ediciones de Charlesworth y Riessler. Sin embargo, M. Pérez, con buen acuerdo, ha escrito unas breves notas al *Apocalipsis de Sofonías*, al *Apocalipsis de Adán* y al *Apócrifo de Ezequiel*, de los que yo no me había ocupado por mi criterio de no presentar más que los apócrifos de cierta relevancia⁷. Hay varios

Salomon, 2 vols. (Manchester 1916 y 1920), que aún conserva su valor. J. H. Charlesworth y R. A. Culpepper han estudiado la relación de las odas con el Evangelio de Juan, *The Odes of Solomon and the Gospel of John*: CBQ 35 (1973) 298-322. Véase esta información en Angelo Tosato, en la obra citada en n. 3.

² Editado en Turín-Roma (1975) pp. 608-658.

³ Angelo Tosato, *Il battesimo di Gesù e le Ode di Salomone*: «Bibbia e Oriente» 18 (1976) 261-269.

⁴ Angelo Tosato, *Gesù e gli Zeloti alla luce delle Odi di Salomone*: «Bibbia e Oriente» 19 (1977) 145-153.

⁵ M. Hengel, *Die Zeloten-Untersuchungen zur jüdischen Freiheitbewegung in der Zeit von Herodes I bis 70 nach Christus* (Leiden-Colonia 1976), y S. G. F. Brandon, *Jesus and the Zealots* (Manchester 1967).

⁶ *Visio beati Esdrae*: texto latino publicado conjuntamente con el *Apocalipsis de Esdras* y el *Apocalipsis de Sedrac* por Otto Wahl (Leiden 1977).

⁷ Cf. James H. Charlesworth, *Jewish Self-Definition in the Light of the Christian Additions to the Apocalyptic*, en *Christian and Jewish Self-Definition*, II: *Aspects of Judaism in the Graeco-Roman Period* (ed. por E. P. Sanders, A. I. Baumgarten y Alan Mendelson; Londres 1981) 29. Charlesworth (*op. cit.*) enumera las obras que excluye de los apócrifos judíos por ser obras cristianas: son, además de las *Odas de Salomón*, el *Apocalipsis de Sedrac*, el *Apocalipsis de Esdras*, las *Cuestiones de Esdras*, la *Visión de Esdras* y (quizá) la *Revelación de Esdras*. Excluye también, por sus adiciones cristianas tardías, el mismo *Testamento de Abrahán*, la *Historia de los Recabitas*, el *Apocalipsis de Elías*, los *Testamentos de Isaac* y de

apócrifos que no solamente no hemos presentado, sino que hemos excluido intencionadamente de nuestra publicación. Quizá hayamos pecado de demasiado generosos en incluir algunos que no merecían figurar en nuestra publicación por una u otra razón.

Para los «Escritos Menores» y los «Fragmentos de obras», que aparecerán en los dos últimos volúmenes, no hemos juzgado útil ocuparnos especialmente de ellos por su carácter disperso e incompleto. El profesor Piñero suplirá esta laguna al realizar su publicación.

De todo esto se desprende que mi intención y la de mi colaborador ha sido ceñirnos a los apócrifos de cierta relevancia, excluyendo cualquier presentación e incluso publicación de aquellos que, por ser escritos cristianos o muy interpolados de ideas cristianas, no merecían figurar entre los apócrifos judíos. Tengo que añadir que en algunos casos la falta de presentación se debió a no haber terminado el traductor su obra y no tenerla a mi disposición.

e) Tanto en esta parte II como en la III, Miguel Pérez es autor, como ya he indicado, de diversas notas añadidas a mi texto. En concreto, son tuyas todas las de los *Pirqué de Rabbi Eliezer* (PRE), de su libro *Tradiciones targúmicas* y de otros trabajos suyos.

Todo lo anteriormente escrito justifica que sea de justicia un especial agradecimiento a la colaboración de M. Pérez y que su nombre figure como colaborador especial en las partes II y III de este tomo I.

También debo hacer constar mi gran agradecimiento al especialista Florentino García, español y profesor de la Universidad de Groningen, quien, a pesar de su intensa dedicación a preparar el *Corpus Qumranicum* para Ediciones Cristiandad e Institución San Jerónimo, haya tenido la generosidad de ofrecer su colaboración para releer y, en su caso, enmendar mi original de este volumen.

En este capítulo de agradecimientos no puedo menos de hacer constar la profunda gratitud que debo a los profesores de la Facultad de Medicina de la Universidad de Barcelona doctor José María Gil-Vernet, catedrático de urología, y doctor Luis Revert, catedrático de nefrología. Desde hace muchos años han cuidado de mi endeble salud, especialmente este año y medio en que he estado sometido, por la diálisis o por diversas operaciones, a sus continuos desvelos. El profesor Gil-Vernet me realizó con éxito un trasplante de riñón el 3 de enero de 1984, con lo que he recuperado mi capacidad de trabajo. Confiando plenamente en su pericia y a su requerimiento, me trasladé de Madrid a Barcelona al término del curso 1981-82. En Barcelona había estado bajo su control médico muchos años y aquí permanezco trabajando con parte de la biblioteca que me han enviado desde Madrid, donde profeso en la Complutense desde 1973. A estos doctores y a su equipo de médicos y enfermeras vaya mi gratitud desde estas páginas, al igual que a las innu-

Jacob y el *Apocalipsis de Daniel*. Pero véase la introducción de los traductores de algunos de esos apócrifos que figuran en nuestra edición y las razones que aportan para proceder de esta forma.

merables personas que con sus oraciones han pedido a Dios que me devolviese la salud o, por lo menos, la capacidad de trabajar. Dios ha escuchado tanto ruego y a él en primerísimo lugar va mi acción de gracias.

En el ambiente académico debo expresar mi reconocimiento al profesor James H. Charlesworth por su constante ayuda bibliográfica y el envío de su publicación de pseudoepígrafos⁸, serie paralela a la nuestra, que él, con colaboración internacional, dirige.

Gracias a la recuperación física, debida al trasplante antes mencionado, he podido añadir los apartados XIV, XV y XVI a la parte I. El XIV lo he podido realizar gracias al envío por el autor, M. McNamara, de su libro *Palestinian Judaism and the New Testament*⁹.

A pesar de mi deseo, no ha sido posible dar la merecida extensión a temas importantes, que en una introducción general a los apócrifos no deberían faltar. Me refiero, sobre todo, a la interpretación del lenguaje mítico que suele utilizar este tipo de literatura, particularmente la apocalíptica. ¿Cuál es el alcance real del lenguaje mítico? ¿Hay que «desmitificar» toda esta literatura o, por el contrario, hay que «desmitificar» ciertos temas y retener unas realidades asumidas, por ejemplo, en el Nuevo Testamento, aunque aparezcan expresadas en dicho lenguaje mítico? El racionalismo de la Ilustración despreció tal lenguaje por no ser racional; el romanticismo, en cambio, lo reivindicó, y hoy día se considera como una manera intuitiva, no racional, de captar realidades fundantes, muy profundas, sobre todo en el orden religioso. Hay muchas maneras de llegar a la realidad, que no son precisamente el *logos*, o discurso racional. Platón, por ejemplo, admite el *logos* y el mito. El lenguaje de nuestros apócrifos sobrea abunda en aquellos libros que proceden de la apocalíptica o, en último término, del jasidismo. Remito al cap. XV de la parte I y a la importante bibliografía sobre el tema¹⁰.

Al tratar, en la parte III, de ángeles y demonios procuro defender que ese lenguaje, que algunos pretenden «desmitificar», negando la realidad subyacente de unos espíritus buenos y otros perversos, responde a una intuición religiosa profunda, a la que corresponde la realidad de unos seres angélicos o espirituales. Antonio Salas ha escrito un opúsculo: *¿Existen los ángeles? Angelología sinóptica y fe cristiana*¹¹. Escribe en

⁸ James H. Charlesworth, *The Pseudepigrapha and Modern Research* (Scholars Press for the Society of Biblical Literature; Missoula 1976). Tal bibliografía ha prestado ayuda muy eficaz a los autores de nuestra publicación.

⁹ Wilmington, Delaware 1983.

¹⁰ H. Cazelles, *Le Mythe et l'Ancien Testament*, en DBSuppl VI, cols. 246-261; R. Marlé, *Le Mythe et le Nouveau Testament*, ibíd., cols. 261-268; Mircea Eliade, *Aspects du mythe* (París 1963); A. Vögtle, *Revelación y mito* (Barcelona 1965); A. Dulles, *Symbol, Myth and the Biblical Revelation: «Theological Studies»* 27 (1966) 1-26; H. Fries, *Mito-Mitología*, en *Sacramentum Mundi* IV (Barcelona 1973) abundante bibliografía en col. 760.

¹¹ Madrid 1971, p. 8.

la introducción: «Por eso son cada vez más los cristianos dispuestos a eliminarlos (los ángeles) de su mundo religioso. ¿Puede aceptarse tal actitud? En absoluto. Contra este peligro blandió sus mejores armas la *Humani generis*. Además, cuando un cristiano lanza desde el ángulo de la fe una mirada serena sobre el Nuevo Testamento, constata sin dificultad que no puede aceptar la autoridad de Jesús quien niega la existencia de los ángeles. Sobre este tema no son muy abundantes las decisiones de la Iglesia. Pero sí suficientes para dejar fuera de toda duda la existencia de unos seres extrahumanos finitos, que suelen ser conocidos con el nombre de 'ángeles'».

Y, como conclusión de su librito, se pregunta el mismo autor: «¿Existen, pues, los ángeles? Sí. ¿Cómo son? Lo ignoramos. ¿Cómo pueden ser captados por el hombre? En su condición de *palabras divinas* convertidas en mensaje»¹². Es un caso de tantos en los que el lenguaje mítico en su nivel profundo desvela una realidad.

Termino este prólogo volviendo al tema del Hijo del hombre, al que, por su importancia, una y otra vez me referiré en las páginas del presente volumen. Me obliga el haber recibido muy recientemente un artículo del profesor Zeev Ben Hayyim, presidente de la Academia de la Lengua Hebrea de Jerusalén, insigne aramaísta, especialmente del arameo samaritano. Es un viejo amigo que contradice mi opinión, lo que me obliga doblemente a mencionar el artículo que me acaba de enviar: *Ha-Omnam nistar bimqom medabber?* (¿Es verdad que se usa la tercera persona en vez de la primera?)¹³. Tal artículo responde, en sentido negativo, al largo artículo que escribí en el homenaje al padre D. Barthélemy, *L'usage de la troisième personne au lieu de la première dans le Targum*¹⁴.

En primer lugar, Ben Hayyim desconocó el artículo que escribí en «Scripta Theologica» 14 (1982)¹⁵ sobre el uso de la tercera persona en arameo galilaico, en lugar de la primera, aplicándolo a la cristología del Hijo del hombre. Este título es, según muchos críticos, pospascual, una identificación de la Iglesia del Hijo del hombre con Jesús; en realidad, *Jesús se habría distinguido del Hijo del hombre*, una figura apocalíptica, escatológica, distinta de él. Precisamente R. Bultmann y otros críticos radicales únicamente consideran como auténticos de Jesús unos pocos dichos en los que se distingue él de una tercera persona, el Hijo del hombre. Bultmann¹⁶ dice: «Tenemos que afirmar enfáticamente que ciertos dichos acerca del Hijo del hombre manifiestamente no son en

¹² *Ibid.*, 76.

¹³ *Sefer ha-Yobel I Abraham aben Shoshan* (Jerusalén 1983) 93-98.

¹⁴ *Mélanges Dominique Barthélemy. Etudes bibliques offertes à l'occasion de son 60^e anniversaire* (ed. por P. Casetti, O. Keel y A. Schenker; Orbis biblicus et orientalis 38; Friburgo-Gotinga 1981) 61-89.

¹⁵ A. Díez Macho, *La cristología del Hijo del hombre y el uso de la tercera persona en vez de la primera*, 189-201.

¹⁶ R. Bultmann, *History of the Synoptic Tradition* (Nueva York 1963) 151s.

modo alguno formulaciones cristianas, sino que pertenecen a la tradición primaria, como el dicho de Mc 8,38 o Lc 12,8s. Serían auténticos de Jesús por lo menos el logion de Mc 8,38: 'Quien se avergonzare de mí y de mis palabras en esta generación adúltera y pecadora, también el Hijo del hombre se avergonzará de él en la gloria de su Padre con los ángeles santos'; o, como dice Lc 12,8: 'Todo aquel que se declare por mí delante de los hombres, también el Hijo del hombre se declarará por él delante de los ángeles de Dios; pero el que me negare delante de los hombres será negado delante de los ángeles de Dios'. Estos dos logia —arguyen los críticos radicales— distinguen claramente entre Jesús y el Hijo del hombre; son dos personajes distintos: Jesús se distingue del Hijo del hombre. Estos dichos no los pudo inventar la Iglesia o ponerlos en boca de Jesús, pues la Iglesia primitiva claramente identifica Hijo del hombre con Jesús.

Naturalmente, a Ben Hayyim poco o nada le interesa esta aplicación *cristológica* (que Jesús mismo se identificó con el Hijo del hombre de la apocalíptica, y que tenía conciencia de ser un ser trascendente, del otro mundo, anterior a la creación, al que Dios ha dado el dominio sobre todos los seres y el poder de juzgar a vivos y muertos); lo que le interesa como filólogo es examinar el fundamento lingüístico de tal identificación, a saber: que Jesús hable de sí mismo en tercera persona, en vez de utilizar la primera. La explicación de tal uso (tercera persona en vez de la primera), en arameo galilaico, la fundo yo en 113 ejemplos encontrados en los targumes palestinos, especialmente en los diversos copistas del *Neofiti I*, ya sea en el texto, ya en los márgenes, ya en las notas interlineales. En el artículo publicado en «Scripta Theologica» añado algunos ejemplos más, varios del Targum Pseudo-Jonatán (páginas 195-200). En su artículo de réplica, el autor no responde a uno de mis argumentos en pro de la autenticidad de tal uso lingüístico: aparece el uso de la tercera persona en vez de la primera, pero nunca el de la primera en vez de la tercera.

Aunque no es un prólogo lugar adecuado para examinar minucias de gramática aramea, permítaseme hacer un rápido resumen de las razones de mi opositor. Tengo que confesar que Ben Hayyim hace una clasificación adecuada de los ejemplos que presento en el homenaje a D. Barthélemy: a) el uso de *-oy* en vez de *-y(y)*, como *qedamoy* (delante de él, en vez de delante de mí); b) *-yh* en vez de *-y*; por ejemplo, *yatyh*, en vez de *yaty* (a él, en vez de a mí); c) siete ejemplos, que Ben Hayyim reduce a cinco, explicando los otros dos por diversas causas, ejemplos en los que se emplea *a ellos, de ellos*, en vez de *a nosotros, de nosotros*. Una tercera parte de los ejemplos son de la clase b), y Ben Hayyim los explica por quiescencia del *he* final, que al no pronunciarse deja el sufijo en forma de *-y* (en vez de *-yh*). Da ejemplos tomados del dialecto arameo oriental mandeo, del cristiano palestinese, que es dialecto del arameo occidental, de la desaparición del *he* en la pronunciación o escritura, con lo cual la tercera persona *-yh* puede confundirse con la primera *-y*.

Pero la cuestión que yo propongo no es la falta, en escritura o pronunciación, del *he* o su conversión en *alep*, fenómeno bien conocido, sobre el que yo mismo he escrito diversos trabajos, sino que, en vez de *-y* (primera persona), se utilice la tercera (*-yb*). La acentuación *mille'el*, en la penúltima, que retiene el arameo samaritano y el siríaco, podía confirmar esa desaparición del *he* de *-yb*, de la tercera persona, y reducirla a *-y* (aparentemente primera persona). Pero volvemos a insistir: el problema de nuestros ejemplos no es explicar el paso de tercera a primera, que nunca se da, sino el uso de la tercera por la primera.

Respecto a los setenta ejemplos de la clase *a*) —uso de *-oy* (tercera) en vez de *-ay* (primera)—, Ben Ḥayyim dice que tal uso (tercera por primera) aparece también en arameo occidental, pero en su artículo se extiende en dar ejemplos de un arameo tan reciente y únicamente conocido en tradición oral como es el arameo de Ma'lula y de otro pueblo cercano, Baḥ'a, que conocemos por G. Bergsträsser¹⁷, y, sobre todo, por la gramática de Anton Spitaler¹⁸ y por un trabajo de Christoph Correll¹⁹.

En la pronunciación aramea de esas dos poblaciones de Siria se da el fenómeno de pronunciar *-oy* u *o* en vez de *-ay*. Pero uno se pregunta qué importancia puede tener tal pronunciación de nuestros días para explicar un fenómeno tan antiguo que se eleva a los primeros siglos de nuestra era. Quizá lo más interesante del artículo de Ben Ḥayyim es constatar en algunos de los arameos dialectales de Occidente ese paso de *-ay* (o *-ay*) a *-oy*. Remite a la información dada en un Seminario de la Universidad Hebrea, dirigido por el propio Ben Ḥayyim, donde su alumno Charles Meehan (actualmente docente en la Universidad de Leiden) ya constató el paso de *-ay* a *-oy*. Meehan ha escrito después sobre el particular en «Journal of Judaism» 9 (1978) 202-203, añadiendo que el asunto necesita ulterior estudio. El propio Ben Ḥayyim nos da al final del artículo diversos ejemplos del Talmud Yerušalmi en que ha encontrado el paso *-ayy* o *-ay* a *-oy* y finalmente a *-o*²⁰.

Tales datos confirman que el uso de la tercera por la primera persona no se confina a un uso targúmico, sino que es un fenómeno de cortesía o asteísmo, como defiende el que escribe, o un uso simplemente fonemático según defiende Ben Ḥayyim.

Podría alguien pensar que el cambio de personas es exclusivamente targúmico. Efectivamente, Avigdor Shinan, en su reciente libro *Aggadotam šel Me'turgemanim* (La Aggadah en los Targumes arameos al Pentateuco)²¹, admite que los *meturgemanim* cambian frecuentemente la

¹⁷ G. Bergsträsser, *Neu-aramäische Märchen und andere Texte aus Ma'lula* (1915).

¹⁸ A. Spitaler, *Grammatik des neuaramäischen Dialekts von Ma'lula* (1938).

¹⁹ Christoph Correll, *Materialien zur Kenntnis des neuaramäischen Dialekts von Baḥ'a* (1969).

²⁰ Z. Ben Ḥayyim, *art. cit.*, 97-98.

²¹ Publicado en Jerusalén (1979), en dos volúmenes. En la p. 197 del vol. II, A. Shinan fundamenta el uso targúmico de sustituir «tú» por «él» en temas de maldición o enojosos, en mMeg 4,9: «Si uno hace paráfrasis (a las leyes) de la desnudez (trad. de Carlos del Valle, *La Misná* [Madrid 1981] 405), se le hace ca-

persona «tú» por «él», o insertan un vocativo o añaden un nombre explicativo en tercera persona, pero únicamente cuando se trata de asuntos de maldición o enojosos, que pudieran herir la susceptibilidad de los oyentes del targum oral en la sinagoga. No se refiere, por tanto, al uso lingüístico sobre el que hemos escrito, que, por su importancia para la cristología del Hijo del hombre, merece un estudio pormenorizado que quizá podamos emprender en el futuro.

llar». Sobre esta misná, cf. A. Shinan, el artículo que lleva por título el texto de mMeg 4,9, arriba traducido, en la revista «Sinai» 79 (1976) 181-187. Véase también sobre el tema el artículo de Esra Šiyon Melammed, *Lešon n'qiyah wKinuyim ba-Mišna* (Taboos in Mishnaic Hebrew, en el resumen inglés): «Lešonenu» 47 (1982) 3-16: los tannaítas ponen especial cuidado en discusiones sobre temas de sexualidad, alteran los términos cuando se refieren a temas escabrosos o irreverentes.

PRIMERA PARTE
NATURALEZA
Y
ORIGEN DE LOS APOCRIFOS

El principal objeto de esta publicación es dar a conocer —por primera vez en traducción castellana— la literatura apócrifa judía del período intertestamentario. La edición que presentamos contiene, además de la versión de los textos, una introducción general a toda la obra, introducciones especiales para cada libro y notas explicativas.

I

DIVERSAS DENOMINACIONES DE LOS LIBROS APOCRIFOS

Por literatura apócrifa judía entendemos un conjunto de obras judías (o, excepcionalmente, judeocristianas) escritas en el período comprendido entre el año 200 a. C. y el 200 d. C., obras pretendidamente inspiradas y referidas, ya sea como autor o como interlocutor, a un personaje del Antiguo Testamento.

Los protestantes dan el nombre de «pseudepígrafos» a los libros llamados apócrifos del Antiguo Testamento por los católicos y clasifican como apócrifos los escritos que los católicos designan, desde Sixto Senense¹, como «deuterocanónicos»². Fue J. A. Fabricius quien introdujo en el siglo XVIII la denominación de «pseudepígrafos» en los círculos de la Reforma, aunque ya san Jerónimo, Casiodoro, otros autores de la Antigüedad y Sixto Senense en el siglo XVI habían hecho uso de ella³. Tal denominación obedece, como hemos apuntado, a que muchos de estos libros se atribuyen a una figura del Antiguo Testamento. Algunas veces el pseudónimo es posterior a la redacción final de una obra determinada, que era anónima en su origen —tal es el caso del Apocalipsis siríaco de Baruc— o había sido encabezada por su autor con epígrafes genéricos, como «Visiones» o «Discursos en imagen», como «El libro de los secretos de Henoc» o Hen(et) 1,2; 37,5; 38,1; 45,1; 58,1. Gran parte de la literatura de los hebreos fue originariamente anónima, y a partir del siglo VII a. C., época en que comienza a despertar el sentido de la historia, un considerable número de obras israelitas anónimas se atribuyeron a figuras históricas. La utilización de este tipo de pseudóni-

¹ *Biblioteca Sacra* (1566).

² Por tanto, quedan excluidos de nuestra publicación los deuterocanónicos del Antiguo Testamento: una serie de libros o fragmentos que se encuentran en la mayor parte de los grandes unciales de los LXX. Se excluyen los siguientes libros o fragmentos, que datamos según la obra de A. Díaz, *Literatura apocalíptica* (Salamanca 1977) 25: Tobías (ca. 190-170 a. C.), Ben Sira o Eclesiástico hebreo (185 a. C.), traducido al griego por su nieto en el 132 a. C.; Baruc griego y Carta de Jeremías (150-100 a. C.); Adiciones a Ester (114 a. C.); 1 Macabeos (104-100 a. C.); Adiciones a Daniel: Susana y Bel y el dragón (100 a. C.); 2 Macabeos (65 a. C.); libro de la Sabiduría de Salomón (50 a. C.). En cambio, 3 Esdras griego (ca. 150-50 a. C.); 3 Macabeos (50 a. C.); 4 Macabeos (1-50 d. C.); la Oración de Manasés (100-50 a. C.), que figuran en unciales importantes de los LXX, entran en nuestra edición, pues no son canónicos ni deuterocanónicos.

³ Cf. M. Schmidt, *Die jüdische Apokalypik* (Neukirchen-Vluyn 1976) 65.

mos aparece, por ejemplo, en 1 Henoc o Henoc etiópico, 2 Henoc o Henoc eslavo, en el Testamento de los Doce Patriarcas, los Salmos y Odas de Salomón, 2 Baruc o Apocalipsis griego de Baruc, 3 Baruc o Apocalipsis siríaco de Baruc, 3 y 4 Esdras, Oráculos Sibilinos, Testamentos de Abrahán, Adán, Isaac, Jacob, Salomón, Job, etc. La mayor parte de esta literatura pseudoepigráfica fue originariamente anónima, pues la pseudoepigrafía judía original, incluso en el período intertestamentario, era más bien rara⁴. En consecuencia, la denominación de «pseudoepígrafos» adoptada por los protestantes para las obras que nos ocupan no nos parece satisfactoria, ya que son muchos los pseudoepígrafos originariamente anónimos. Además, se incluyen bajo tal denominación libros apócrifos no atribuidos ni primitiva ni posteriormente a ningún personaje de la Antigüedad israelita o judía.

Si bien el título de «pseudoepígrafos» es inadecuado como denominación general de los libros apócrifos, la pseudoepigrafía en sí misma, el escribir libros con pseudónimo, no necesita justificación: es uso frecuente en libros bíblicos y es corriente en la Antigüedad grecolatina y en la egipcia. La Biblia, por ejemplo, atribuye el Salterio a David, autor de algunos salmos, pero no de todos; atribuye la literatura sapiencial a Salomón, autor de proverbios (1 Re 5,12), pero no de los escritos sapienciales recientes que se le adjudican; atribuye a Moisés el Deuteronomio, que es posterior a él en seis siglos. A pesar de esto, R. H. Charles (1855-1931), estudioso irlandés que trabajó como nadie en la edición, estudio y comentario de los pseudoepígrafos, se sintió obligado a justificar la pseudoepigrafía de muchos libros apócrifos. He aquí sus razonamientos⁵: partiendo de la discutible premisa de que la pseudonimia es constante en la apocalíptica judía desde el siglo III a. C., aduce como explicación el hecho de haberse canonizado ya la ley de Moisés. Debido a esto no era posible que un profeta dijera algo nuevo no contenido en la ley. Sólo cabía esperar un profeta para decidir alguna cuestión ritual, de sucesión sacerdotal, de *halaká*: un profeta que decida lo que hay que hacer con las piedras del altar de los sacrificios profanado (1 Mac 4,46), un profeta que resuelva si es válido o no el sumo sacerdocio de Simón (1 Mac 14,41). La profecía había terminado hasta los esperados tiempos escatológicos. Los padres tenían que dar muerte al hijo que se proclamase profeta (Zac 13,1-5). Un profeta que intentase anular una de las leyes de la Torá debía ser castigado con la pena capital⁶. Profetas y hagiógrafos cesarán en el futuro, ya que no podrán contener nada que no esté sugerido en la Torá⁷. Por el contrario, la Torá durará para siempre⁸. Ante esta situación, continúa Charles, los autores de la literatura apoca-

⁴ Cf. Morton Smith, *Pseudepigraphy in the Israelite Literary Tradition*, en *Pseudepigrapha I* (Entretiens sur l'antiquité classique, t. XVIII; Vandoevres-Ginebra 1972) 214s.

⁵ Los expone en su gran obra *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament II* (Oxford 1913) VIII.

⁶ Tos. 14,13.

⁷ jMeg. 70d.

⁸ bTaa. 9a.

líptica, que se consideraban profetas y continuadores de los profetas, pues añadían doctrinas de religión, ética y escatología no ateniéndose siempre a la rígida ortodoxia, sino contradiciéndola y condenándola a veces, se vieron forzados por el ambiente a amparar sus escritos bajo la pseudonimia. ¿Cómo iba a ser aceptado sin pseudónimo un libro escrito con posterioridad a Esdras si en su tiempo, según se creía, había cesado la inspiración divina? Sin embargo, fue hacia el año 100 d. C. cuando terminó la canonización de los hagiógrafos.

Estas razones de Charles son ingeniosas, pero no convincentes, pues escribir anónimamente o con nombre falso era corriente en la época bíblica y en el período intertestamentario, al que pertenecen nuestros pseudoepígrafos. Un escrito se atribuía a un personaje famoso del pasado de Israel, no con ánimo de engañar al lector, sino para realzar el libro. Los autores no temían una censura de conceptos, pues hasta el sínodo de Yabné, pasado el año 70 d. C., el judaísmo fue una ortopraxis más que una ortodoxia. Había pluralidad de doctrina, incluso en *halaká* o normas legales.

Tampoco parece acertada la explicación de la pseudonimia dada por S. D. Russell⁹, otro excelente conocedor de la literatura que vamos a publicar. Según él, el autor de un pseudoepígrafo, en virtud de la «personalidad corporativa», se sentía emparentado con las grandes figuras del pasado de Israel. El tiempo, el antes o el después, para la mentalidad corporativa no divide, no separa. Por tanto, si el autor de una obra apocalíptica coincidía en ideas o experiencias con un personaje del pasado histórico, se sentía hermanado con él y, sin ánimo de engañar o de ser engañado, tomaba su nombre, se identificaba con él. Junto con el nombre asumía su personalidad y su modo de pensar.

La explicación de Russell otorga demasiada importancia a la «personalidad corporativa», concepto que, en la época de este autor, tenía un gran predicamento en el mundo inglés y que hoy ha perdido adeptos. En todo caso, después de Jeremías y Ezequiel, que delimitaron el alcance de la personalidad corporativa, parece arriesgado recurrir a esa idea para explicar la pseudonimia de libros posteriores a dichos profetas.

En resumen, lo que hay que justificar es el hecho de que bajo el título de «pseudoepígrafos» se publiquen libros que no son tales. En cambio, no necesita justificación la práctica de escribir libros con pseudónimo¹⁰.

Algunos autores prefieren la denominación de «literatura intertestamentaria» para designar el conjunto de obras objeto de nuestra publicación. Pretenden así evitar la ambigüedad del término «apócrifo», que los católicos aplican a unos libros y los protestantes a otros, y esquivar el título de «pseudoepígrafos», ya que, por las razones expuestas, tal denominación no abarca todos los escritos. Esta preferencia por el cali-

⁹ En *The Method and Message of the Jewish Apocalyptic* (Londres 1964; 1982) 132-138.

¹⁰ Sobre la pseudonimia, cf. Josef Schreiner, *Alttestamentliche jüdische Apokalyphtik* (Munich 1969) 74-79.

ficativo «intertestamentario» estriba en que la literatura que nos ocupa fue escrita por judíos —excepcionalmente por judeocristianos— durante los dos siglos anteriores al advenimiento del cristianismo y el primer siglo de nuestra era. No obstante, la denominación que proponen peca de imprecisión. La «literatura intertestamentaria» abarca, además de los libros «apócrifos» (pseudoeπίgrafos), toda la producción literaria de Qumrán, realizada por judíos entre el año 200 a. C. y 70 d. C., y contiene incluso una serie de obras deuterocanónicas que fueron escritas en el período intertestamentario, como Ben Sira, Macabeos y Sabiduría.

Los judíos distinguen estos libros con el título de «extracanónicos», *s'farim b'isonim*¹¹. Algunos autores, como F. Moore, Jastrow, Danby, traducen la expresión hebrea por «libros heréticos» con poco acierto, ya que su verdadera acepción parece ser: libros que no cumplen los requisitos exigidos por el rabinismo para ser aceptados entre los canónicos o inspirados. Tales requisitos son: haber sido escritos antes de finalizar la época persa, tiempo en que habría cesado, a juicio de los rabinos, la profecía, y ofrecer coherencia interna en su doctrina y coherencia con la doctrina de la Torá¹². Nuestros apócrifos (pseudoeπίgrafos) no obtuvieron el pase para entrar en el canon palestinese de libros inspirados o Biblia judía; tampoco lo consiguieron los deuterocanónicos del Antiguo Testamento, pues aunque fueron incluidos en la versión de los LXX —canon judío alejandrino—, el rabinismo sólo admitió el canon palestinese, es decir, los libros de la Biblia hebrea.

La denominación judía de «libros extracanónicos» es, por tanto, demasiado general, ya que incluye los escritos apócrifos (pseudoeπίgrafos) y los deuterocanónicos del Antiguo Testamento. Así, las dos traducciones hebreas modernas de las obras que nos ocupan, la editada por Abraham Kahana¹³ y la de A. S. Hartom¹⁴, contienen apócrifos y deuterocanónicos¹⁵.

Si se entendiese por «extracanónicos» los libros judíos no incluidos en el canon alejandrino —seguido por los católicos, pero no por judíos y protestantes, que se atienen al palestinese—, entonces sería aceptable tal denominación.

Como hemos visto, los libros objeto de nuestra publicación son llamados de diversos modos: apócrifos, pseudoeπίgrafos, literatura judía intertestamentaria, libros extracanónicos. Todas las denominaciones presentan inconvenientes. Nosotros hemos preferido la de libros apócrifos por ser quizás la más tradicional en los países de lengua española, a los que va dirigida nuestra edición.

¹¹ Literalmente: «libros exteriores» (al canon); San. 10,1.

¹² Cf. W. D. Davies, *Christian Origins and Judaism* (Filadelfia 1962) 27s.

¹³ Jerusalén 1970.

¹⁴ Tel Aviv 1969.

¹⁵ La razón de dejar fuera del canon palestinese los deuterocanónicos, que figuran en el judío alejandrino, se debe a que el rabinismo no reconoció otro canon que el de Palestina. Incluso en nuestros días hay autores judíos que defienden no haber existido otro canon que el de Palestina; el judío alejandrino no habría existido. Cf. J. M. Grintz, *Apocrypha and Pseudepigrapha*, en EJ III (1972) col. 183s.

II

REPERTORIOS DE LIBROS APOCRIFOS JUDIOS

El número de apócrifos judíos del período intertestamentario llegó probablemente a cerca de un centenar, aunque de muchos de ellos tan sólo quedan menciones de no siempre fácil identificación. Desde el siglo v d. C., en la Edad Media cristiana, comenzó a circular una lista de libros bíblicos en la que figuraban veinticinco apócrifos. En manuscritos de las *Quaestiones et Responsiones* de Anastasio Sinaíta (ca. 640-700) aparecen, junto al repertorio de los sesenta libros canónicos, nueve libros «fuera de los sesenta» (Sabiduría, Ben Sira, 1-4 Macabeos, Ester, Judit y Tobías) y veinticuatro apócrifos, entre los cuales se cuentan los catorce apócrifos judíos siguientes: Adán, Henoc, Lamec, Patriarcas, Oración de José, Eldad y Modad, Testamento de Moisés, Asunción de Moisés, Salmos de Salomón, Apocalipsis de Elías, Visión de Isaías, Apocalipsis de Sofonías, Apocalipsis de Zacarías (probablemente cristiano) y Apocalipsis de Esdras.

La *Esticometría* de Nicéforo, apéndice de la *Cronometría* de Nicéforo de Constantinopla (806-815), que parece datar, como la lista anterior, del siglo vi d. C., ofrece un repertorio de libros canónicos y apócrifos del Antiguo y Nuevo Testamento. El título de «Esticometría» se debe a que señala el número de esticos de cada libro, dato importante para fijar el jornal de los copistas, ya que cobraban por líneas copiadas. La lista de los libros *antilegomena* o «discutidos» abarca los deuterocanónicos del AT, incluyendo entre ellos 3 Macabeos, Salmos y Odas de Salomón. Como apócrifos del AT se nombran los siguientes: Henoc, Patriarcas, Oración de José, Testamento de Moisés, Asunción de Moisés, Abrahán, Eldad y Modad, los apócrifos del profeta Elías, del profeta Sofonías, de Zacarías, padre de Juan (probablemente cristiano), y finalmente los apócrifos —añadidos seguramente con posterioridad a la lista— de Baruc, Habacuc, Ezequiel y Daniel.

La *Sinopsis de la Sagrada Escritura*, atribuida falsamente a san Atanasio desde el siglo xvii y que no es anterior, según parece, al siglo vi, reproduce, aunque no es copia de la *Esticometría* de Nicéforo, su misma lista de apócrifos, pero sin el número de esticos de cada libro.

El Decreto Gelasio *de libris recipiendis et non recipiendis* se atribuye a Gelasio (496), pero es, al parecer, de un autor del siglo vi. Incluye este repertorio algunos nuevos apócrifos judíos del AT entre los sesenta y uno que menciona. Tales son: Leptogénesis o Pequeño Génesis (Jubileos), referente a las hijas de Adán; Penitencia de Adán; Libro del gigante Ogías, que combatió con un dragón después del diluvio; Testamento de Job; Penitencia de Jannés y Mambrés; Interdicción o Contradicción de Salomón.

Existen además tres repertorios armenios en que figuran obras apócrifas y que pertenecen a los siglos XI-XIII. Aparte de los libros mencionados en las listas anteriores, aparecen aquí otros apócrifos, como el Testamento (de Adán), Libro de Adán, los Misterios de Elías, la Séptima Visión de Daniel, Paralipómenos de Jeremías, la Muerte de los Profetas¹.

III

LOS LIBROS APOCRIFOS
EN PUBLICACIONES MODERNAS

En el año 1900 apareció la edición de E. Kautzsch², que contiene trece de nuestros escritos: Carta de Aristeas, Jubileos, Martirio de Isaías, Salmos de Salomón, 4 Macabeos, Oráculos Sibílicos, Henoc etiópico, Ascensión de Moisés, 4 Esdras, Baruc siríaco, Apocalipsis griego de Baruc, Testamentos de los Doce Patriarcas y Vida de Adán y Eva.

La edición clásica de R. H. Charles, que salió a la luz en 1913³, añade los siguientes escritos a los trece antes mencionados: Henoc eslavo (2 Henoc), la novela autobiográfica de Ajicar —compuesta en Mesopotamia y acogida en versión aramea por los judíos de Elefantina en Egipto—, el Documento de Damasco —hoy adscrito a la secta de Qumrán— y, finalmente, los *Pirqué Abot*, noveno tratado del orden *Neziqin* de la Misná. Esta última obra pertenece a la antigua literatura tannaítica, rabínica, y solamente por su importancia en la educación judía de la época cabe incorporarla como apéndice en una edición de los libros apócrifos.

Los repertorios de Kautzsch y Charles incluyen Salmos de Salomón, 4 Esdras y 4 Macabeos entre los apócrifos, aunque a veces han sido catalogados como deuterocanónicos. La Oración de Manasés, 3 Macabeos y el salmo 151 han sido en ocasiones considerados como deuterocanónicos, pero en realidad son apócrifos.

La traducción más completa de las obras judías antiguas no canónicas es hasta el momento la editada por Paul Riessler⁴. Contiene ochenta y ocho libros, pero incluye escritos que no son apócrifos. Desgraciadamente, el autor se limita a la nuda traducción de los textos y arrincona tan sólo unas breves notas al final de la obra.

La edición alemana de W. G. Kummel⁵, aún en curso de realización, abarca, según el proyecto editorial, treinta apócrifos, distribuidos del siguiente modo: el tomo I (narraciones históricas o legendarias) contiene: 3 Esdras, 3 Macabeos, Paralipómenos de Jeremías, Vida de los Profetas y, además, Eupólemo, Artápano y Pseudo-Hecateo, que nos-

¹ Sobre los repertorios mencionados aquí, cf. D. S. Russell, *op. cit.*, apéndice I: listas cristianas de libros apócrifos judíos, 391-395; M. Delcor, *L'Apocalyptique juive*, en Armand Abécassis y Georges Nataf (eds.), *Encyclopédie de la mystique juive* (París 1977) cols. 2-5; véase también M. R. James, *The Lost Apocrypha of the Old Testament* (Londres 1920) XII; Th. Zahn, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons* II (Urkunden und Belege zum ersten und dritten Band; Leipzig 1890) 177-239.

² E. Kautzsch (ed.), *Die Apocryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, 2 vols. (Tubinga 1900). Ch. Burchard, de Gotinga, está preparando una nueva edición de la obra de Kautzsch, según información de J. H. Charlesworth en *The Renaissance of Pseudepigrapha Studies. The SRL Pseudepigrapha Project: JSJ* 2 (1971) 108.

³ R. H. Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, 2 vols. (Oxford 1913; reimpr. 1973). H. F. D. Sparks está preparando una edición de la obra de Charles puesta al día y aumentada hasta 23 apócrifos; cf. James H. Charlesworth, *The Pseudepigrapha and Modern Research* (Missoula 1976) 29-30.

⁴ P. Riessler, *Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel* (Augsburgo 1928; reimpr. Heidelberg 1966).

⁵ W. G. Kummel (ed.), *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit* (Gütersloh) en curso de publicación.

otros publicaremos como apéndice de la presente edición. El tomo II (enseñanzas en forma narrativa) incluye: Carta de Aristeas, Jubileos, Martirio de Isaías, Antigüedades Bíblicas, José y Asenet. El tomo III (enseñanzas en forma didáctica) consta de 4 Macabeos, Testamentos de los Doce Patriarcas, Testamento de Abrahán, Testamento de Job, Testamento de Isaac, 5 y 6 Esdras, y también Aristóbulo, Demetrio y Aristeas el Exegeta. El tomo IV (escritos poéticos) se compone de Ezequiel el trágico, Filón el épico, Salmos de Salomón, Pseudo-Focílides, Oración de Manasés, Pseudo-Orfeo y otros versos falsificados, cinco salmos siríacos —incluido el 151—. En el tomo V (apocalipsis) se incluyen Oráculos Sibilinos, Henoc etiópico, Henoc eslavo, Asunción de Moisés, Apocalipsis siríaco de Baruc, Apocalipsis griego de Baruc, Apocalipsis de Abrahán, de Elías, de Esdras, de Sofonías y de Ezequiel.

E. Hammershaimb⁶ ha publicado la traducción danesa de los principales apócrifos.

La edición más completa de los apócrifos judíos del AT es la que prepara desde hace años —para Ediciones Doubleday— J. H. Charlesworth con la colaboración de un equipo de especialistas, en la que acaba de aparecer el tomo I. En un artículo reciente ofrece la lista de los cincuenta y dos apócrifos que contendrá su edición y además añade un suplemento de fragmentos de obras judeohelenísticas perdidas⁷. Enumeraremos a continuación los libros que van a ser objeto de tal edición, colocando entre paréntesis la datación de cada escrito, que en muchos casos excede los límites fijados corrientemente para la literatura apócrifa: 200 a. C. a 100 (o 200) d. C. El editor excusa este paso de frontera temporal debido al interés por dar a conocer obras apócrifas judías posteriores, ya que en ellas se pueden recoger tradiciones judías muy antiguas. He aquí la lista según el proyecto inicial:

*Literatura apocalíptica
y obras relacionadas con ella*

- 1 Henoc (s. II a. C.-s. I d. C.)
- 2 Henoc (final del s. I d. C.)
- Apéndice: 2 Henoc en Merilo Pravednoe
- 3 Henoc (Henoc hebreo; s. v-vi d. C.)
- Oráculos Sibilinos (incluye todos; s. II a. C.-vii d. C.)
- Tratado de Sem (s. I a. C.)
- Apócrifo de Ezequiel (s. I a. C.-I d. C.)
- Apocalipsis de Sofonías (s. I a. C.-I d. C.)
- 4 Esdras (final del s. I d. C.)
- Apocalipsis de Esdras (s. II-IX d. C.)

⁶ E. Hammershaimb (ed.), *De Gammeltestamentliche Pseudepigrapha* (Copenhague 1953...).

⁷ J. H. Charlesworth, *The New in Light of the Old: Measuring Advancements since APOT (The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament de Charles 1913)*, en Hom. *Christoph Burchard* (Heidelberg 1981) 8-20.

- Visión de Esdras (s. IV-VII d. C.)
- Cuestiones de Esdras (s. VI-XI d. C.)
- Revelación de Esdras (antes del s. IX d. C.)
- Apocalipsis de Sedrac (s. II-V d. C.)
- 2 Baruc (principios del s. II d. C.)
- 3 Baruc (griego; s. I-II? d. C.)
- Apocalipsis de Abrahán (s. I-II d. C.)
- Apocalipsis de Adán (s. I-IV d. C.)
- Apocalipsis de Elías (s. I-IV d. C.)
- Apocalipsis de Daniel (s. IX d. C.)

*Testamentos (frecuentemente
con secciones apocalípticas)*

- Testamentos de los Doce Patriarcas (s. II a. C.)
- Testamento de Job (s. I a. C.-I d. C.)
- Testamentos de los Tres Patriarcas
- Testamento de Abrahán (s. I-II d. C.)
- Testamento de Isaac (s. II d. C.)
- Testamento de Jacob (s. II-III? d. C.)
- Testamento de Moisés (s. I d. C.)
- Testamento de Salomón (s. I-III d. C.)
- Testamento de Adán (s. II-V d. C.)

Ampliaciones del AT y otras leyendas

- Carta de Aristeas (s. III a. C.-I d. C.)
- Jubileos (s. II a. C.)
- Martirio y Ascensión de Isaías (s. II a. C.-IV d. C.)
- José y Asenet (s. I a. C.-II d. C.)
- Vida de Adán y Eva (s. I d. C.)
- Pseudo-Filón (s. I d. C.)
- Vidas de los Profetas (s. I d. C.)
- La Escala de Jacob (ca. s. I? d. C.)
- 4 Baruc (= Paralipómenos de Jeremías; s. I-II d. C.)
- Jannés y Mambres (s. I-III d. C.)
- Historia de los Recabitas (s. I-VI d. C.)
- Eldad y Modad (antes del s. II d. C.)
- Historia de José (antes del s. VI d. C.)

Literatura sapiencial y filosófica

- Ajicar (s. IV-V a. C.)
- 3 Macabeos (s. I a. C.)
- 4 Macabeos (s. I d. C.)

Pseudo-Focílides (s. I a. C.-I d. C.)
Menandro siríaco (s. III d. C.)

Oraciones, Salmos y Odas

Nuevos Salmos de David (s. II a. C.-I d. C.)
Oración de Manasés (s. II a. C.-I d. C.)
Salmos de Salomón (s. I a. C.)
Oración de José (s. I d. C.)
Oración de Jacob (s. I-IV d. C.)
Odas de Salomón (final del s. I d. C.-principios s. II)
Oraciones sinagogales helenísticas (s. II-III d. C.)

Suplemento: fragmentos de obras
judeohelenísticas perdidas

Filón, el poeta épico (s. III-II a. C.)
Teodoto (s. II-I a. C.)
Orfica (s. II a. C.-I d. C.)
Ezequiel el trágico (s. II a. C.)

Fragmentos de poetas pseudogriegos
(s. III-II a. C.)

Aristóbulo (s. II a. C.)
Demetrio el Cronógrafo (s. III a. C.)
Aristeas el Exegeta (antes del s. I a. C.)
Eupólemo (antes del s. I a. C.)
«Pseudo-Eupólemo» (antes del s. I a. C.)
Cleodemo Malco (antes del s. I a. C.)
Artápano (s. III-II a. C.)
«Pseudo-Hecateo» (s. II a. C.-I d. C.)

Esta edición de Charlesworth integra apócrifos, como las Odas de Salomón, descubiertos poco antes de 1913, año de la gran obra de Charles⁸, o después de tal fecha, como la Escala de Jacob, Jannés y Mambrés, el Tratado de Sem, el Apocalipsis de Adán y el Pseudo-Filón. Se han descubierto también nuevos manuscritos del Apocalipsis de Abraham, de 1 y 2 Henoc. Se han encontrado asimismo fragmentos arameos de 1 Henoc en Qumrán que corresponden a todas las secciones del libro, excepto a la de las Parábolas. De 2 Henoc publica esta edición los capítulos 68-73, que constituyen la parte final, omitida en la de Charles. Se incluyen todos los Oráculos Sibílicos, no sólo los oráculos 3, 4 y 5 como

⁸ *Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament* (Oxford 1913; reimpr. 1973).

hizo Charles. De 4 Esdras se publican los capítulos 3-14 y también las adiciones cristianas, capítulos 1,2-15 y 16, omitidos en la edición de Charles.

La edición española emprendida por Ediciones Cristiandad presenta un número muy elevado de apócrifos, casi todos ellos traducidos por vez primera al castellano. Dirige la edición Alejandro Díez Macho, autor de esta «Introducción general», con la colaboración de Alfonso de la Fuente Adánez, Antonio Piñero y María Angeles Navarro. Estos dos últimos colaboradores han trabajado conjuntamente en la revisión de todas las introducciones, sistematizándolas de acuerdo con unos criterios generales, puliendo la expresión castellana cuando era necesario y controlando la bibliografía. Igual labor han realizado con las notas, tanto de las introducciones como del texto. En este caso la tarea de revisión era más necesaria para unificar el sistema de lemas (añadiéndolos o modificándolos en algunos casos), así como el de citas y referencias, procurando ajustarlas a un esquema común. La ardua labor de dar los últimos toques a los diversos originales y dejarlos aptos para la imprenta ha sido realizada por Alfonso de la Fuente Adánez. Antonio Piñero se ha ocupado de la revisión de las traducciones del etíope, copto y siríaco, cotejándolas cuidadosamente con los originales, así como de otras de base griega. Del mismo modo, la labor de secretariado, tan necesaria en una obra donde interviene un número elevado de colaboradores, ha recaído sobre su persona y la de María Angeles Navarro.

A continuación exponemos la lista de los traductores y autores de introducciones particulares a cada obra, así como de las notas explicativas correspondientes. Todos son españoles; unos pertenecen a diversas universidades del país, otros son investigadores del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (C. S. I. C.) y alguno es investigador en el extranjero.

- X. Alegre, Director de «Selecciones de Teología» y Profesor de Teología, Facultad de San Cugat del Vallés;
- G. Aranda, Profesor de Nuevo Testamento, Facultad de Teología, Universidad de Navarra;
- F. Corriente, Catedrático de Lengua Árabe, Universidad de Zaragoza;
- A. Díez Macho, Catedrático de Lengua y Literatura Hebreas, Universidad Complutense, Madrid;
- L. Díez Merino, Profesor Titular de Lengua y Literatura Hebreas, Universidad Central, Barcelona;
- N. Fernández Marcos, Investigador, C. S. I. C., Madrid;
- A. de la Fuente Adánez, Profesor de Exégesis Bíblica en el Estudio Teológico del Seminario de Madrid;
- L. Girón, Profesor Titular de Lengua y Literatura Hebreas, Universidad Complutense, Madrid;
- M. López Salvá, Catedrático de Instituto de Lengua Griega, Barcelona;

- T. Martínez, Profesora Titular de Lengua y Literatura Hebreas, Barcelona;
- E. Martínez Borobio, Colaborador Científico, C. S. I. C., Madrid;
- R. Martínez Fernández, Catedrático de Instituto de Lengua Griega, Navarra;
- D. Muñoz León, Colaborador Científico, C. S. I. C., Madrid;
- María Angeles Navarro, Profesora Titular de Lengua y Literatura Hebreas, Universidad Complutense, Madrid;
- A. Peral Torres, Profesor Titular de Lengua y Literatura Hebreas, Universidad Complutense, Madrid;
- A. Piñero, Catedrático de Filología Neotestamentaria, Universidad Complutense, Madrid;
- I. Rodríguez Alfageme, Catedrático de Lengua Griega, Universidad Complutense, Madrid;
- A. de Santos Otero, Investigador permanente de la Academia de Ciencias de Heidelberg, departamento de Bonn.
- E. Suárez de la Torre, Catedrático de Lengua y Literatura Griega, Universidad de Valladolid;
- L. Vegas Montaner, Profesor Titular de Lengua y Literatura Hebreas, Universidad Complutense, Madrid;

La edición que presentamos abarcará los siguientes títulos:

Carta de Aristeas	Apocalipsis de Elías (copto)
Jubileos	Ascensión de Isaías
Antigüedades Bíblicas	4 Esdras
Vida de Adán y Eva	Testamentos de los Doce Patriarcas
Paralipómenos de Jeremías	Apócrifo de Ezequiel
Apócrifo (copto) de Jeremías	Apocalipsis de Sofonías
3 Esdras (1 Esdras LXX)	Apocalipsis de Sedrac
3 Macabeos	Apocalipsis de Abrahán
Vida de los Profetas	Apocalipsis de Adán
Salmos de Salomón	Asunción de Moisés
Odas de Salomón	(Testamento de Moisés)
Oración de Manasés	Testamento de Isaac
Libro Cuarto de los Macabeos	Testamento de Jacob
Libro Arameo de Ajícar	Testamento de Salomón
José y Asenet	Testamento de Adán
Oráculos Sibílicos	Testamento de Abrahán
1 Henoc (etiópico y griego)	Testamento de Job
2 Henoc (eslavo) o El libro de los secretos de Henoc	Escala de Jacob
Henoc hebreo	Jannés y Mambrés
Fragmentos arameos de Henoc	Eldad y Modad
Fragmentos coptos de Henoc	Pseudo-Focílides
Apocalipsis siríaco de Baruc	Menandro siríaco
Apocalipsis de Esdras	Salmos siríacos de David
Apocalipsis de Baruc (griego)	Plegaria de Jacob
	Plegaria de José

En apéndice aparecerán los siguientes escritos:

Fragmentos sadoquitas	Šemoné 'Esré
Megillat Ta'anit	Qaddiš
Megillat Antiocos	Tratado de Sem
Pirqué Abot	

Como suplemento se incluirán los fragmentos de obras judeohelenísticas perdidas que enumeramos a continuación:

Filón épico	Aristeas el Exegeta
Teódoto	Pseudo-Eupólemo
Orfica	Cleodemo Malco
Ezequiel el trágico	Artápano
Aristóbulo	Pseudo-Hecateo
Demetrio el Cronógrafo	

Como se ve por la lista que precede, nuestra edición comprende más apócrifos (y también más volúmenes) de los que en un principio se pensó publicar. En el VIII Congreso mundial de Estudios Judíos, celebrado en Jerusalén (16-21 agosto 1981), el que escribe presentó, en hebreo, el proyecto español de publicación de los apócrifos judíos en dos volúmenes que comprenderían 35 escritos, aunque ya apuntaba a la publicación de otros diez documentos más. Véase la lista y breve descripción de cada apócrifo en dicha comunicación del 18-VIII-1981: «El Proyecto de publicación de los Apócrifos en España» (en hebreo), publicada en *Yediot ha'igud ha'olami l'mad'a'e hayahdut* núm. 20 (1982) [45]-[48].

Quedan, pues, fuera de nuestra publicación los escritos de Qumrán, a pesar de pertenecer a la época de la literatura judía correspondiente a la mayor parte de los apócrifos citados y haber aparecido en Qumrán unos 50 escritos apócrifos cuya lista da M. McNamara en su libro *Palestinian Judaism and the New Testament* (Wilmington 1983) 121-124. Los manuscritos de Qumrán se datan entre el siglo II a. C. y el año 66 después de Cristo. Aunque Charles, en su obra de 1913, incluyó los Fragmentos Sadoquitas, hoy día sólo pueden aparecer en apéndice en una publicación de estas características, ya que está probado que pertenecen a la misma secta que escribió los documentos de Qumrán. Con la única excepción de los Fragmentos Sadoquitas, queda fuera de nuestro objetivo la literatura de Qumrán, aunque incluyamos, por supuesto, los fragmentos pertenecientes a ella que corresponden a obras apócrifas conocidas con independencia y anterioridad a los descubrimientos del Mar Muerto. De cuatro de los cinco libros de 1 Henoc, como ya hemos apuntado, se encontraron fragmentos importantes en Qumrán que han sido publicados por J. T. Milik⁹. Asimismo contamos con fragmentos de los Testamentos de Leví y Neftalí y fragmentos hebreos de Jubileos¹⁰, de

⁹ J. T. Milik, *The Books of Enoch. Aramaic fragments of Qumran Cave 4* (Oxford 1976).

¹⁰ Cf. id., *Dix ans de découvertes dans le désert de Juda* (Paris 1957) 30.

la misma procedencia. En cambio, los documentos de género apocalíptico, completos o fragmentarios, únicamente hallados en Qumrán, quedan excluidos de nuestra publicación¹¹.

También presentamos en apéndice, por pertenecer a la literatura rabínica y no ser propiamente documentos apócrifos, la *Megillat Tá'anit* o Rollo de los Ayunos —trata de los días en que no se debe ayunar—, *Pirgê Abot* y *Megillat Antiocos*, lo mismo que la oración por antonomasia del judaísmo llamada *Tefillá* (Oración) o *Semoné 'Esré* (Dieciocho Bendiciones), y la breve oración aramea denominada *Qaddiš*. La antigüedad —no probada en el caso del Rollo de Antíoco— y la importancia de estos textos rabínicos nos ha aconsejado incluirlos siguiendo el ejemplo de P. Riessler. La *Megillat Antiocos* es una obra que tuvo gran difusión en la Edad Media y que está redactada en un arameo literario, es decir, en el arameo antiguo que precedió al arameo dialectal escrito desde el siglo II d. C. Pero no ha de olvidarse que tal arameo se escribió aún en fechas tardías; véase Sh. Morag, *Biblical Aramaic in geonic Babylonia* (Studies in Egyptology and Linguistics in Honour of H. J. Polotski; Jerusalén 1964) 117-130.

Contrariamente a la edición de Charlesworth, la nuestra procura no salirse del marco temporal fijado por los investigadores para la literatura apócrifa judía del Antiguo Testamento: 200 a. C.-200 d. C. Hay que anotar que el Libro de los Vigilantes, primero de 1 Henoc, probablemente existía ya en el siglo V a. C., pero 1 Henoc en su conjunto es posterior al 200 a. C.

No podemos dar el repertorio completo de otras publicaciones de los libros apócrifos en proyecto o en curso de realización. En los Estados Unidos, la Society of Biblical Literature patrocina una *Pseudepigrapha series* de la que han aparecido ya los siguientes textos en edición no definitiva y con traducción inglesa: R. A. Kraft/A. E. Purinton, *Paralipomena Jeremiou* (1972), R. A. Kraft, *The Testament of Job according to the SV Text* (1974), Daniel J. Harrington, *The Hebrew Fragments of Pseudo-Philo* (1974), M. E. Stone, *The Testament of Abraham. The Greek Recensions* (1972), W. E. Nickelsburg, *Studies on the Testament of Moses* (1973), M. E. Stone, *The Armenian Version of the Testament of Joseph* (1975)¹².

¹¹ J. H. Charlesworth, *The Pseudepigrapha and Modern Research*, 20s, confecciona una lista de documentos apocalípticos judíos solamente conocidos por Qumrán: Apócrifo del Génesis (1QapGn, 6QapGn ar), los Dichos de Moisés (1QDM), el Libro de los misterios (1QMyst), un probable Apócrifo de Moisés (2QapMos), un supuesto Apócrifo de David (2QapDavid), un Apócrifo profético (2QapProf), la Descripción de la Nueva Jerusalén (2QJN ar, 5QJN ar, 11QJN ar), un Himno de alabanza (3QHymn), el Rollo de cobre (3QTesar), Apócrifo de Malaquías (5QapMal), Apócrifo de Samuel-Reyes (6QapSm-Re), Alegoría de la Viña (6QAlég), texto apocalíptico (6QApoc ar), Oración de Nabonid (4QOrNab; 4QPsDn ar), la Visión de Amram (2QAmram), los Salmos de Josué (4QPssJos), el Rollo de Melquisedec (11QMel), el Rollo del Templo. No todos estos materiales se ajustan con el mismo rigor al concepto de literatura apócrifa.

¹² Este mismo autor ha publicado *The Testament of Levi. A First Study of the Armenian Mss. of the Testaments of the XII Patriarchs in the convent of St. James,*

En Holanda y Bélgica se ha puesto en marcha la edición de *Pseudepigrapha Veteris Testamenti graece*, bajo la dirección de A. M. Denis, de Lovaina, y de M. de Jonge, de Leiden. M. de Jonge ha publicado *Testamenta XII Patriarcharum, edited According to Cambridge University Library Ms. ff. 1-24 fol. 303-364a* (Leiden 1964), S. P. Brock, *Testamentum Jobi* (Leiden 1967), J. C. Picard, *Apocalypsis Baruchii graece* (Leiden 1967), A. M. Denis, *Fragmenta pseudepigraphorum quae supersunt graeca* (Leiden 1970), M. Black, *Apocalypsis Henochi graece* (Leiden 1970), Otto Wahl, *Apocalypsis Esdrae. Apocalypsis Sedrach. Visio Beati Esdrae* (Leiden 1977). Para apreciar la envergadura de este proyecto de edición de los apócrifos griegos basta con hojear el libro de A. M. Denis *Introduction aux pseudepigraphes grecs de l'Ancien Testament* (Leiden 1970)¹³.

El Instituto de la Pesitta de Leiden presta también atención a los apócrifos siríacos. Así, R. J. Bidawid (ed.) ha publicado 4 *Esra Peshitta*, edición espécimen (1966) I-II, 1-51, reimpresso con correcciones en 1973: I-IV, 1-50.

En Francia están a punto de editarse los apócrifos en lengua francesa. Aparte de esta publicación de la literatura apócrifa en general se pueden leer en francés diversas obras pertenecientes a ella. Ya en el siglo pasado Migne publicó el *Dictionnaire des Apocryphes* I-II (París 1856-1858); R. Bassot, *Les apocryphes éthiopiens traduits en français, le livre de Baruch et la légende de Jérémie* (= Paralipómenos de Jeremías) (París 1893). En este siglo han salido de las prensas de nuestro vecino país las siguientes traducciones: F. Martin, *Le livre d'Hénoch* (París 1906); E. Tisserant, *L'Ascension d'Isaïe* (París 1909), traducción francesa de la versión etiópica con las principales variantes de las versiones griega, latina y eslava; J. Viteau, *Les Psaumes de Salomon* (París 1911), donde se publica el texto griego además de la traducción francesa; M. Philonenko, *Le Testament de Job*, traducción francesa en «Semitica» 18 (1968), que fue precedida por la del *Dictionnaire des Apocryphes* de Migne II (París 1858) cols. 403-420; E. M. Laperrousaz, *Assomption de Moïse*, traducción en «Semitica» 19 (1970); L. Gry, *Les dires prophétiques d'Esdras* (París 1938), realiza una edición crítica de la obra ya traducida por Migne en *op. cit.* I, cols. 579-648; P.-M. Bogaert, *L'Apocalypse syriaque de Baruch* I-II, comentario y traducción (París 1969); Valentin Nikiprowetzky, *La troisième sibylle* (París 1970); J. M. Rosenstiehl, *L'Apocalypse d'Élie* (París 1972); André Caquot, *Bref Commentaire du Martyre d'Isaïe*: «Semitica» 23 (1973) 65-93; D. J.

Jerusalem. Texto, aparato crítico, notas y traducción (Jerusalén 1969); cf. del mismo autor el artículo, de carácter general, *The Apocryphal Literature in the Armenian Tradition*: «Proceedings, Israel Academy of Sciences and Humanities» 4 (Jerusalén 1969) 59-78.

¹³ Cf. también A. M. Denis-M. de Jonge, *The Greek Pseudepigrapha of the Old Testament*: «Novum Testamentum» 7 (1964-65) 319-328; A. M. Denis, *Les pseudepigraphes grecs de l'Ancien Testament*: «Novum Testamentum» 10 (1968) 313-318; cf. igualmente A. M. Denis, *L'étude des pseudepigraphes: Etat actuel des instruments de travail*: NTS 16 (1970) 348-353.

Harrington, J. Cazeaux, C. Parrot y P.-M. Bogaert, *Pseudo-Philon, Les Antiquités Bibliques* (Sources Chrétiennes 229-230) (París 1976); M. Delcor, *Le Testament d'Abraham*, traducción del texto griego con comentario en *Studia Veteris Testamenti Pseudepigrapha* (Denis/De Jonge, eds.; Leiden 1973); Belkis Philonenko-Sayar y Marc Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham*, introducción, texto eslavo, traducción francesa y notas: «Semitica» 31 (1981) 7-117.

También Italia ha preparado su proyecto de edición de los apócrifos judíos. El editor es Paolo Sacchi, y ha salido ya a la venta el primer volumen de los *Apocrifi dell'Antico Testamento*¹⁴, que contiene Ajicar, 3 Esdras, Jubileos, 1 Henoc (incluidos los fragmentos de Qumrán) y Testamentos de los Doce Patriarcas, hijos de Jacob. Se agrega el Testamento hebreo de Neftalí y un añadido del manuscrito *e* a Testamento de Leví 2,3, fragmento cuyo paralelo es el manuscrito 4Q213 editado por J. T. Milik¹⁵. Se traducen también los fragmentos de tal testamento encontrados en la Geniza de El Cairo, así como un suplemento del manuscrito *e*, que aparece detrás de Testamento de Leví 18,2. El propósito de esta edición italiana es publicar los principales apócrifos del AT.

En Grecia, S. Agourides ha publicado en griego moderno *Los Apócrifos del Antiguo Testamento I* (Atenas 1973), que comprenden Job, Testamentos de los Doce Patriarcas, 1 Henoc y Carta de Aristeas.

IV

CLASIFICACION DE LA LITERATURA APOCRIFA JUDIA

La primera dificultad la encontramos al intentar clasificar tal literatura según su mayor o menor ajuste al concepto de «apócrifo». Las características que ha de reunir una obra para acomodarse propiamente a dicho término son las siguientes: ser total o, al menos, parcialmente judía (o judeocristiana); haber sido realizada aproximadamente entre el 200 a. C. y el 200 d. C.; considerarse a sí misma obra inspirada; referirse en forma o contenido al Antiguo Testamento; que un personaje del AT aparezca como pretendido autor o interlocutor. A tenor de estos criterios fijados por Charlesworth¹, la literatura apócrifa se realiza predominantemente en apócrifos apocalípticos y en algunos de carácter narrativo².

Charlesworth³ sugiere tres categorías de tales escritos en atención a su mayor o menor plasmación del concepto de «apócrifo».

Primera categoría: obras que deben ser incluidas entre los apócrifos: Apocalipsis de Abrahán, Testamento de Abrahán, Apocalipsis de Adán, Vida de Adán y Eva, Carta de Aristeas, 2 Baruc, 3 Baruc, 4 Baruc, Apocalipsis de Elías, 1 Henoc, 2 Henoc, 4 Esdras, Ascensión de Isaías, Janés y Mambrés, Testamento de Job, José y Asenet, Oración de José (fragmentos), Jubileos, 3 Macabeos, 4 Macabeos, Oración de Manasés, Asunción o Testamento de Moisés, Vida de los Profetas, Tratado de Sem, Oráculos Sibilinos, Odas de Salomón, Salmos de Salomón, 5 Salmos apocalípticos siríacos, Testamentos de los Doce Patriarcas.

Segunda categoría: escritos que con probabilidad deben incluirse entre los apócrifos: Testamento de Adán, Anónimo Samaritano (fragmentos), Eldad y Modad, Apocalipsis de Ezequiel (fragmentos), Apocalipsis griego de Esdras, Revelación de Esdras, Visión de Esdras, Testamento de Isaac, La Escala de Jacob (fragmentos), Testamento de Jacob, Las tribus perdidas (desaparecido), 5 Macabeos, Pseudo-Filón, Pseudo-Focílides (fragmentos), Apocalipsis de Sedrac, Apocalipsis de Sofonías, Apocalipsis de Zósimo.

Tercera categoría: escritos que pueden ser incluidos: Ajicar, 3 Henoc, Cuestiones de Esdras, Testamento de Salomón, Fragmentos de obras históricas, Fragmentos de obras poéticas.

Se han clasificado también los libros apócrifos según su lugar de procedencia, ya sea Palestina o el judaísmo de la diáspora. Del judaísmo helenístico de Egipto proceden: la Carta de Aristeas, 3 Macabeos, 4 Macabeos, Oráculos Sibilinos, 2 Henoc. Del judaísmo de Siria: Apocalipsis

¹⁴ En la colección *Classici delle Religioni*, sec. II, *La Religione ebraica* (Turín 1981).

¹⁵ J. T. Milik, *Le Testament de Lévi en araméen*: «Revue Biblique» 62 (1955) 398-406.

¹ *Op. cit.*, 21.

Ibid.

³ *Op. cit.*, 22.

griego de Baruc. De círculos fariseos de Palestina: Salmos de Salomón, 4 Esdras, 2 Baruc. De círculos judíos influidos por la comunidad de Qumrán o similares: 1 Henoc, Jubileos, Testamentos de los Doce Patriarcas, Asunción de Moisés, Martirio de Isaías, Vida de Adán y Eva. Sin embargo, este criterio de clasificación tiene escasa validez, pues cada vez se desdibuja más y más la distinción entre el judaísmo de Palestina y el de la diáspora. Frecuentemente, el judaísmo de la diáspora se señala como más abierto a los gentiles, pero una obra como los Oráculos Sibílinos alcanza cotas de rigor contra los gentiles difícilmente alcanzados en obras apócrifas procedentes de Palestina ⁴.

Clasificación más atinada es la que se realiza según el género literario.

Apócrifos narrativos: Jubileos, Carta de Aristeas, 3 Esdras, 3 Macabeos, Vida de Adán y Eva, Ascensión de Isaías, Testamento de Job, Pseudo-Filón, José y Asenet, Vida de los Profetas, 4 Baruc o Paralipómenos de Jeremías, Escala de Jacob, Jannés y Mambres, Eldad y Modad.

Apócrifos en forma de testamentos: Testamentos de los Doce Patriarcas, de Abrahán, de Isaac, de Jacob, de Moisés, de Salomón, de Adán, de Job, de los Tres Patriarcas.

Apócrifos sapienciales: 3 y 4 Macabeos, Ajicar, Pseudo-Focílides, Menandro siríaco.

Apócrifos apocalípticos: 1 y 2 Henoc, Oráculos Sibílinos, Tratado de Sem, Apócrifo de Ezequiel, Apocalipsis de Sofonías, de Esdras, de Sedrac, de Abrahán, de Adán, de Elías, 2 Baruc (siríaco), 3 Baruc (griego), 4 Esdras.

Salmos y oraciones: cinco salmos de David (siríacos), Salmos de Salomón, Odas de Salomón, Oración de Manasés, Oración de José.

Pero tampoco esta división por géneros literarios es satisfactoria, pues una misma obra puede pertenecer a varios géneros; por ejemplo, la Vida de Adán y Eva, narrativa, abunda en temas apocalípticos (juicio, resurrección, ángeles); Jubileos, narración midrásica del Génesis, midrás «creativo» que inventa cifras, relatos, *halaká*, etc., contiene fragmentos apocalípticos, como 23,23-32. Los numerosos «testamentos» reciben tal nombre por estar escritos en ese género literario, que expresa la última voluntad del moribundo; sin embargo, los de los Doce Patriarcas, junto a los consejos y recomendaciones del personaje que muere, ofrecen profecías escatológicas propias de los apocalipsis.

⁴ Cf. Charlesworth, *op. cit.*, 24.

V

EL GENERO APOCALIPTICO

En la literatura apócrifa predomina el género apocalíptico. Sin embargo, desde hace mucho tiempo se discute acerca de en qué consiste propiamente la apocalíptica ⁵. En general se trata de literatura de «revelación», pues tal es el significado del término «apocalipsis», revelación que se hace a un humano por medio de un agente del otro mundo. El objeto de la revelación son realidades inaccesibles al hombre, pero que le conciernen; verdades que se refieren principalmente a la escatología individual o colectiva, humana o cósmica, que afectan a este mundo y al otro. El nombre de «apocalíptica» está tomado del Apocalipsis de Juan, del NT, libro que se caracteriza por una forma especial de decir y también por contenidos específicos.

Es difícil acotar los contenidos propios de una obra apocalíptica, pues temas y motivos característicos de estos libros se encuentran en otros no apocalípticos y, por el contrario, hay escritos claramente apocalípticos que no cuentan con todas las características comunes a tal género. Por tanto, habría que definir la apocalíptica no sólo por sus contenidos, sino como «un género literario que, con símbolos típicos, ofrece revelaciones sobre Dios, ángeles y demonios, sobre sus seguidores y sobre los instrumentos de su acción» ⁶. James Barr ⁷ pone de relieve el hecho de que la opinión de los especialistas está dividida acerca de si la apocalíptica es un género literario o refleja más bien un modo de pensar, una corriente de pensamiento religioso. Recuerda también que fue E. Schürer ⁸ el primero en reducir el término «apocalíptica» a un género literario y quien llamó «mesiánica» a la corriente religiosa de donde procede la apocalíptica. Después de esto, J. Barr considera razonable definir la apocalíptica como género literario: «un libro es un apocalipsis si su diseño y modelo, en cuanto a lenguaje y literatura, corresponde a ciertas características» ⁹. Sin embargo, admite también que se califique de apocalíptico a un libro que contenga un acervo de

⁵ Cf. Josef Schreiner, *op. cit.*, 73-164, y P. Vielhauer, *Apokalypsen und Verwandtes*, en E. Hennecke y W. Schneemelcher (eds.), *Neutestamentliche Apocryphen II* (Tubinga ³1964) 408-427; íd., *Geschichte der urchristlichen Literatur* (Berlín-Nueva York 1975) 485-494; J. J. Collins, *The Jewish Apocalypses*, en *Apocalypse: The Morphology of a Genre: «Semeia»* 14 (1979) 21-59. T. F. Glasson, *What is Apocalyptic?*: NTSt 27 (1980-81) 98-105.

⁶ Cf. Carmignac, *Qu'est-ce que l'apocalyptique? Son emploi à Qumrán*: «Revue de Qumrán» 10 (1979) 1-33.

⁷ J. Barr, *Jewish Apocalyptic in recent Scholarly Study*: «Bulletin of the John Rylands Library» 51 (1975) 15s.

⁸ J. Barr sigue en esto a J. M. Schmidt, *Die jüdische Apokalypstik: die Geschichte ihrer Erforschung von den Anfängen bis zu den Textfunden von Qumran* (Neukirchen 1969) 174.

⁹ *Art. cit.*, 15.

ideas, doctrinas, puntos de vista propios de una corriente religiosa que normalmente se expresa en género literario apocalíptico, pero que en ocasiones lo hace por medio de libros pertenecientes a otro género. Así, pues, a J. Barr le parece insuficiente, para definir convenientemente la apocalíptica, considerarla tan sólo como género literario o como una corriente de pensamiento. Hay que combinar, por tanto, forma literaria y contenido, y tener en cuenta estos cuatro planos:

1) Características del *lenguaje* apocalíptico: repetitivo, largos discursos; predominio de cifras y listas, simbolismo de los números; aves, bestias, dragones simbólicos.

2) Características *estructurales*: no se menciona el autor de la obra —en esto el Apocalipsis de Juan es una excepción—; el discurso se pone en boca de un personaje de la Antigüedad (Noé, Lamec, Henoc) o, al menos, de tiempos bíblicos exílicos (Baruc, Daniel, Esdras); el héroe es transportado al cielo, donde se le muestran misterios que se le han de explicar después; el intérprete es con frecuencia un ángel; los ángeles son piezas básicas en la mecánica de muchos apocalipsis; el visionario queda perturbado, se desvanece, cae sobre su rostro, etc.

3) *Contenido* narrativo: a menudo aparece un hilo narrativo nuevo de largas secuencias históricas, generalmente en formas simbólicas crípticas, en el que animales en lucha simbolizan las lizas de los hombres; hay descripciones de los cielos, vientos, de extrañas montañas, del árbol de la vida.

4) *Doctrinas* que conciernen a la resurrección, la proximidad del nuevo eón, la gran crisis que se cierne sobre la historia del mundo.

Hay que tener en cuenta estas cuatro características para juzgar si un libro es apocalíptico; de lo contrario quedarían marginadas injustamente obras que, por su forma o por su contenido, merecen ser consideradas como tales¹⁰.

Basándose en Daniel —punto de arranque de gran parte de la apocalíptica—, 1 Henoc, 2 Baruc, 4 Esdras, Apocalipsis de Abraham y Apocalipsis de Juan, K. Koch¹¹ señala como temas característicos del género apocalíptico (recogidos críticamente por Paolo Sacchi¹²) los siguientes:

1) Espera febril del fin de este mundo, de un cambio repentino y total de las relaciones humanas.

2) El fin del mundo será una catástrofe cósmica (Dn 7,11; 2 Bar 20,8; 4 Esd 5,4-6; ApAbr 30). El pesimismo generado por la catástrofe se temple con la convicción de que tal disloque cósmico será a la vez liberación de Belial, que es el verdadero generador del pesimismo a través del dominio que ejerce sobre el mundo.

3) División del tiempo del mundo en períodos, cuyo contenido

¹⁰ *Ibid.*, 16.

¹¹ K. Koch, *Ratlos vor der Apokalyphtik* (Gütersloh 1970) 23-33; la traducción inglesa realizada por Margaret Kohl tiene por título *The Rediscovery of Apocalyptic* (Londres 1972).

¹² P. Sacchi, *Il libro dei Vigilanti e l'apocalittica*: «Henoc» 1 (1979) 55-61.

está predeterminado desde la creación. El desarrollo de todo acontecimiento está previsto en el plan divino. En este sentido hay aquí un determinismo histórico.

4) Existencia de ángeles y demonios. Ellos influyen y dominan la marcha de nuestro mundo. Cuando amanezca el nuevo tiempo cósmico, los salvados —en principio, salvado no es sinónimo de justo según la ley de Moisés— entrarán en el mundo de los ángeles.

5) Después de la catástrofe tendrá lugar la salvación paradisíaca. Se salvará el resto de Israel que sobreviva, los otros israelitas lo harán mediante la resurrección. También los gentiles participarán en la salvación. Se separará a los israelitas justos de los injustos. Esa salvación universal de los justos es la salvación final, escatológica. Sacchi añade que, además de la creencia en la resurrección, existe la creencia en la inmortalidad del alma¹³, y remite, para este delicado tema de la convivencia de formas diversas de fe en una vida *post mortem*, a un libro de U. Fischer recientemente publicado¹⁴. Nosotros aducimos que la convivencia de esas dos doctrinas existía ya en el judaísmo de Palestina¹⁵.

6) El trono de Dios, símbolo de su reino, destruirá los reinos de la tierra. Terminará el tránsito del estado de perdición al de salvación. Esto se hará por decreto del trono de Dios. Acabará el tiempo y se abolirá la distinción entre historia celeste e historia humana. La entronización de Dios hará visible su reino en la tierra (Dn 7,14; 1 Hen 41; Ap 11,15) y llevará consigo la anulación, para siempre, de todos los reinos terrenos. Todo esto supone una concepción dualista de la historia, una historia con dos eones o épocas distintas, lo cual no obsta para que el eón futuro opere ya aquí, en este mundo, aunque de manera oculta e impalpable (Dn 3,33; 4 Esd 4,26ss; Ap 1,9).

7) Habrá un intermediario con funciones reales que será garante y ejecutor de la salvación final. Puede ser un ente de naturaleza humana, como concebía el judaísmo al Mesías, o un ser de naturaleza angélica.

8) La gloria será el estado final del hombre. Habrá una fusión total entre la esfera terrestre y la celeste. Dejarán de existir las estructuras sociales y políticas de la historia.

Estos ocho temas serían, según Koch y Sacchi, los característicos de la apocalíptica, aunque alguno o varios de ellos por separado puedan encontrarse en cualquier obra del judaísmo tardío.

La temática de la literatura apocalíptica no fue siempre igual, sino que estuvo sometida a una evolución. La presencia o ausencia de los temas expuestos y su mayor o menor concentración en una obra determinada sirve para indicar tal evolución. Así, por ejemplo, la apocalíptica más antigua de los apócrifos es la de 1 Hen 6-36 y no expresa aún la esperanza febril del final de los tiempos.

¹³ P. Sacchi, *art. cit.*, 60.

¹⁴ U. Fischer, *Eschatologie und Jenseitserwartung im hellenistischen Diaspora-Judentum*: BZNT 44 (Berlín-Nueva York 1978).

¹⁵ Cf. H. C. C. Cavallin, *Life after Death, I: An Enquiry into the Jewish Background* (Lund 1974).

Según P. Sacchi¹⁶, los elementos fundamentales de toda apocalíptica son dos: 1) la creencia en la vida metamundana, ya sea por resurrección, ya por inmortalidad del alma; 2) el convencimiento de que el mal tiene su origen en una esfera superior al hombre. Hay que anotar también que la apocalíptica puede ser «histórica», si afecta a la historia humana, y «cósmica», si se refiere al cosmos entero.

He aquí otro elenco de características expuestas por J. Lindblom, S. B. Frost y H. H. Rowley, recogidas y completadas por M. Delcor: trascendencia, mitología, visión cosmológica, concepción pesimista de la historia, dualismo, división del tiempo en períodos, doctrina de los dos eones o edades, afición por los números, pseudoéxtasis, referencia artificial a la inspiración, pseudonimia, esoterismo, unidad de la historia y concepción de una historia cósmica. Ocupan un lugar destacado las revelaciones referentes a la creación, a la caída de Adán y de los ángeles, al origen del mal en el mundo y a la parte que en él tienen las potestades angélicas; el conflicto entre la luz y las tinieblas, el bien y el mal, Dios y Satán; manifestación de la figura trascendente del Hijo del hombre; desarrollo de la creencia en una vida después de la muerte y de las concepciones sobre el infierno o gehenna, el paraíso y el cielo; progresivo relieve de la resurrección individual, del juicio y de la felicidad eterna¹⁷.

El más estudiado de los géneros de la literatura judía de esta época es el apocalíptico, y hay razones para ello, ya que, a pesar de que algunos autores consideran la apocalíptica como obra de una secta cerrada dentro del judaísmo, parece ser más bien una fuerte corriente de pensamiento judío que penetró en los más diversos medios. Rasgos apocalípticos se detectan en todos los ámbitos del judaísmo tardío, incluso entre los fariseos, como la creencia en la resurrección de los muertos, tan típica en ellos. Di Nola¹⁸ afirma que los dos siglos anteriores al cristianismo y el propio cristianismo evangélico son apocalípticos. Tras esta referencia añado P. Sacchi: «Es muy difícil¹⁹ hacer un repertorio de los libros apocalípticos en el que todos estén de acuerdo. El mundo de la apocalíptica de modo inexorable se esfuma y confunde ante nuestros ojos con el de los apócrifos veterotestamentarios²⁰. Estos apócrifos, a su vez —o al menos muchos de ellos—, están ligados al movimiento esenio».

¹⁶ *Art. cit.*, 92.

¹⁷ M. Delcor, *op. cit.*, cols. 1-2. Según M. McNamara, *Palestinian Judaism and the New Testament* (Wilmington 1983) 70, la apocalíptica es un género literario cuyas características básicas son: 1) una revelación divina; 2) comunicada por un intermediario, normalmente un ángel; 3) que se refiere a acontecimientos futuros; 4) que han de tener lugar en seguida. A veces se extiende el término «apocalíptico» a obras que tratan de escatología (del futuro, de los últimos tiempos), pero esto es excesivo si falta la revelación por un intermediario.

¹⁸ *Enc. delle Religioni* I, 519.

¹⁹ *Il libro dei Vigilanti e l'apocalittica*, 55-56.

²⁰ P. Sacchi remite para la estrecha vinculación entre apocalíptica y apócrifos a A. Romeo, *Enciclopedia Cattolica* I, col. 1616.

VI

DATAACION DE LOS APOCRIFOS JUDIOS

Los libros que nos ocupan pueden datarse con una relativa precisión. A continuación exponemos el cómputo de L. Rost: 1 Henoc, uno de los libros apocalípticos más importantes, se compone de varias unidades independientes ensambladas por un redactor posterior. La parte más antigua la constituye el Libro de Noé, más o menos contemporáneo del Ben Sira hebreo, *ca.* 190 a. C., aunque hay que tener en cuenta que los capítulos 12-16 son un poco más recientes. Hacia el 170 a. C. pudieron redactarse el Apocalipsis de las Semanas y el relato del Viaje de Henoc, y alrededor del 130 a. C. el Libro de Astronomía y el Apocalipsis de Animales Simbólicos de la misma obra. De esta época son 3 Macabeos, Oráculos Sibilinos III y el Martirio de Isaías. Las Parábolas parecen ser del 100 a. C.; pero, al no haberse encontrado restos de ellas en Qumrán, algún investigador las sitúa después del cristianismo. Del 50 a. C. son los discursos exhortatorios, así como el principio y el final de 1 Henoc, al igual que los Testamentos de los Doce Patriarcas, si bien los de Leví y Neftalí, encontrados en Qumrán, son anteriores a la mitad del siglo II a. C. El libro de Jubileos se data *ca.* 109-105 a. C., y la Carta de Aristeas *ca.* 130 a. C. Los Salmos de Salomón se compusieron entre los años 70-30 a. C., y la Vida de Adán y Eva (o Apocalipsis de Moisés) poco antes de la era cristiana. A la primera mitad del siglo I de nuestra era pertenecen el Henoc eslavo y 4 Macabeos. 4 Esdras se compuso después del año 70. Oráculos Sibilinos III, 46ss, 143ss y el Apocalipsis griego de Baruc son posteriores al 76 d. C., y el Apocalipsis de Baruc siríaco puede datarse en torno al 90 d. C. Hacia el año 100 de nuestra era fueron revisados por mano cristiana los Testamentos de los Doce Patriarcas, y alrededor del 600 d. C. lo fue el Henoc eslavo¹.

También José Alonso Díaz² ha realizado una datación pormenori-

¹ Leonhard Rost, *Einleitung in die alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen einschliesslich der grossen Qumran-Handschriften* (Heidelberg 1971) 149s.

² *Literatura apocalíptica* (Salamanca 1977) 125. Martin McNamara, en su libro *Intertestamental Literature* (Old Testament Message. A Biblical-Theological Commentary, eds. C. Stuhlmüller y M. McNamara, vol. 23; Wilmington, Delaware, 1983) 55-105, ofrece la siguiente datación de la literatura apocalíptica y de la literatura de «testamentos» —este último género pertenece a la literatura apocalíptica en razón de uno de sus componentes básicos: la profecía—: Libro de los Vigilantes o viajes de Henoc a los cielos (1 Hen 1-36), s. III a. C.; Libro de Astronomía (1 Hen 72-82), anterior al año 200 a. C.; la parte apocalíptica de Daniel (Dn 7-12), hacia el 164 a. C.; Libro de las Visiones en Sueños (1 Hen 83-90), hacia el 165 a. C.; las Moñaciones de Henoc o Carta de Henoc (1 Hen 91-107), hacia 100-75 a. C.; sin embarcación, para algunos, el Apocalipsis de las Semanas (1 Hen 93+91,11-17) es premacabeo, anterior a Daniel. Es difícil determinar la datación de 1 Hen 105-final, que puede ser anterior al año 75-50 a. C. El Libro de los gigantes (donde se cita a Gilgamsés), del primitivo Henoc de Qumrán, se data hacia 125-100 a. C.; las Parábolas de 1 Hen 27-71 son probablemente del s. I d. C.; 2 Hen o Henoc eslavo, s. I d. C.; 4 Esdras, hacia el año 100 d. C.; 2 Baruc, hacia el 100 d. C.; Apocalipsis de Abrahán, hacia

zada de estos escritos en la que incluye fragmentos de libros apocalípticos bíblicos. Su cálculo es el siguiente (aparecen en cursiva los títulos de obras no apocalípticas): Ez 38-39 (587-350); Zac 1-8 (520-518); libro de Joel (432-350); Apocalipsis de Is 24-27 (332); Zac 9-14 (300-200); 1 Hen 1-36, visiones y viajes del patriarca (170); 1 Hen 83-90, historia de Israel (166); Daniel (165); proemio y libro III de Oráculos Sibílinos (140) 3 Esdras griego (150-50); 1 Hen 72-82, Secretos Astronómicos (110); Testamentos de los Doce Patriarcas (109-106); Jubileos (105); 1 Hen 91-108, Apocalipsis de las Semanas (104-95); Carta de Aristeas (100); José y Asenet (100?); Fragmentos sadoquitas (100?); Salmos de Salomón (63-40); 3 Macabeos (50); Oráculos Sibílinos III 1-26 (31); Asunción de Moisés (7 a. C.-29 d. C.); Martirio de Isaías (1-50 d. C.); 4 Macabeos (1-50 d. C.); 2 Hen (1-50 d. C.); Apocalipsis de Marcos 13 (40 d. C.); 2 Tesalonicenses (50 d. C.); Oráculos Sibílinos 1-4 (80); 2 Baruc siríaco (70ss); revisión de las *Šemoné 'Esré* (80); 4 Esdras con adiciones (caps. 1-2 hacia 150 d. C., caps. 16-17 hacia 250); Apocalipsis de Juan (93); Apocalipsis de Abrahán (90-100); Libros de Adán y Eva (100?); 3 Baruc griego (después del año 100); Oráculos Sibílinos V (después del año 100); segunda carta de Pedro (?).

Como se ve, las fechas no coinciden en estos cómputos y deben ser, por tanto, objeto de revisión y fijación. Así, por ejemplo, Jubileos no parece ser de finales del siglo II a. C., sino anterior —entre 163-140 antes de Cristo—, según la investigación detallada de James C. Vanderkam³, quien utilizó, además del sistema usual de datación de una obra por referencias de contenido, el método paleográfico. La aplicación de tal método ha sido posible gracias al hallazgo de fragmentos de Jubileos en Qumrán y a que hoy podemos fechar los documentos de Qumrán mediante tales criterios paleográficos.

Hemos indicado dos cronologías, no siempre coincidentes. Para una mayor precisión debe consultarse la introducción particular a cada libro en el tomo correspondiente de esta obra. Una datación exacta de cada

los años 80-100 d. C.; la Vida de Adán y Eva es probablemente del s. I d. C.; 3 Baruc o Apocalipsis griego de Baruc es fechado a principios del s. II d. C.; el Apocalipsis de Sofonías —conocido por citas de Clemente de Alejandría y por fragmentos coptos—, el de Elías, el de Sedrac y la Ascensión de Isaías son apocalipsis judíos reelaborados por cristianos y no se les asigna fecha en esta datación. Respecto a la literatura de «testamentos» o discursos de adiós, McNamara cita como ejemplos del Antiguo Testamento: la bendición de Isaac de Gn 27,27-29 y 38-40, la bendición de Jacob de Gn 49, el discurso de adiós de Moisés en Dt 33, los discursos de Josué en Jos 23-24, el de Samuel de 1 Sm 12, el de Tobías 14,1-11, el del macabeo Matatías de 1 Mac 2,49-70. Cita varios testamentos de Qumrán: el arameo de Leví, del s. III o IV a. C.; el hebreo de Neftalí (sin fecha); el testamento de Amram, probablemente del s. III a. C.; el testamento arameo de Kohat, probablemente del s. III a. C.; el discurso de adiós de Moisés o *Dibré Mošé*. Data este autor la Asunción de Moisés o Testamento de Moisés hacia el año 165 a. C.; el Testamento de los Doce Patriarcas es probablemente del s. I d. C.; el Testamento de Job, del s. I a. C. o I d. C.; el Testamento de Abrahán pertenece probablemente al s. I d. C.

³ *Textual and Historical Studies in the Book of Jubilees* (Missoula 1977) 283-84. Cf. también E. Schwarz, *Identität durch Abgrenzung* (Frankfurt 1982) 102-103; 127-129.

escrito o de sus eventuales partes, como en el caso de 1 Henoc, que es todo un pentateuco, no se puede ofrecer en el estado actual de la investigación. Como ejemplo podemos mencionar el documento más antiguo que conocemos fuera de los apocalipsis de la Biblia: el Libro de los Vigilantes (1 Hen 1-36). Para J. T. Milik⁴, el fragmento más antiguo de 1 Henoc conservado en Qumrán es 4QEn^a, de la primera mitad del siglo II a. C. Por medio de diversos argumentos deduce que el Libro de los Vigilantes en su redacción última es de finales del siglo III a. C.⁵ Sin embargo, P. Sacchi⁶, dando por supuesto que es anterior al año 200 d. C., encuentra razones de contenido para datarlo antes del Eclesiastés. Ve en Ecl 3,18-21 una reacción del autor frente a la afirmación de la inmortalidad de las almas del Libro de los Vigilantes. En cambio, los capítulos 6-8 de este libro desconocen la inmortalidad del alma, no conocen la tradición sacerdotal y presentan una angelología muy desarrollada. Todo ello invita a fechar tales capítulos antes de la redacción sacerdotal y en época de contacto con el mundo iranio, es decir, hacia el siglo V a. C. 1 Henoc 6-11 es anterior a 1 Hen 12-36, que lo utiliza y desarrolla y que admite también la inmortalidad de las almas; puede ser, por tanto, de la primera mitad del siglo IV a. C. De la segunda mitad del mismo siglo sería 1 Hen 12-36.

Si se confirma esta datación del Libro de los Vigilantes, tendríamos una pieza clave para dilucidar el debatido problema de si en el judaísmo precrístico existía la creencia en la inmortalidad de las almas.

El Libro de los Jubileos depende en muchos aspectos del de los Vigilantes, cuyo contenido cita (Jub 4,16-22). La datación común de Jubileos (principios del s. II a. C.) es aceptada por Sacchi. Un libro de tan venerable antigüedad habla también de los espíritus malos, las almas de los gigantes que Dios mató antes de realizar la nueva creación: Dios permitió que se quedase en la tierra únicamente la décima parte de esos espíritus (Jub 5,12; 10,8-9). De nuevo, pues, encontramos un testimonio de que, en época muy anterior al cristianismo, el judaísmo contaba con el concepto de espíritu separado.

Teniendo en cuenta todos estos datos, se podría llegar a la conclusión de que el libro de Daniel no es el primer documento apocalíptico judío, origen, según se dice, de todas las cavilaciones apocalípticas. Daniel tiene afinidades con el Libro de los Vigilantes⁷, aunque difiere de él, como el resto de la apocalíptica tardía, en presentar una apocalíptica «histórica», no «cósmica» como la de la obra citada.

Sirvan estos ejemplos para llamar la atención sobre las discrepancias en la fijación de fechas y sobre la importancia que tienen los estudios en el campo de la datación para señalar las mutuas relaciones de los libros apocalípticos y para esbozar la evolución y pluralidad de sus doctrinas.

⁴ *The Books of Enoch. Aramaic Fragments of Qumran Cave 4* (Oxford 1976) 5.

⁵ Milik, *op. cit.*, 24.

⁶ *Il libro dei Vigilanti e l'apocalittica*, 79-80.

⁷ P. Sacchi, *art. cit.*, 97.

VII

MEDIO SOCIAL, POLITICO Y RELIGIOSO EN QUE NACE LA LITERATURA APOCRIFA

Podemos decir que, en general, esta literatura se produce en tiempos difíciles para el judaísmo⁸. Un pueblo que soñaba no sólo con la independencia nacional, sino con el sometimiento de los pueblos paganos que habrían de venir a Jerusalén para prestar vasallaje, se encontraba en esta época en una situación política muy poco halagüeña. Después de estar sometidos al dominio persa, cayeron bajo el de Alejandro y sus sucesores, los diadocos. En primer lugar fueron avasallados por los Tolomeos de Egipto (s. III a. C.) y luego, a partir de la batalla de Panias (200 a. C.), sufrieron el dominio seléucida.

Antíoco IV Epífanes se había propuesto acabar con la religión judaica y su reinado fue de opresión y humillación insostenibles para los judíos⁹. Ante esta situación surgieron dos clases de resistencia: una armada, capitaneada por el sacerdote Matatías y sus hijos (1 Mac 2,1-5), Judas Macabeo (166-160 a. C.), Jonatán (160-143) y Simón (142-134), y otra, sobre todo espiritual, protagonizada por los judíos «piadosos», *hasidim*, que no podían tolerar la infiltración del helenismo en Palestina¹⁰. Alejandro Magno había iniciado la helenización en todo su Imperio; sus sucesores, los Tolomeos, la continuaron en Egipto, y los Seléucidas en Siria y Palestina. Los judíos fieles no podían soportar la penetración de la cultura griega, pagana para ellos por sus creencias y moral, y amalgamada con muchos elementos de origen oriental, sobre todo persa y babilónico. El enemigo era el helenismo, ya que pretendía arrinconar la cultura tradicional del judaísmo. Antíoco IV Epífanes llegó a prohibir la circuncisión —signo de la alianza con Yahvé— y la celebración del sábado. El altar de los sacrificios se convirtió en el altar de Zeus Olímpico (2 Mac 6,1-2). En lugar de las fiestas judías, se impusieron las paganas. En el año 171 a. C. fue asesinado por los partidarios de la helenización el último sacerdote sadoquita legítimo, Onías III.

La actitud de los piadosos, *hasidim*, ante estos hechos no podía ser más que de resistencia, pasiva o activa —en un principio apoyaron a Ju-

⁸ Cf. Alonso Díaz, *Literatura apocalíptica*, 26-37.

⁹ Cf. E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ, 175 B.C.-A.D. 135 I* (eds. G. Vermes y F. Millar; Edimburgo 1973) 146-148. Sobre la edición española de esta obra, cf. nota 22 del apartado XIII.

¹⁰ Para el estudio de la helenización de Palestina en su fase antigua, cf. M. Hengel, *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2 Jh v. Chr.* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum NT 10; Tübinga 1969, 1973). Cf. también para la historia de la helenización de Palestina y la resistencia opuesta a ella E. Bickermann, *From Ezra to the Last of the Maccabees* (Nueva York 1962) 54-71; 93-177. Cf. también Bo Reicke, *Neutestamentliche Zeitgeschichte II* (Berlín 1968) 26-63, y F. F. Bruce, *Israel and the Nations* (Exeter 1963) 120s.

das Macabeo—, y de oposición radical a la penetración del helenismo. Los Hasmoneos, sucesores de los Macabeos —Hasmón era el nombre de la familia de los Macabeos—, asumieron el sumo sacerdocio y el poder político. Esto último disgustó a los fariseos. En los setenta años (134-63 a. C.) que gobernaron a Israel como país independiente no lograron atajar la propagación del helenismo y sus costumbres. El primer hasmoneo, Juan Hircano I (135/134-104) chocó violentamente con los fariseos y se apoyó en los saduceos¹¹.

En esta época, según Flavio Josefo¹², aparecen los partidos (*haireseis*) de los fariseos, esenios y saduceos. Estos últimos representaban la nobleza sacerdotal y laica; apoyaban al régimen vigente y estaban muy helenizados. Después del breve reinado de Aristóbulo I (104-103), quien tomó el título de rey¹³, gobernó Alejandro Janeo (103-76), que se enemistó con los fariseos al casarse con Salomé Alejandra, viuda de su hermano Aristóbulo, acción vedada a un sacerdote como él. Las intrigas sucesorias y de todo tipo que padeció este reinado, así como los de sus sucesores, Alejandra (76-67), Aristóbulo II (76-63) e Hircano II, el «sacerdote impío» (63-40)¹⁴, no pudieron contentar a nadie. En el año 63, Pompeyo conquistó Jerusalén, y las luchas por el poder entre los judíos continuaron bajo los romanos, los *Kittim* de Qumrán¹⁵. Tras el reinado de Antígono (40-37) subió al trono el idumeo Herodes (37-4 antes de Cristo)¹⁶, quien, a pesar de ampliar con munificencia el templo y realizar numerosas obras para congraciarse con los judíos, fomentó la helenización.

Al morir Herodes hubo grandes disturbios¹⁷ provocados por razones políticas y por gentes que creían que había llegado el tiempo de la venida del Mesías. El gobernador de Siria, Quintilio Varo, dominó a los insurrectos a sangre y fuego. Durante los años 4 a. C.-6 d. C. gobernó en Judea, Samaría e Idumea el etnarca Arquelao, pero a partir del año 6 de nuestra era hasta el 41 fueron los procuradores romanos los que rige-

¹¹ E. Schürer, *op. cit.*, 211-215.

¹² *Ant.* 13,10,5-7. Acerca de partidos en tiempos más antiguos, cf. Morton Smith, *Palestinian Parties and Politics That Shaped the Old Testament* (Nueva York-Londres 1971), y sobre todo Joseph Blenkinsopp, *Interpretation and the Tendency to Sectarianism: An Aspect of Second Temple History*, en E. P. Sanders, A. I. Baumgarten, A. Mendelson (eds.), *Jewish and Christian Self-Definition, II: Aspects of Judaism in the Graeco-Roman Period* (Londres 1981) 1-26, espec. 10-13; Bruce Vawter, *Apocalyptic: Ist Relation to Pophcey*: CBQ 22 (1960) 33-46; O. Steck, *Das Problem theologischer Strömungen in nachexilischer Zeit*: EvTh 28 (1968) 447s.

¹³ E. Schürer, *op. cit.*, 216-218.

¹⁴ E. Schürer, *op. cit.*, 229-241. En la conferencia citada en la nota siguiente, A. Dupont-Sommer probó que el «sacerdote impío» es Hircano II, *ibid.*, 10.

¹⁵ E. Schürer, *op. cit.*, 281-286. A. Dupont-Sommer dejó bien probado que los *kittim* de Qumrán no son los Seléucidas, sino los romanos; véase la conferencia plenaria del II Congreso Mundial de Estudios Judíos, julio-agosto 1957, *L'arrière-plan historique des écrits de Qoumran* (Summaries of Papers, Plenary Sessions, The Hebrew University, Jerusalén 1957) 9.

¹⁶ E. Schürer, *op. cit.*, 294-329.

¹⁷ E. Schürer, *op. cit.*, 330-335.

ron estas regiones. En Galilea y Perea gobernó como etnarca Herodes Antipas (4 a. C.-39 d. C.). Los zelotas se organizaron y trataban de echar por la fuerza a los romanos de la tierra santa. El Sanedrín, que gobernaba a los judíos bajo la autoridad romana, no tenía el *jus gladii*, menos durante el efímero reinado de Agripa I (41-44), nieto de Herodes, que no hubo procurador romano. Sin embargo, los zelotas administraban la justicia por su cuenta contra los ladrones del lugar de la ofrenda, los que juraban por el nombre de Dios o cohabitaban con una mujer pagana (San. 9,6). Calígula (37-41) ordenó erigir una estatua a Zeus en el templo de Jerusalén, orden que Petronio, legado de Siria, de quien dependía Judea, prudentemente no cumplió.

En el año 66 comienza la guerra contra los romanos, que culmina con la destrucción de Jerusalén el año 70. Los judíos resisten tres o cuatro años en Masada¹⁸. Los libros apócrifos 4 Esdras y 2 Baruc acusan el terrible impacto que este hecho causó en el judaísmo. Entre 132-135 tiene lugar la rebelión de Bar Kokba y, una vez perdida la guerra, los judíos son desterrados. Jerusalén se convierte en colonia romana, prohibida para los judíos. No sólo fueron los dominadores extranjeros los que no pudieron complacer a los judíos fieles, sino que tampoco lo lograron los sumos sacerdotes hasmoneos ni los propios Macabeos.

Durante los dos siglos que preceden al cristianismo y el siglo primero de nuestra era debemos hablar de diversas comunidades mejor que de una sola comunidad judía. Al parecer, desde el siglo II a. C. existieron *haburot* o cofradías que, sin romper con la gran congregación de Israel, formaban grupos muy observantes de la ley, aunque no hacían vida de comunidad ni tenían superiores que los dirigieran.

Por obra de Yoḥanán ben Zakkay y del sínodo de Yabné quedó unificado el judaísmo en la rama farisaica de obediencia hillelita. Esto supuso la supresión de los saduceos, fariseos, shammaítas y zelotas, cierto aislamiento de los apocalípticos y esenios y la paulatina desaparición de sectas baptistas. El judaísmo samaritano ha continuado hasta nuestros días. Los herodianos no constituían una secta.

En el siglo II a. C. comenzó una fuerte escisión entre los judíos helenistas y los *ḥasidim* o fieles a la ley, continuadores de los *'anawim* bíblicos. Hacia el 175-160 a. C. empiezan a organizarse, movidos por la helenización forzosa decretada por Antíoco IV Epífanes. En el 175-174, Jasón, helenófilo, ocupa el cargo del depuesto sumo sacerdote Onías III, sadoquita legítimo, pero también él es cesado y sustituido por otro helenófilo, Menelao, que al parecer no era sadoquita (2 Mac 4,23-26). En el año 170 tiene lugar el asesinato de Onías III por instigación de Menelao, y el rey seléucida suprime oficialmente la religión judía. La tensión entre *ḥasidim* y helenistas crece y estalla en el año 167, dando origen a la guerra de los Macabeos. El hasmoneo Matatías proclama el alistamiento: «El que sienta celo por la ley y quiera mantener la alianza, ¡que me siga!» (1 Mac 2,27). La helenización y la guerra acabaron de

¹⁸ E. Schürer, *op. cit.*, 485-513.

dividir a la comunidad de Israel, que se había distinguido desde Abraham por la circuncisión, desde la creación por el sábado y desde el Sinaí por la ley de Moisés.

Desde antiguo coexistieron una teología del Norte y otra del Sur, de Judea; sin embargo, Israel formaba una sola comunidad. El cisma se consumó al ser nombrado Jonatán sumo sacerdote, sin ser sadoquita, en el año 152. Entonces el «Maestro Justo», rompiendo con los Macabeos y con el «sacerdote impío», condujo al destierro del desierto a un grupo de *hasidim*. En tiempo de este sumo sacerdote, según Flavio Josefo¹⁹, se afirmó la división de esenios, fariseos y saduceos. Los *hasidim*, predecesores de esenios y fariseos, ya formaban grupo aparte antes de estallar la guerra, pues 1 Mac 2,42 habla de la *sinagoga asidaion*. Estos *hasidim* preesenios eran *ischyroi dynamei*, fuertes para la guerra, y debían de tener una organización militar. En Sal 149,6-7 se dice de ellos que tienen la alabanza de Dios en la boca y la espada de dos filos en las manos para ejercer la venganza sobre las naciones y atar a sus reyes con cadenas. En esta época remota, los *hasidim* contaban con muchos escribas en sus filas (1 Mac 7,12) y se mantenían fieles a los sacerdotes, hijos de Aarón, y al templo. Aún no se consideraban como la comunidad del templo. Eran tan «devotos de la ley» que, refugiados en cuevas del desierto, se dejaban matar en sábado sin defenderse (1 Mac 2,29-38). Judas Macabeo y sus soldados comían en el desierto solamente hierbas para no quebrantar las leyes de alimentos puros. Se consideraban la «alianza santa» (Dn 11,28.30), expresión que condensa en dos palabras la exigencia impuesta por Ex 19,16 a Israel de ser «reino de sacerdotes, nación santa». En Daniel (11,28.30) y 1 Macabeos (1,15; 1,63), «alianza» equivale a comunidad fiel a Dios. Los *hasidim* tenían el convencimiento de ser ellos el pueblo de Dios, su herencia, reyes, sacerdotes, santos²⁰.

Estas noticias sobre los *hasidim* aparecen en el libro de Daniel, terminado hacia el 164 a. C. y escrito por un *hasid*, y en los dos libros de los Macabeos²¹. De los círculos jasídicos procede, al parecer, gran parte de la literatura apócrifa. «Existen indicios —afirma Russell²²— de que la apocalíptica judía estuvo en su origen estrechamente asociada con los *hasidim*, 'piadosos', que dieron apoyo a los Macabeos en su oposición a Antíoco IV Epifanes.

Comúnmente se admite que los grupos esenios fueron descendientes de estos *hasidim* y que los fariseos pueden considerar al movimiento

¹⁹ Ant. XIII 5,171. Acerca de los samaritanos, su origen, las causas de la separación o cisma respecto al judaísmo, tan abierto y acogedor de diversos credos e incluso de diversa *halaká*, cf. F. Dexinger, *Limits of Tolerance in Judaism: The Samaritan Example*, en *Aspects of Judaism* (cf. n. 12) 88-114; cf. también R. J. Coggins, *Samaritans and Jews* (Londres 1975).

²⁰ Cf. la invitación a la *hanukká* contenida en las dos primeras cartas de 2 Mc a los judíos de Egipto.

²¹ 1 Mac fue escrito en el último tercio del s. II a. C., y 2 Mac, resumen de un escrito de Jasón de Cirene, fue redactado entre el 124 y el s. I a. C.

²² *The Method...*, 23-24.

jasídico como su antepasado espiritual. La mayoría de los especialistas coinciden en que el origen de los sectarios de Qumrán está en los *hasidim* y que aquéllos surgieron como partido distinto en el período hasmoneo, probablemente como consecuencia de haber asumido los Hasmoneos el sumo sacerdocio sin ser descendientes de Aarón. Pero no cabe suponer que la tradición apocalíptica, originada en círculos jasídicos, tuviera necesariamente que continuar o confinarse sólo en alguno de estos grupos conocidos». Estas afirmaciones se aplican a la literatura apocalíptica y *a fortiori* a los apócrifos no apocalípticos o menos apocalípticos.

No toda la literatura apócrifa ni la apocalíptica nacieron en círculos jasídicos. No parece acertada la aseveración de G. F. Moore, R. Travers Herford y M. Smith²³ de que los apocalípticos fueron grupos marginales dentro de un judaísmo normativo u ortodoxo. Hasta después del año 70, tras el sínodo de Yabné, que fijó la ortodoxia judía canonizando la tendencia liberal de la escuela de Hillel, no se puede hablar de ortodoxia en el judaísmo, sino de ortopraxis, de cumplir o no cumplir la ley de Moisés. Y en este aspecto los apócrifos, los apocalípticos, son, sin excepción, fervorosos partidarios de la Torá, aunque a veces la expliquen de manera distinta e incluso con mayor rigor que la *halaká* farisea. Nadie, pues, tenía razones para marginar por sus ideas a los grupos que mantenían conceptos apocalípticos. El relativo aislamiento de tal literatura ocurrirá más tarde, después del año 70 d. C.

Debido a todo esto es arriesgado relegar a los apocalípticos al extrarradio del judaísmo en grupos esotéricos no ortodoxos, al margen o frente al fariseísmo. En Qumrán, donde se escribió o leyó mucha literatura apocalíptica y donde han aflorado numerosos documentos de este tipo, unos conocidos, otros desconocidos, hubo ingresos masivos de laicos fariseos que se unieron al grupo principal de la secta, constituido por sacerdotes. Es inexacto afirmar que tal literatura es opuesta al fariseísmo, como es inexacto decir que la literatura apócrifa tiene carácter fariseo, según la opinión de R. H. Charles y, posteriormente, de S. Zeitlin. También carece de consistencia la opinión de algunos que consideran la apocalíptica como literatura de zelotas, pues éstos surgieron después de Cristo, cuando gran parte de esta literatura estaba ya escrita y contaba con años o siglos en su haber. Los zelotas pudieron, eso sí, inspirarse y solazarse con unas obras que suspiran por la pronta liberación de Israel, sentimiento profundo y constante de apocalípticos y zelotas. En suma: «Los escritores apocalípticos podían encontrarse no en uno solo, sino en muchos partidos, conocidos y desconocidos, y entre gentes no afiliadas a partido alguno»²⁴. El pensamiento apocalíptico estaba muy extendido en el judaísmo y atraía a muchos individuos de diversas sectas. Los descubrimientos de Qumrán han confirmado la intuición de

²³ Cf. E. Schweizer y A. Díez Macho, *La Iglesia primitiva, medio ambiente, organización y culto* (Salamanca 1974) 95; cf. nota 4 del apartado XIII.

²⁴ Russell, *op. cit.*, 27.

A. Hilgenfeld²⁵, en el siglo pasado, y la de Köhler²⁶, a principios de éste, de que la apocalíptica está íntimamente ligada a los esenios. Compartimos esta opinión, siempre que no se excluya la posibilidad de que se hayan escrito obras apocalípticas y no apocalípticas fuera de círculos esenios²⁷

VIII

DIVERSOS TIPOS DE COMUNIDADES JUDIAS
REFLEJADOS EN LOS LIBROS APOCRIFOS

Algunas de estas comunidades son difícilmente clasificables. Empezaremos describiendo una comunidad muy estricta en exigencias morales y religiosas: la comunidad que dio origen al Libro de los Jubileos y que pertenece a las de difícil clasificación. Este libro, que contiene historia, apocalíptica y sobre todo *halaká*, y que se ha atribuido a muy diversos grupos dentro del judaísmo, puede servir de ejemplo para ilustrar la dificultad que entraña señalar con certeza la procedencia de los apócrifos. Charlesworth asegura que ninguno de los colaboradores de su edición de los pseudoepígrafos del AT se atreve a atribuir claramente un documento dado a una secta determinada. De hecho, Jubileos se ha atribuido a un autor samaritano (Beer, 1856), a «un judío del templo cismático de Leontópolis» (Frankel, 1856), a un fariseo muy estricto (Dillmann, Rönsch, Bousset, Bertholet, Schürer, Charles, Davies, etc.), a un esenio (Jellinek ya en 1855; Lagrange, Dupont-Sommer, Milik, Russell, Testuz, Sacchi, etc.)¹. Cuando parecía que se había llegado al consenso de que el libro había nacido en una comunidad esenia o, mejor, preesenia, E. P. Sanders² pone en tela de juicio tal atribución rebatiendo los argumentos de M. Testuz y de Davenport³. Testuz defiende que Jubileos proviene de una comunidad de «elegidos» entre los israelitas, de una comunidad separada. En esto se parecería al *Documento de Damasco*, que depende de Jubileos (CD 16,3-4) y que procede de una comunidad esenia «separada» del común de los israelitas, como hoy se suele admitir. Sanders replica a Testuz que únicamente Jub 1,19 habla de los «elegidos de Israel» y que tal sintagma, examinado a la luz del conjunto de las ideas del libro, no ha de entenderse como los elegidos entre los israelitas, sino como «los elegidos, los israelitas»⁴. G. Davenport⁵ arguye que existe una estrecha relación entre el círculo judío en que nace Jubileos y el de los esenios. En su teoría, no indiscutible, de dos redactores de la obra (R₁ y R₂), el segundo, autor de Jub 1,27s; 1,29c; 4,26; 23,21 y 31,14, habría vivido en Qumrán entre esenios. La actitud adversa ante el templo que aparece tanto en Jubileos como en Qumrán y el uso del mismo calendario solar en vez del lunar postularían para Jubileos un origen esenio o preesenio. A esto replica Sanders⁶ que el principal

²⁵ A. Hilgenfeld, *Die jüdische Apokalyphtik in ihrer geschichtlichen Entwicklung* (Jena 1857; reimpr. Amsterdam 1966) 256s.

²⁶ *Jewish Encyclopedia* V, 224.

²⁷ Cf. P. Sacchi, *art. cit.*, 56, donde menciona como partidarios de la vinculación de apocalíptica con esenismo a Ringgren, Cross, Reicke, a los que se podrían añadir otros muchos nombres, como el de M. Delcor, *Le milieu d'origine et le développement de l'Apocalyphtique juive*, en W. C. Unnik (ed.), *La littérature juive entre Tenach et Mischna* (Leiden 1974) 105-117.

¹ Cf. M. Testuz, *Les idées religieuses des Jubilés* (París 1960) 179ss; M. Delcor, *Le milieu d'origine...*, 108-110; P. Sacchi (ed.), *Apocryfi...*, 189. M. McNamara, en *Palestinian Judaism and the New Testament*, 83, clasifica Jubileos entre la literatura de Qumrán.

² E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism* (Filadelfia 1977).

³ G. Davenport, *The Eschatology of the Book of Jubilees* (Leiden 1971) 17.

⁴ Sanders, *op. cit.*, 362-364.

⁵ *Op. cit.*, 15-17.

⁶ *Op. cit.*, 385.

argumento —uso del calendario solar— es débil, pues los especialistas discuten si tal calendario era igual o sólo parecido en las dos comunidades.

M. Delcor es decidido partidario del origen esenio o preesenio de Jubileos por sus similitudes con el *Génesis apócrifo* de Qumrán⁷, del que sería un compendio⁸. Jubileos tiene analogías con el Documento esenio de Damasco. Divide la historia en jubileos de 49 años, dato en que se parece a Daniel, cuyas setenta semanas de años (Dn 9,24), o sea, cuatrocientos noventa, equivalen a diez jubileos de cuarenta y nueve años. Proviene, pues, de un medio semejante al de Daniel, jasídico, pero no enteramente igual, ya que Daniel admite la resurrección del cuerpo, mientras que Jubileos (23,30) piensa en la felicidad de los justos en el más allá y los huesos reposan en el sepulcro antes de la resurrección⁹.

De todo lo anterior se deduce que no podemos atribuir con certeza el libro de los Jubileos a una comunidad determinada¹⁰. Tiene rasgos de comunidad jasídica o preesenia, de la comunidad esenia de Qumrán y de la comunidad farisea. Por tanto, la actitud más científica respecto a este apócrifo y a otros muchos es quizá renunciar al encasillamiento del libro en un grupo estrictamente determinado del judaísmo y recordar que en esta época había pluralismo de doctrinas y grupos.

Lo único que podemos hacer es diseñar el perfil del conjunto de las personas entre las que nace Jubileos. Enumeramos a continuación las características distintivas de tal comunidad:

a) Se trata de un grupo que no se ha desgajado oficialmente del pueblo judío, pero que se encuentra espiritualmente escindido del Israel infiel y helenizado: «Todos los hijos de Israel... equipocarán la norma de los años» (Jub 6,34). El fragmento apocalíptico de Jub 23,16-32 pone de manifiesto (vv. 16-21) el pecado de los judíos helenistas. Sin embargo, no legisla para un grupo separado, sino para todo el pueblo de Israel.

b) Es un grupo muy rigorista en el cumplimiento de la ley de Moisés. El autor aprovecha la narración para introducir *halaká* escrita en las tablas de los cielos. Si Dios cubre la desnudez de Adán y Eva (Jub 3,31) es porque la desnudez está prohibida; los incestos de Rubén y Biljá y de Judá y Tamar ilustran sobre la prohibición de tal acto (Jub 33,10-20; 41,23-27). Describe la historia de manera que el lector pueda deducir una norma de conducta: así pinta a Abraham como un modelo de fidelidad a Dios y de paciencia. La comunidad esenia de Damasco (DC 12,3-6) no castiga con la pena de muerte la violación del

⁷ Parecidos que no considera probados J. Fitzmyer, *The Genesis Apocryphon of Qumran Cave I* (Roma 1966) 11.

⁸ J. Fitzmyer, *The Genesis Apocryphon* (Roma 1971) 16-19; defiende que 1QapGn depende de Jubileos.

⁹ Delcor, *Le milieu d'origine...*, 108-110.

¹⁰ A. Dillmann, el primer editor del texto etiópico de Jubileos (1859), lo clasifica como libro apocalíptico; cf. A. Dillmann, *Pseudepigrapha*, en Herzog, RE XII (1960) 317.

sábado, Jubileos sí (2,25-27). El sábado, para cuya observancia Dios separó a Israel de las naciones, lo guarda el mismo Dios (Jub 2,19.20.30); esto va contra la creencia rabínica de que Dios trabaja en sábados, pues hace nacer niños en ese día y juzga a los muertos. Jesús justifica sus curaciones en sábado diciendo que «el Padre sigue hasta el presente obrando (en sábado). Yo hago como él» (Jn 5,17). Según Jubileos, no se puede verter agua en sábado; también lo prohíbe el Documento de Damasco (CD 11,1-2) y el caráismo; tampoco en este día se pueden tener relaciones conyugales. La circuncisión, el sábado y la fiesta de *Sabu'ot* —de renovación de la alianza después del diluvio— son observados por los ángeles (Jub 6,7). En sábado no está permitida la guerra: hay que observarlo aun a costa de la propia vida (Jub 50,12). Se mantiene la ley del talión para el que derrama sangre (Jub 6,8), así como la prohibición de no comer carne con sangre (6,7.10.13). Los matrimonios mixtos están vedados (20,4; 22,20). Esta obra atesora numerosas *halakot* nuevas que no se hallan recogidas en la Misná.

c) Como muchos autores han señalado, Jubileos presenta numerosas semejanzas con Qumrán, aunque también notables discrepancias. La comunidad de Jubileos no vive en un cenobio como la de Qumrán, ni ha renunciado al matrimonio, ni se ha separado del templo, ya que legisla sobre sacrificios. Los pecados que recrimina se refieren muchas veces al culto o al ritual (Jub 6,2; 11,5s; 15,34, etc.). Otorga relevante importancia a las leyes cúltilco-rituales (1,14; 2,33; 3,10s; 4,5; 6,1ss.17; 15,25; 16,29; 21,5ss). En Qumrán se esperan dos mesías, el de Aarón y el de Judá; en Jubileos, tan sólo este último, y no se da espacio ni relieve al mesianismo. En Qumrán, el sumo sacerdote es un malvado; no así en Jubileos.

Las similitudes entre estas dos comunidades son abundantes, a pesar de las diferencias mencionadas: primacía absoluta de la ley, predestinación como entre los esenios¹¹ y en tantos textos de Qumrán (como 1QS 3,15-17), dualismo, tablas celestes (concepto que parece existir también en Qumrán)¹², calendario solar, muy corriente entre los sacerdotes. Este calendario, que provenía de Egipto, se introdujo en primer lugar para la vida civil y, en tiempo de los Hasmoneos, también para la vida religiosa, lo cual motivó la ruptura de los esenios con el clero oficial. Hay muchas coincidencias, pues, entre Jubileos y Qumrán, en cuyas cuevas 1-4 se han encontrado nada menos que doce manuscritos de esta obra¹³. Nickelsburg dice: «Las conexiones entre el Libro de los Jubileos y la comunidad de Qumrán son especialmente estrechas». Jubileos, que procede de una secta no conocida, está relacionado con los grupos de los que proviene Dn 10-12; 1 Hen 72-82; 85-90; 93,1-10 + 91,12-17.

¹¹ Josefo, *Ant.* 13,2,5, 172-173.

¹² Cf. J. C. van der Kam, *Textual and Historical Studies in the Book of Jubilees* (Missoula 1977) 259.

¹³ Cf. B. Noack, *Qumran and the Book of Jubilees: «Svenks Exegetisk Års-Bok»* 22-23 (1957-58) 193-194 y 263, n. 100.

Todas estas comunidades tienen como herederos a los miembros de Qumrán¹⁴.

d) El origen sacerdotal de Jubileos se percibe en la importancia desmedida que el libro otorga a Leví (31,32). Jacob constituye a este hijo suyo en sumo sacerdote y le paga el diezmo. Si bien Jubileos no ha roto aún, como los esenios, con los sacrificios del templo, sus puntos de vista llevan implícita esa ruptura¹⁵. Jubileos parece admirar la obra de los Macabeos (34,2-4; 37-38), pero no es seguro que se aluda aquí a tales guerras; no es partidario de los Hasmoneos, de que detenten el sacerdocio y el poder civil: el templo está contaminado (23,21), debido seguramente a la ascensión al sumo sacerdocio de Jasón, Menelao y sus sucesores.

El ejemplo de Jubileos nos muestra cuán azaroso es atribuir con seguridad un apócrifo a una secta judía determinada. La dificultad es constante en gran parte de la literatura apócrifa y se acrecienta por diversas razones, como es el hecho de que se trata de obras misceláneas, de diversos autores y de épocas diferentes. Un ejemplo clásico es 1 Henoc, colección de cinco libros escritos en tiempos diversos y sobre temas muy dispares. El primero, Libro de los Vigilantes, es originario, al parecer, de círculos sacerdotales y puede pertenecer al siglo IV a. C. El segundo, las Parábolas, es el más reciente y reconoce enseñanzas básicas de *basidim* apocalípticos. Respecto a la datación, algunos piensan que se trata de una obra poscristiana y otros lo sitúan en el siglo I a. C.

El Apocalipsis de las Diez Semanas (1 Hen 91,1-94,1) es un documento muy antiguo. Refleja un grupo penetrado por preocupaciones proféticas y sapienciales. Ampara su inteligencia de la ley en figuras del pasado como Henoc y Abrahán. Vive tiempos difíciles y cree estar ya en la época escatológica. Posee una ciencia secreta, y sus adeptos llevan espada (cf. 1 Hen 91,12). El nuevo mundo se avecina, y la ley será la fuente de la felicidad. Se trata de un conjunto de laicos piadosos, relacionados con un sacerdocio distanciado del templo de Jerusalén. Es un grupo de «elegidos», espiritualmente afines a los posteriores esenios de Qumrán. La mención de la espada en la «octava semana» autoriza a situar a estas gentes en las luchas de los Macabeos como miembros de aquellos *basidim* que hicieron causa común con ellos (1 Mac 2,42). El Apocalipsis de las Diez Semanas pudo ser un escrito dirigido a templar los ánimos de los combatientes¹⁶.

El apocalipsis o visión en sueños de los animales simbólicos, o historia simbólica de Israel, arranca de círculos apocalípticos del tiempo de los Macabeos. Estos grupos muestran, historia en mano, que es inminente el fin escatológico, el definitivo triunfo de Dios y de sus fieles.

¹⁴ Cf. Nickelsburg, *op. cit.*, 179.

¹⁵ Cf. Annie Jaubert, *La notion d'alliance dans le judaïsme aux abords de l'ère chrétienne* (París 1962) 90s y 96. Esta autora clasifica Jubileos como prequmránico; igualmente E. Schwarz, *op. cit.*, 127-129.

¹⁶ Este es su *Sitz im Leben* según Ferdinand Dexinger, *Henochs Zehnwochen Apokalypse und offene Probleme der Apokalyptikforschung* (Leiden 1977) 187-189.

La parénesis de 1 Hen 91-104 y 105-108 puede representar el testamento de Henoc, escrito por un autor sapiencial. 1 Hen 94-105 contiene la epístola de Henoc dirigida a sus hijos acerca del juicio de los pecadores y la salvación de los justos. Lo más probable es que esta carta, o al menos parte de ella, proceda de un grupo relacionado con Qumrán¹⁷.

El Libro de Astronomía (1 Hen 72-82) proviene de círculos sacerdotales y, aunque está escrito con anterioridad a Qumrán (s. III a. C.), sienta las bases del calendario solar de Jubileos y Qumrán¹⁸.

Los Testamentos de los Doce Patriarcas son otro ejemplo de difícil filiación. La base de este documento es un testamento judío de los patriarcas donde se efectuaron después interpolaciones cristianas. Esta es la tesis más común desde el siglo pasado. Hace años, M. de Jonge defendió que se trataba de una obra cristiana¹⁹ inspirada en fuentes judías como los testamentos de Leví y Neftalí, Jubileos y la *haggadá*. Compartieron esta opinión J. Daniélou, J. Carmignac, J. Schmitt, F. M. Cross, J. T. Milik y otros²⁰. Posteriormente De Jonge ha cambiado de postura, acercándose a la tesis corriente: los Testamentos de los Doce Patriarcas es un libro judío con interpolaciones cristianas²¹. Admitiendo que la base de la obra es un escrito judío, ésta, según J. Becker²², ha sufrido dos redacciones. El libro original judío, según la historia de su tradición realizada por K. H. Rengstorff²³, comenzó siendo un primitivo testamento de José, dirigido a la diáspora judía, probablemente de Egipto, al que se añadieron después los testamentos de Leví y Judá y posteriormente los demás. Contamos, por tanto, con numerosos autores o redactores, de épocas muy diversas, lo cual dificulta enormemente la filiación de los Testamentos.

Otro ejemplo de este tipo pueden ser los Salmos de Salomón, que se han atribuido unánimemente a una comunidad de impronta farisaica. Tal asignación ha sido recientemente puesta en duda por R. B. Wright²⁴, para quien sería un escrito emparentado con los manuscritos de Qumrán, nacido de un grupo judío apocalíptico de mediados del siglo I a. C. Teniendo en cuenta las similitudes y diferencias entre estos Salmos de Salomón, la Regla de Qumrán y el Documento de Damasco, parece posi-

¹⁷ Nickelsburg, *op. cit.*, 149.

¹⁸ Cf. J. Maier y J. Schreiner (eds.), *Literatur und Religion des Frühjudentums* (Wurzburgo 1973) 241-243.

¹⁹ M. de Jonge, *The Testaments of the Twelve Patriarchs. A study of the text composition and origin* (Assen 1953).

²⁰ Cf. P. Sacchi, *Apocriphi...*, 756.

²¹ M. Delcor, *Le milieu de développement...*, 115.

²² J. Becker, *Untersuchungen zur Entstehungsgeschichte der Testamente der zwölf Patriarchen* (Leiden 1970).

²³ K. H. Rengstorff, *Herkunft und Sinn der Patriarche-Reden in den Testamenten der zwölf Patriarchen*, en *La Littérature juive entre Tenach et Mishna* (Leiden 1974) 44-47.

²⁴ R. B. Wright, *The Psalms of Solomon, The Pharisees and the Essenes*, en R. A. Kraft (ed.), *1972 Proceedings, International Organization for Septuaginta and Cognate Studies and the SBL, Pseudepigrapha Seminar, Septuaginta and Cognate Studies*, núm. 2 (Montana 1972) 147.

ble distinguir varios grupos o comunidades dentro del movimiento apocalíptico de la época a que nos referimos. J. O'Dell²⁵ defiende que los Salmos de Salomón son de origen sectario más que farisaico. Incluso, según todo esto, se acercaría a un grupo judío paraesenio.

También se atribuye a un grupo esenio o paraesenio el Testamento o Asunción de Moisés: Pertenería a un círculo sectario sacerdotal sadoquita, opuesto a Herodes y a los Hasmoneos, contrario al culto contemporáneo del templo y defensor del retorno a la ley de Moisés²⁶. El libro, escrito poco después de la muerte de Herodes el Grande, tiene grandes semejanzas con los textos de Qumrán, lo cual hace suponer que fue redactado por esenios o por un grupo de doctrina similar. Esta filiación y datación, expuesta por J. J. Collins, son modificadas por G. W. E. Nickelsburg²⁷. Para este investigador el escrito sería mucho más antiguo. Procedería de un ala sacerdotal del movimiento jasídico no belicoso, a juzgar por la importancia concedida al templo, a los sacrificios, al levita Taxo, por la referencia (AsMo 6,1) a los reyes sacerdotes hasmoneos que pecan en el santo de los santos, etc. Posteriormente se produciría la interpolación de los capítulos 6-7 en círculos esenios²⁸. El libro critica acerbamente al Israel infiel, sacerdotes, fariseos, etc., pero estampa esta atrevida frase: «El mundo ha sido creado por causa de Israel» (1,12). K. Haacker²⁹ aduce argumentos en favor del carácter samaritano de la Asunción de Moisés, pero no parecen probatorios.

De todos modos, después de producirse los descubrimientos de Qumrán la mayor parte de los apócrifos del AT se sitúan en grupos sectarios y apocalípticos, esenios o paraesenios, es decir, similares a los esenios de Qumrán. Como hemos señalado, se ha intentado relacionar con Qumrán incluso los Salmos de Salomón, que son fariseos. Hemos visto que, a pesar de las dificultades que existen para una filiación esenia, hay muchos autores que atribuyen Jubileos a un medio esenio o paraesenio. También se adjudica a los esenios 1 Henoc, o parte de él³⁰. Entre los manuscritos de Qumrán se han descubierto numerosos fragmentos arameos de este libro³¹.

²⁵ J. O'Dell, *The religious background of the Psalms of Solomon*: RQ 3 (1961) 241-258.

²⁶ Cf. A. Jaubert, *op. cit.*, 258.

²⁷ J. J. Collins, *The Date and Provenance of the Testament of Moses*; G. W. Nickelsburg, *An Antiochian Date for the Testament of Moses*, y *The Date and Provenance of the Assumption of Moses*, Excursus A, en *Studies on the Testament of Moses*, Seminar Papers (ed. por G. W. E. Nickelsburg), The SBL Pseudepigrapha Group, Septuagint and Cognate Studies, núm. 4 SBL (Cambridge 1973) 45.

²⁸ Cf. A. Paul, *Bulletin de littérature intertestamentaire*: «Rech. Sc. Religieuse» 62 (1974) 423.

²⁹ K. Haacker, *Assumptio Mosis - eine samaritanische Schrift?*: TZ 25 (1969) 385-405.

³⁰ M. Delcor, *Le milieu de développement...*, 110-114.

³¹ Cf. M. Black, *The Fragments of the Aramaic Enoch from Qumran*, en W. C. Unnik (ed.), *La Littérature juive entre Tenach et Mischna* (Leiden 1974) 15-28; J. T. Milik, *The Books of Enoch. Aramaic Fragments of Qumran Cave 4* (Oxford 1976).

Los Testamentos de los Doce Patriarcas conectan hasta tal punto, por afinidad de doctrina y espiritualidad, con los manuscritos esenios de Qumrán, en los que A. Dupont-Sommer y M. Philonenko han defendido la filiación esenia de la obra entera, incluidas las interpolaciones cristianas, que estos autores explican como referidas al Maestro Justo³². Abundantes fragmentos arameos del Testamento de Leví³³ han sido hallados en Qumrán. Los diversos testamentos parecen ser, en su redacción final, producto de una comunidad muy parecida en espíritu a la de Qumrán, aunque no practicaba la vida en común. El autor del libro parece de casta sacerdotal por la importancia que otorga a Leví, no sólo en el testamento de este patriarca, sino también en los demás: Leví dará origen al mesías sacerdotal, Judá reconoce la superioridad de Leví.

A pesar de su procedencia, el autor no teme polemizar contra los sacerdotes, ya que enseñan el error y persiguen a los justos. Es denominador común de las *haburot* o cofradías de judíos piadosos atacar al sacerdote indigno encaramado en el poder. Como el libro es de impronta esenia, el templo no tiene relieve en él. Otro objeto de sus ataques son los escribas e intérpretes de la ley, hipócritas que la adulteran; con esto parece apuntar a los escribas fariseos.

La gran virtud de los testamentos —en particular del de Isacar— es la *haplotes* o simplicidad, reverso de la hipocresía farisea. A lo largo de su desarrollo literario (140 a 110 a. C.) se van acentuando los trazos apocalípticos. Como obra de carácter esenio, subraya la fidelidad a la ley e insiste, más que en las leyes generales, en una moral encratita que concuerda con la de Qumrán: templanza, sujeción de las pasiones, del amor *habendi*, pureza, compasión por el pobre, ascesis sexual. Pondera la castidad de José, la de Raquel. El testamento de Rubén (5,1-3) es más misógino que los rabinos. Filón, en su *Apología de los judíos*, §§ 14-17, pone re relieve la misoginia de los esenios. Practican además ayunos, vigiliias y son abstemios³⁴.

Considerando todos estos aspectos se puede decir que la comunidad que se refleja en los testamentos era parecida a la de Qumrán. La gran diferencia entre ambas estriba en que los esenios de los testamentos eran pacíficos, enemigos de la guerra. Filón, en *Quod omnis probus liber sit* (78), describe a los esenios como pacíficos y, en la misma obra (91), dice que la *koinonia* de los esenios supera toda ponderación. Los testamentos, junto con la Carta de Aristeas, son los libros judíos más ponderativos del amor, de la *agape*. El conocimiento se extenderá a todas las naciones (TestLev 18,9), Dios será glorificado por todos los

³² A. Dupont-Sommer, *Nouveaux aperçus sur les mss. de la Mer Morte* (París 1953) 63-84; íd., *Les écrits esséniens découverts près de la Mer Morte* (París 1959) 313-318; M. Philonenko, *Les interpolations chrétiennes des Testaments des douze Patriarches et les manuscrits de Qoumrân* (Cahiers de la Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses, núm. 35; París 1960) 59s.

³³ Cf. J. T. Milik, *Le Testament de Lévi en araméen. Fragments de la grotte 4 de Qumran*: 4QTLevi ar: «Revue Biblique» 62 (1955) 398-406.

³⁴ A. Jaubert, *op. cit.*, 272-278.

pueblos (TestJud 25,5), los justos de las naciones se reunirán (TestNef 8,3), los gentiles y los israelitas se congregarán en el templo (Test Benj 9,2)³⁵.

La Vida de Adán y Eva tiene también rasgos que hacen sospechar su origen esenio, como la separación por sexo de los animales en el paraíso y el exquisito cuidado en la sepultura de los muertos.

IX

COMO ERA UNA COMUNIDAD ESEÑIA

Dada la importancia de las comunidades esenias o paraesenias en el desarrollo de la literatura apócrifa judía y dado que se han encontrado, entre los textos de Qumrán, fragmentos de varias de sus obras conocidas y de muchas desconocidas (que no forman parte de nuestra publicación), describimos a continuación la comunidad del Mar Muerto como modelo igual o parecido a la que dio origen a buena parte del conjunto de libros que publicamos. Conviene anotar que dentro del movimiento esenio había diversidad de grupos¹.

Parece ser que lo que determinó el origen de la comunidad de Qumrán fue el nombramiento de Jonatán, hermano y sucesor de Judas Macabeo, como sumo sacerdote. Este hecho se producía después de haber ocupado tal cargo los tres sacerdotes helenizados: Jasón, Menelao y Alcimo, nombrados por Antíoco IV Epífanes y Demetrio IV, y tras el vacío sacerdotal de los años 159-152 a. C. Tales circunstancias debieron de ser las que provocaron la retirada al desierto de los *hasidim* guiados por el *Moreh sedeq* o Maestro Justo. En 143-142 fue ejecutado, por orden de Trifón (1 Mac 12,48; 13,23), Jonatán, «el sacerdote impío», y a este hecho aluden 1QpHab 9,9-12 y 4QpSal 37,1,18-20. Por esta época se produjo la incursión de los partos en Babilonia (141-140), y muchos judíos que vivían allí huyeron hacia Palestina; cerca de Damasco se unirían a los *hasidim* del *Moreh sedeq* comenzando el movimiento esenio. Después se produciría el traslado a Qumrán, pero no antes del 128 antes de Cristo².

Cuando Simón, hermano de Jonatán, le sucede como sumo sacerdote, hacia el 140, parte de los *hasidim*, sobre todo sacerdotes del templo, se instalan en Qumrán sobre las ruinas de la «ciudad de la sal» (Jos 15,62), junto al Mar Muerto. La comunidad se amplió con la entrada de numerosos fariseos perseguidos por Juan Hircano (134-104), al final de cuyo reinado murió el Maestro Justo, superior de la congregación. Alejandro Janeo (103-76) continuó sin piedad la lucha contra los fariseos, a los que favoreció en cambio su esposa y sucesora, Alejandra (76-67). Durante los años 66-62 a. C., los romanos conquistaron el Medio Oriente y Palestina; son los *kittim* de los documentos de Qumrán. Los esenios abandonan el lugar en el reinado de Herodes el Grande (37-4 a. C.) y reaparecen en Qumrán en la época de Arquelao (4 a. C.-6 d. C.). El cenobio fue destruido el año 68 d. C., lo que causó el fin de la comunidad.

¹ Cf. A. González Lamadrid, *Los descubrimientos del Mar Muerto* (Madrid 1971) 211-219.

² A. González Lamadrid, *op. cit.*, 124. Cf. también M. Delcor y F. García Martínez, *Introducción a la literatura esenia de Qumrán* (Madrid 1982) 52-54.

³⁵ A. Jaubert, *op. cit.*, 279s.

La comunidad de Qumrán se consideraba el auténtico Israel: la comunidad del éxodo, el resto de Israel; es una comunidad separada. 1QS 5,5 la denomina *yabad ha-berit*, «comunidad de la alianza». El término *yabad* significa comunión, los que están juntos³. El término se refiere a una comunidad religiosa reducida, de pocos miembros, seleccionados por un noviciado riguroso. Tal comunidad se califica a sí misma como santa (*yabad qodeš*, 1QS 9,2), fiel y pobre (*yabad emet wanwat*, 1QS 2,24), como comunidad de Dios (*yabad El*, 1QS 1,12; 2,22), fiel a Dios (*yabad amitto*, 1QS 1,26) y, naturalmente, como *yabad 'olamim*, comunidad eterna.

Esta costumbre de adjudicarse epítetos de santidad es propia de todos los grupos religiosos que se forman dentro del judaísmo bajo el común denominador del jasidismo. Ya se encuentra en los escritos tardíos de la Biblia⁴. Pero no siempre estos epítetos reflejan una realidad, sino que expresan la vanidad del pueblo de Israel, que se consideraba santo porque estaba llamado a serlo (Lv 19,2; 11,44; 20,7.26; Nm 15,40; Dt 28,9) y decía ser lo que debía ser.

En el caso de Qumrán, estos calificativos debían de responder a una realidad no sólo cuando se aplican al *yabad* o comunidad inicial reducida, de pocos miembros, muy estricta y selectiva, sino también cuando se atribuyen a la *'edab*, comunidad amplia, de más miembros, destinada a abarcar a todos los verdaderos israelitas en el futuro escatológico inminente que ya en parte se realiza en Qumrán por la posesión del Espíritu Santo⁵.

No ha de extrañar el elevado número de veces que aparece la denominación *'edab* en los textos de Qumrán, ya que el sentido clásico de tal término es el de «asamblea de guerreros», de hombres de armas. La *'edab* de Qumrán es una congregación de fieles al Señor, pacíficos en el presente, pero ejecutores en el futuro de la guerra escatológica contra los hijos de las tinieblas para constituir la gran comunidad escatológica de los fieles. Dado su propósito de formar, recurriendo incluso a la guerra santa, la congregación fiel a la alianza, se puede aplicar a sí misma con justicia los calificativos de «congregación santa» (1QSa 1,9.12.13), «congregación de Dios» (1QM 4,9) o «congregación de los pobres»

³ Aparece 90 veces en los escritos de Qumrán, 63 de ellas en el documento más antiguo, el *Serek ha-yabad*, Regla de la Comunidad, del s. II a. C.; cf. José M. Casciari, *El vocabulario de Qumrán en relación con el concepto de Comunidad*, en *XXVIII Semana Bíblica Española* (Madrid) 327s; cf. también, del mismo autor, *El vocabulario técnico de Qumrán en relación con el concepto de Comunidad. Estudios preliminares para una eclesiología bíblica*: «Scripta Theologica» 1 (1969) 1.^a y 2.^a parte.

⁴ 2 Esd 8,57 y 8,28 llama a Israel los *hagioi*, los santos; Sab 17,2 los denomina pueblo piadoso (*laos hosios*), «semilla irreprensible» (*sperma amempton*), pueblo santo (*laos hosios*, Dn 7,27; Dn 8,24 Teod.; 2 Mac 15,24; 3 Mac 2,6).

⁵ *'Edab*, como denominación de la Congregación, figura 21 veces en 1QSa (Regla de la Congregación, escrita hacia el 110 a. C.), 17 veces en 1QM (Guerra) y 15 veces en CD o Documento de Damasco, documentos posteriores, el último de alrededor del año 60 a. C.; cf. J. M. Casciari, *art. cit.*, 328.

(*'adat ebyonim*, 4QpSa 137: 2,10). La denominación de «pobres» cuadra a la *'edab* qumránica, pues practicaba la comunidad de bienes y la renuncia a ellos como parte de una vida de ascesis muy estricta que incluía el celibato⁶.

Al ampliarse el número de miembros de la *'edab* se formaron comunidades menores. En Damasco existía una que prohibía, entre sus normas ascéticas, la poligamia del rey simultánea y, al parecer, sucesiva. Con el nombre griego de *terapeutas* había en Egipto comunidades esenias, cenobios de hombres y mujeres contiguos, pero separados, donde practicaban el celibato al igual que las comunidades de Palestina.

Las comunidades menores o filiales eran visitadas por un *mebaqquer*, un *episkopos*, que parece tener relación con los *episkopoi* de la primitiva Iglesia cristiana.

El uso tan frecuente en los aledaños del cristianismo del concepto de comunidad religiosa, santa y eterna realizado por grupos apocalípticos, que en tantos otros aspectos han marcado la expresión y el pensamiento del NT, aclara el hecho de que Mt 16,18 y 18,17 ponga en boca de Jesús la palabra *ekklesia*⁷.

⁶ Además de *yabad* y *'edab*, la literatura de Qumrán emplea las denominaciones de *qahal* y *sod* para designar la comunidad o congregación. Son términos menos precisos que los dos anteriores y menos utilizados: *qahal*, 16 veces en conjunto; *sod*, con otros significados además del de asamblea, se emplea casi únicamente en la *Hodayot* y 10 veces en 1QS; cf. J. M. Casciari, *art. cit.*, 328s.

La indeterminación de sentido —una gran multitud— es propia de la voz *qahal* en la Biblia hebrea, donde aparece en escritos de todas las épocas, si bien el Deuteronomista concretó su significado como comunidad religiosa de Israel, llamada en los LXX *ekklesia*. J. M. Casciari, previamente a sus estudios sobre la *ekklesia* en los textos de Qumrán, había estudiado los diversos términos para *ekklesia* en el Antiguo Testamento, cf. *El concepto de Ekklesia en el A. Testamento*: «Estudios Bíblicos» 25 (1966) 317-348, y 26 (1967) 4-38. En Qumrán es escaso el uso de *qahal* y sólo en poco más de la mitad de las veces denota la comunidad religiosa de Qumrán. *Sod* significa, en general, comunidad oculta, secreta; por tanto, pequeña. Se aplica en Qumrán especialmente a la comunidad esenia. Cuando *qahal* o *sod* designan a la comunidad de Qumrán van acompañados de los mismos epítetos que los otros dos términos antes señalados, *yabad* y *'edab*: *qahal* de Dios (1QM 4,10; 1QSa 2,4), *sod* santísimo (1QS 11,8), *sod* fiel, *sod* de santos, *sod* santísimo de Aarón, *sod* de la casa santa, *sod* de tu fidelidad; cf. J. M. Casciari, *art. cit.*, 325-433, que estudia todos estos términos en los diversos documentos de Qumrán.

Acerca del celibato de los esenios, cf. Marc Philonenko, *Essénisme et misogynie*: «Académie des Inscriptions et Belles Lettres, Comptes rendus 1982» (abril-junio; París 1982) 339-350; A. Marx, *Les racines du célibat essénien*: «Revue de Qumrán» 27 (1970) 223-342.

⁷ *Ekklesia*, en los LXX, es versión normal de *qahal*, pero lo mismo pudiera ser traducción de una de las otras cuatro palabras que significan en Qumrán «comunidad». J. M. Casciari, *El vocabulario técnico de Qumrán en relación con el concepto de Comunidad. Estudios preliminares para una eclesiología bíblica*, en «Scripta Theologica» 1 (1969) 304, ha encontrado apoyo léxico y conceptual para el dicho de Jesús de Mt 16,18, que la crítica literaria suele atribuir a factura de la comunidad cristiana: «Y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella». En 1QH 6,26 se dice: «Tú has sentado la comunidad sobre roca» (*tašim sod 'al sela'*); 1QH 7,8-9 reza: «Tú has establecido sobre roca mi casa (= mi comunidad) y las bases eternas de mi comunidad» (*we-taken 'al sela' mabniti*

La comunidad de Qumrán es cismática, separada del conjunto del pueblo de Israel, de su sacerdocio oficial y de sus clases dirigentes, escribas y fariseos. Estaba formada en gran parte por sacerdotes que no pudieron aceptar la sustitución del sacerdocio sadoquita, el de Onías III y sus descendientes, por uno que no lo era, el de los descendientes de Pinjás, el de los Hasmoneos. Tampoco admitieron el cambio de calendario impuesto en tiempo de Jonatán, es decir, el calendario lunar, que sustituía al solar seguido por los qumranitas y Jubileos. En el fondo del cisma estaba su disconformidad con el pueblo de Israel extramuros de la secta, que se autodenominaba pueblo de las promesas, de la alianza, pueblo de Dios, sin serlo realmente. Ellos, los miembros de Qumrán, sí lo eran o querían serlo verdaderamente. No bastaba, pues, con ser israelita de nacimiento; se necesitaba además la «elección» de Dios para ser miembro de la comunidad de la salvación. La Torá salva, pero únicamente la que es interpretada mediante la exégesis de Qumrán; la otra Torá no salva.

Lo clásico había sido dividir a los hombres entre Israel, pueblo de Dios, y los gentiles. El Tercer Isaías distingue en el propio Israel entre «siervos de Yahvé», «elegidos» e «infieles», entre los que se salvarán en el juicio divino y los que serán condenados. En esta misma línea, los qumranitas señalan la existencia en Israel de una congregación de santidad (1QS 5,20) y otra de hombres perversos (1QS 5,1). Aunque la Biblia llama de vez en cuando a Israel «mi elegido», «mis elegidos» de entre las naciones (Is 43,20; 45,4; Est [LXX] 8,12; Sal 105,6.43; 106,5; Is 65,15), el término «los elegidos» se convierte en Qumrán en apelación corriente de la secta, no indicando una elección entre las naciones, sino entre los israelitas particularmente. La comunidad que nos ocupa se consideraba el resto de Israel, los hombres del lote de Dios (1QS 7,2), «los hijos de la gracia» (1QH 17,20), la secta era comunidad

we- ν sey 'olam le-sodi). También Jesús pudo hablar de «mi Iglesia» (*mou ten ekklesian*) en dicho texto, pues los *pešarim* y *Hodayot* de Qumrán hablan de «su congregación» o de «mi congregación». 4QpSal 37:1,5 y 2,5; 4QpIsd 1,3 emplean literalmente la expresión «congregación de su elegido» (*adat bebiro*). Este «elegido» de Dios en el *pešer* al Sal 37 es el *moreh sedeq*, fundador y organizador de la secta. Así se le llama en 1QpHab 9,12 (en 1QpHab 5,4 el elegido es el pueblo de Israel).

Por su parte, las *Hodayot*, por tres veces (1QH 5,24; 7,9, y 14,18), hablan de *sodi*, «mi comunidad», refiriéndose al Maestro Justo; cf. J. M. Casciaro, *art. cit.*, 305-307. Si este Maestro puede hablar de su comunidad, ¿por qué Cristo no pudo emplear el mismo lenguaje? Como Jesús en Mt 16,18 y en los versículos de la perícopa correspondiente se expresó en arameo, debió de emplear el término *qabalá*, equivalente al hebreo *qahal*, traducido *ekklesia* por los LXX, o bien *kenista*, equivalente al *keneset* hebreo, del griego *synagoge* traducción normal de *edab* en los LXX. En hebreo moderno, a la Iglesia se la llama *kenesia*. Sin embargo, no se puede descartar la posibilidad de que Jesús hablase hebreo, o que, expresándose en arameo, emplease términos técnicos como *sod*. Este término, en concreto, se prestaba a un juego de palabras (parece tener dos sentidos en 1QH 7,8-9; cf. A. Jaubert, *op. cit.*, 154), muy del gusto del judaísmo. Como en la perícopa de Mt 16 Jesús emplea el *tarbé mišma'* o doble sentido de una palabra (*kefa* significa roca y Pedro), *sod* pudo ser utilizado por Jesús significando «fundamento» y «comunidad».

de santos⁸. Los qumranitas eran esenios, término que parece traducir *basenim* «los fieles», «los leales» entre los israelitas.

Todas estas calificaciones manifiestan la conciencia que los sectarios de Qumrán tenían de ser el verdadero Israel, el Israel de Dios. También los fariseos se consideraban «santos», «fieles», pero el *Pešer* de Nahún (4QpNah) los descalifica repetidamente. Este descrédito se debe a que no interpretan la ley con tanto rigor como los qumranitas, sino que lo hacen suavemente, «mentirosamente» (4QpNah 2,2; 2,6). Por eso los fariseos serán castigados por el león furioso (Alejandro Janeo). «Los fieles», «los santos», son los miembros de la comunidad de Qumrán.

Los qumranitas, al igual que Pablo, tuvieron que justificar su cisma del Israel *kata sarka*: ¿a qué se reducen todas las promesas hechas a los patriarcas de alianza eterna con sus descendientes? Para el judaísmo de los fariseos y el rabinismo, la condición de ser hijos de Abraham según la carne era prenda de alianza eterna y de salvación⁹. Para los profetas, la fidelidad de Dios a las promesas hechas a los patriarcas se había reducido a la salvación de un «resto» (*leima*, cf. 1 Re 19,18; Am 5,15; Is 1,9; 10,20-25; 14,32; 10,2; Jr 31,2). El primer apoyo conceptual de la comunidad cismática fue, pues, la teología del «resto» de Israel¹⁰. Aparte de este apoyo bíblico, la secta elaboró toda una teología justificativa de la secesión. Como el resto de los apocalípticos, los de Qumrán se creían en posesión no sólo de la revelación bíblica, que es una fracción mínima —dos de las siete tablas que contienen en el cielo toda la revelación—, sino de la revelación cumplida que se hizo a los patriarcas, al mismo Adán, a los profetas, y que fue olvidada o perdida. Dios volvió a revelarse a los autores de la literatura apocalíptica y así a los miembros de la comunidad de Qumrán, particularmente a algunos de ellos y en especial al Maestro Justo, gran intérprete de la Escritura (1QpHab 2,8)¹¹, «a quien Dios había dado a conocer todas las palabras de los profetas» (1QpHab 7,4-5).

Por tanto, además de la Torá de Moisés, a cuyo estudio y práctica se aplicaban con celo sin igual, además de la revelación a los profetas, entre los cuales contaban a los patriarcas, existía una revelación de los misterios (*razim*) y secretos (*sodim*), comunicados a los miembros de la secta¹². Gran parte de estos misterios se referían a la historia del mundo, pasada, presente y futura o escatológica. Los sectarios disponían, pues, de revelaciones profanas y del don de interpretar las palabras de los profetas. Consideraban estas palabras como anuncios típicos de la historia presente y futura y, más que como profecías, como sueños simbólicos que había que explicar, del mismo modo que lo hizo José

⁸ A. González Lamadrid, *op. cit.*, 175.

⁹ San. 10,1.

¹⁰ A. González Lamadrid, *op. cit.*, 172s.

¹¹ Cf. Daniel Patte, *Early Jewish Hermeneutic in Palestine* (Missoula 1975) 215-218.

¹² Cf. D. Patte, *op. cit.*, 218-227.

con los sueños de sus compañeros de cárcel y Daniel con los que aparecen en el libro que lleva su nombre. Por eso en Qumrán abunda la literatura de *pešarim*, de interpretación de sueños.

El estudio constante de la ley de Moisés —que se había perdido hasta el gran sacerdote Sadoq, en tiempos de David (CD 5,2-5)— y del resto de las revelaciones, graciosamente otorgadas por Dios a los miembros de la secta, les certifica que fuera de ella no hay verdadero conocimiento de la ley y de la verdad, que existen maestros de la mentira y del error.

A pesar de que los miembros de Qumrán creían en la libertad, admitían la predestinación para el bien y para el mal¹³. Como todos los apocalípticos judíos, afirmaban que Dios tiene escrita de antemano la historia del mundo y de los humanos. Ellos, naturalmente, habían sido predestinados para el lote de la luz (1QM 13,9). Tal predestinación no se funda tanto en la descendencia de los patriarcas o sus méritos —aunque recuerdan la alianza de los Padres— como en una elección gratuita. Insisten particularmente en esa elección las *hodayot*, salmos de la comunidad, no individuales. Esta teología justificaba que los qumranitas fueran el verdadero Israel, el heredero y continuador de las promesas.

La salvación por gracia y no por las obras es, según Sanders, la única soteriología de Qumrán; es la doctrina constante, con pequeñas variaciones según los documentos. No hay otra teología de salvación por las obras. El cumplimiento de los mandamientos es condición y exigencia para permanecer en la elección, en la alianza con Dios, pero es él quien salva. La humana propensión al pecado, que tanto ponen de relieve las *hodayot*, como en general toda oración en que el hombre se enfrenta a Dios, no desaparecerá hasta el advenimiento del final escatológico. Sin embargo, los esenios de Qumrán tienen medios para expiar sus transgresiones, aunque no todas, al menos según 1QS. Los que están fuera de la alianza no pueden alcanzar misericordia ni perdón, sólo les espera el castigo por sus malas obras¹⁴.

La importancia de los sacerdotes entre los esenios de Qumrán no deriva únicamente de que el núcleo inicial de la comunidad fuera un grupo de sacerdotes sadoquitas que rompieron con el templo y su sacerdocio, con el «sacerdote impío» (al parecer, Jonatán o Simón, hasmoneos), sino que se debe, sobre todo, al nexo íntimo que liga santidad y sacerdocio desde el AT. En el consejo supremo de la comunidad había doce laicos y tres sacerdotes, representantes de los tres hijos de Leví (Gn 46,11). El consejo de jueces, según DC 10,4-6, se componía de seis laicos y de cuatro sacerdotes o levitas. La división menor de la comunidad constaba de un sacerdote y diez laicos (1QS 6,3-4). En la guerra

¹³ Cf. A. González Lamadrid, *op. cit.*, 186-189.

¹⁴ Cf. E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, 316-321; 291-293 y el apéndice 4, donde Sanders refuta la doble vía de salvación postulada por Schulz; una vía de salvación es por sola gracia, que es la soteriología de las *Hodayot* y 1QS, pero no de todos los textos de Qumrán; cf. Sanders, *ibid.*, 327s; otra vía es la salvación por las obras.

escatológica es el sacerdote quien arenga a las tropas, y sacerdotes son los que hacen sonar las trompetas de ataque. En el banquete escatológico los sacerdotes se sientan antes que el mesías de Israel y los jefes de tribu; un sacerdote bendice las primicias del pan y del vino (1QSa 2,11-12). «Sólo los hijos de Aarón deciden en materia de derecho y bienes» (1QS 9,7). En las resoluciones prácticas tenían preferencia, si bien les acompañaban laicos (1QS 5,2). Impartir la enseñanza era tradicionalmente función de los sacerdotes (Lv 10,11; Dt 33,10; Mal 2,7; Eclo 45,17; Jub 31,15) y así continuó siendo en Qumrán, lo mismo que la vigilancia del cumplimiento de las leyes (1QSB 3,22-25). El jefe principal de la comunidad de Qumrán era un sacerdote llamado *moreh šedeq*, maestro justo.

Debido a este destacado papel del sacerdocio se designa varias veces a la comunidad con la fórmula «Aarón e Israel» (CD 1,7, etc.; 1QS 5,6; 1QM 3,13-14). Los laicos participaban de ciertas funciones de los sacerdotes, de su santidad, de su obligación de servir a Dios; pero, según la regla de Qumrán, cada uno debía mantenerse en el puesto que le correspondía según su espíritu. El sacerdote debía discernir mediante un examen anual el puesto de cada uno, adelantarle o retrasarlo, según su conducta (1QS 5,20-24). Si todo Israel, según los documentos sacerdotales, tenía que ser santo (Lv 19,2; Dt 7,6; 14,2), si todo el pueblo debía ser «raza santa» (Esd 19,6), los laicos de Qumrán debían serlo a título especial, participando de la santidad de los sacerdotes¹⁵.

El predominio de los hijos de Sadoq, los sacerdotes, en la secta del desierto hizo necesaria una teología del templo y de los sacrificios. Durante la época en que los israelitas permanecieron en el desierto, el pueblo había contado con la presencia de Dios en la tienda. Dios estaba con ellos y con ellos se desplazaba. En Qumrán, la comunidad misma era el nuevo templo (1QS 5,5ss; 9,3ss; 4QF1; 4QpIsa)¹⁶, el santo de los santos. Un templo espiritual, no material como el levantado en Egipto por un grupo de sacerdotes oníadas y levitas. Este nuevo templo no tenía necesidad de sacrificios cruentos: bastaban los sacrificios espirituales. ¿No habían proclamado acaso los profetas Amós, Oseas e Isaías que más vale la justicia y la misericordia que los sacrificios? La *Regla de la Comunidad* dice: «Cuando estas cosas sucedan en Israel, en el momento fijado, la institución del Espíritu Santo, fundada en la verdad eterna, expiará, sin necesidad de la carne de holocaustos ni de la grasa de los sacrificios, las rebeliones culpables y las infidelidades pecaminosas, para tornar propicio sobre la tierra el beneplácito divino. La ofrenda de los labios, con el respeto del derecho, será como suave olor de justicia, y la vida perfecta será como la ofrenda voluntaria de una oblación agradable» (1QS 9,3-5)¹⁷. En este nuevo culto se asocian los ángeles a los hombres; el sacerdote es como un ángel de la presencia de Dios. Para

¹⁵ A. Jaubert, *op. cit.*, 143-152.

¹⁶ Cf. A. Jaubert, *op. cit.*, 159; A. G. Lamadrid, *op. cit.*, 174s.

¹⁷ Cf. A. Jaubert, *op. cit.*, 166-172.

Qumrán, la oración, la buena conducta, el sacrificio espiritual expiaban los pecados de la comunidad; el destierro de la secta expiaba asimismo los pecados de una Jerusalén y un templo impurificados. La expiación o intercesión de un sacerdocio interior y de un culto espiritual, según Filón, abarca un horizonte universal, pues beneficia a todos los hombres. Para el filósofo alejandrino, Abrahán, el justo, es salvador y médico de todos los hombres¹⁸.

La función expiatoria de la secta, de un grupo de sacerdotes y de laicos, consistía en borrar el pecado, en purificar lugares o personas. Según G. Klinzing¹⁹, en 1QS 8,2-8; 8,8-10; 9,3-6; 5,4-7, el sujeto de la expiación es siempre la comunidad de Qumrán, que expía con el sufrimiento del destierro. Sin embargo, Sanders opina que el sujeto que expía es el grupo de los quince miembros selectos de la comunidad por medio de las buenas obras y los sufrimientos²⁰. Dios, único que puede quitar el pecado, había confiado a los sacerdotes, según la Biblia, la expiación mediante determinados ritos y sacrificios. Qumrán no impugna los sacrificios y la comunidad de Damasco envía ofrendas al templo de Jerusalén, pero no los poseen, los esperan para el futuro escatológico. No les queda, pues, más que la expiación por las buenas obras, el sufrimiento, la conversión y la oración. Aunque se menciona tres veces (1QS 8,6.10; 9,4) la expiación del «país» (*ereš*), esto se refiere a una expiación vicaria —como la del Siervo de Yahvé— por los miembros de la secta, no por Israel, ni mucho menos por los pecados de las «naciones de vanidad».

Respecto a los impíos de Israel y de las naciones, la función de los sectarios es la aniquilación (1QM 12,11-12; 1QH 4,26; 6,18.30-32; 1QS 4,12; 1QSa 1,21, guerra escatológica contra los *goyim*; 1QpHab 13,3-4; CD 20,33-34)²¹. Tal actitud inmisericorde de odio, guerra y destrucción contra todos los impíos se apoya en ejemplos bíblicos, como el de los levitas que mataron a los idólatras israelitas al pie del Sinaí (Ex 32,36-39), o el de Pinjás, que había merecido la alianza del eterno sacerdocio por atravesar a una madianita y a su cómplice israelita (Nm 25,12-13); se apoya asimismo en el mandamiento de verter la sangre del que haya impurificado el país derramando sangre (Nm 35,33-34) y en aquellas frases de la Biblia que pregonan el odio de Dios al pecado y el castigo de los impíos. Así, por ejemplo, en Jr 48,10 se lee: «Maldito quien hace blandamente el trabajo de Yahvé; maldito quien priva de sangre a su espada». Si Dios mismo castiga a los impíos para hacer triunfar su santidad (Is 59,15-18; 66,6.15.16; Ez 38,17s; Zac 14,3-5.12), los de Qumrán debían empuñar la espada para ser testigos de la justicia de Dios contra ellos y establecer la santidad en el mundo. Su

¹⁸ A. Jaubert, *op. cit.*, 404-406.

¹⁹ G. Klinzing, *Die Umdeutung des Kultus in der Qumrangemeinde und im Neuen Testament* (SLLNT 7; Göttinga 1971) 72.

²⁰ P. E. Sanders, *op. cit.*, apéndice 3, 326s.

²¹ A. Jaubert, *op. cit.*, 173s.

expiación, pues, no limpia pecados fuera de la secta; en cambio, su justicia vindicativa alcanza la ancha geografía de los pecadores (cf. 1QM 1, 1-7; 2,1ss).

La comunidad qumranita era una *koinonia* o comunión de hermanos²². Para los sectarios, el odio a los impíos era un mandamiento (1QS 9,16), odio en proporción de su impiedad (1QS 1,9-11). El profeso, al ingresar en la comunidad, juraba amar lo que Dios ha escogido y odiar lo que ha despreciado (1QS 1,3-4). Se trata de un odio fundado en la *imitatio Dei*. Odian a los sacerdotes hasmoneos que han profanado el templo; el que vaya con ellos será castigado (CD 5,15-16,2).

Por el contrario, respecto a los miembros de la secta el mandamiento era de amor, de hermandad, *ahabat besed*, amor fiel (1QS 5,25). Esto se refiere a los miembros que perseveran en la comunidad, no a los que la han abandonado o aún permanecen sin observar sus leyes (CD B 1, 32-2,1; B 2,1-8). La comunidad fiel es un *yabad*, una unión o comunión entre los miembros del cenobio, que se intensifica cuanto mayor es su mérito y conocimiento. La alianza no se realiza sólo con Dios; es también alianza con la comunidad. *Berit*, por tanto, se convierte en sinónimo de alianza y de comunidad, en la que ingresan para unirse (1QS 1,8). «Comen en común, bendicen en común y en común deliberan» (1QS 6,2-3); las decisiones se toman democráticamente, solidariamente (1QS 5,21; 6,24). Son responsables unos de otros, y una de las manifestaciones de esa responsabilidad es la corrección fraterna, que se efectúa en el mismo día con el fin de no cargar con la falta del hermano (1QS 5,25-6,1). Tal corrección se realiza con humildad, verdad y amor leal (1QS 5,25). Es característico de Qumrán censurar al prójimo delante de testigos antes de acusarlo ante los *rabbim* («muchos»), la comunidad. Esta práctica recuerda la de Mt 18,15s. En caso de falta grave, la comunidad puede reaccionar excomulgando al pecador, eliminándolo de la secta.

Las comidas de los esenios eran sagradas, pero no consta que fuesen sacrificiales ni que hubiera sacrificios de animales, como alguien ha querido deducir por el hallazgo de huesos en Qumrán. Esos huesos acreditan que podían comer además de pan y agua o pan y vino en fiestas, tales como Pascua, primero de año y de estación, de las Semanas, según informa el libro de los Jubileos. A los terapeutas, por el contrario, les estaba vedado comer carne y beber vino. Estas comidas ordinarias, al igual que el banquete escatológico, tenían carácter sacro. Se realizaban después de un baño, con vestiduras sagradas y en silencio. Recuerdan las comidas de los sacerdotes de servicio en el templo, para las cuales tenían que lavarse las manos, y las de las *haburot* fariseas²³ o *tyases* grecorromanas. Eran actos de alianza entre los comensales, como todas las comidas de los pueblos semitas, y probablemente también de alianza

²² A. Jaubert, *op. cit.*, 180-189.

²³ Cf. P. Lieberman, *The Discipline in the so-called Dead Sea Manual of Discipline*: JBL (1952) 199-206.

con Dios y con los antepasados. Pertenecían al tipo del banquete mesiánico futuro en que estarían presentes el Mesías de Aarón y el de David²⁴.

La *koinonia* de Qumrán comprendía a los miembros de la secta y a los «santos», denominación que utilizaban también para designar a los ángeles. La liturgia celeste de los ángeles y la terrestre de los sectarios se correspondían gracias al calendario solar mantenido por éstos. Los ángeles participaban en la liturgia qumranita, y los miembros de la secta, en la angélica. En realidad, ángeles y sectarios formaban una única asamblea; los ángeles, los «conocedores», tenían parte también en la alianza.

La comunidad esenia es una nueva alianza²⁵. Aunque en Qumrán la alianza se refiere siempre a los patriarcas y no a Moisés, el fragmento 1Q34 *bis* la relaciona con la alianza del Sinaí, del mismo modo que el rabinismo. A pesar de creer que la nueva alianza de su comunidad es eterna como la profetizada en Ez 37,26 e Is 55,3, no se trata aún de la definitiva alianza escatológica, que esperan inminente. Esta se efectuará con la comunidad presidida por el Germen de David, el Mesías, sin el cual la *koinonia* no será perfecta. Tal alianza escatológica incluirá «los cielos nuevos y la tierra nueva» de Is 66,22, «la cosa nueva a punto de germinar» de Is 43,19, es decir, un mundo nuevo, «salvación eterna, paz perpetua e indefectible» (1QH 15,16). De esta nueva alianza quedan excluidos los israelitas que no obedecen la ley de Moisés tal y como se interpreta en Qumrán; los que no acatan las *halakot* reveladas a los sacerdotes de Qumrán, *halakot* que los sectarios no pueden comunicar a nadie fuera de la comunidad (1QS 5,8-9; 5,11).

Las gentes de Qumrán tienen conciencia de vivir en los últimos tiempos²⁶, de pertenecer a la generación postrera, a los cuarenta años que restan para la llegada plena del fin con el triunfo de los hijos de la luz sobre Belial, que domina el presente (CD 4,12-15). Han empezado ya los dolores de parto del Mesías, lo que el rabinismo llamará *hable mašiah*: Sión engendra con dolores un varón (cf. Is 66,7), el consejero maravilloso de Is 9,5, que significa a la vez el pueblo escatológico y el rey mesías. La comunidad se ha exiliado para prepararse a los últimos tiempos, para revivir la experiencia de Israel en el desierto. Había que realizar la conversión en el desierto, lugar de los desposorios de Israel y Dios (Jr 2,2-3), para entrar en la tierra prometida que se acerca. Siguiendo esta misma idea, una serie de pseudomesías habían reunido partidarios en el desierto antes de entrar en el reino mesiánico. Juan Bautista fue al desierto; Jesús permaneció en él cuarenta días, equivalentes a los cuarenta años de la estancia de los israelitas. El Segundo Isaías invita a preparar el camino del Señor en el desierto (1QS 8,12-14).

²⁴ M. Black, *The Scrolls and Christian Origins* (Londres 1961) 102-111; J. van der Ploeg, *The Meals of the Essenes*: JSS (1957) 163-175.

²⁵ A. G. Lamadrid, *op. cit.*, 173.

²⁶ A. G. Lamadrid, *op. cit.*, 166-169.

Seis textos de las *Hodayot* sitúan en el futuro la salvación de los justos (1QH 3,20s; 14,15s; 17,10s), pero es exclusivo de Qumrán el que se hable otras veces de una escatología realizada ya en la comunidad. Ya están presentes la resurrección, Dios y los ángeles, la renovación de la creación y del hombre (1QH 11,3-14), la nueva creación (1QH 15,14-25), la salvación del *šeol* (1QH 3,19-36) y, sobre todo, el Espíritu y el don del conocimiento. Se trata de un espíritu purificador, siendo característico de Qumrán el dato de que el Espíritu de Dios se dé no sólo a los individuos, sino también a la comunidad²⁷.

²⁷ A. Jaubert, *op. cit.*, 238-244.

COMUNIDADES FARISEAS

Los fariseos¹ surgen probablemente del movimiento jasídico del siglo II a. C. y quedan como únicos representantes del judaísmo de tendencia liberal —hillelita— después de la destrucción de Jerusalén en el año 70 d. C., con el nombre de *rabbis* tras el sínodo de Yabné. Los fariseos tomaron de los *ḥasidim* la creencia en los ángeles y en la resurrección, cosa que no hicieron los saduceos. Se diferencian de los grupos apocalípticos, esenios o paraesenios en muchos aspectos, por lo cual los sectarios de Qumrán les dedican epítetos y expresiones despectivas: «apóstatas», «maestros hipócritas», «transgresores de la alianza», etc. Los esenios de Qumrán, si bien no escriben normalmente en estilo apocalíptico, tocan muchos temas apocalípticos y sueñan con la pronta instauración del reino de Dios. Los fariseos, en cambio, son más realistas y se oponen normalmente a las especulaciones escatológicas y al cálculo del *qeṣ* o final de los tiempos, que animó tantas revueltas contra los romanos, poniendo en peligro la supervivencia del pueblo mismo. Su doctrina se concentraba en la observancia de la ley escrita y de la tradición haláquica o ley oral. Los saduceos admitían la ley escrita, pero no la oral². Por medio de su interpretación, los fariseos procuraban acomodar la ley con mucha flexibilidad a las realidades del momento. Así, por ejemplo, los apocalípticos se dejarían matar antes de violar el descanso sabático, y, según 1 Mac 2,29-38, un grupo de *ḥasidim* optó por no defenderse ante un ataque del enemigo seléucida en tal día. Según los esenios de Damasco³, si alguien cae en sábado dentro de un pozo lleno de agua o en otro lugar, no se le puede sacar valiéndose de escalera, cuerdas u otro objeto. Sin embargo, para el judaísmo farisaico «todo peligro de muerte anula el sábado»⁴, pues «se puede profanar el sábado por un hombre para que éste pueda observar muchos sábados»⁵. La ley interpretada flexiblemente —más en la escuela de Hillel y menos en la de

¹ L. Finkelstein, *The Pharisees. The sociological background of their faith*, 2 vols. (Filadelfia 1966); J. Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús* (Madrid, Ed. Cristianidad, 1980) 261-281; W. Beilner, *Der Ursprung des Pharisäismus*: BZ 3 (1959) 235-251; J. Bowker, *Jesus and the Pharisees* (Cambridge 1973) 1-37 (no hay que identificar a los *peruṣim* de la literatura rabínica, muy denigrados en diversos pasajes de ella, con los fariseos de tiempos de Jesús). Acerca de Jesús y los fariseos, cf. K. Schubert, *Jésus à la lumière du judaïsme du premier siècle* (París 1974) 41-69. Sobre las sectas judías en tiempos de Jesús, cf. M. Simon, *Les sectes juives au temps de Jésus* (París 1960; traducción castellana: Buenos Aires 1962). El cap. II de la traducción castellana de esta obra, pp. 12-21, trata de saduceos, fariseos y zelotas.

² Cf. J. Le Moine, *Les Sadducéens, Études Bibliques* (París 1972); K. Schubert, *op. cit.*, 69-77.

³ Documento de Damasco, 11,16s.

⁴ Yom. 8,6.

⁵ bSab. 151b.

Šammay— es el centro de la vida del fariseo; la ley más que la alianza, ya que la alianza es para la ley y no la ley para la alianza. La ley ha sido el instrumento de la creación. La Sabiduría, instrumento de la creación del mundo, se identifica con la ley según la literatura sapiencial del AT. «Los israelitas son amados por Dios porque a ellos se les ha dado el instrumento con que el mundo ha sido creado»⁶.

Los fariseos heredaron esa centralización de la vida religiosa en el cumplimiento de la ley de la reforma de Esdras, el cual representaba la concepción legalista de los sacerdotes desterrados en Babilonia, quienes, a su vez, personificaban el legalismo, la religión del pacto, propia del reino del Norte. También los grupos preesenios, esenios o paraesenios se distinguen por su máxima devoción a la ley, frecuentemente incluso más que los fariseos, pero contrariamente a éstos suelen clasificar a los que no pertenecen a su círculo como «hijos de las tinieblas». Así, los esenios de Qumrán se llaman a sí mismos «hijos de la luz» y consideran a los fariseos «hijos de las tinieblas», a los que hay que odiar (1QS 1, 9-11). Los fariseos, aunque también son elitistas —«separados» significa su nombre—, profesan una doctrina de salvación muy generosa para los israelitas: «todo Israel tiene parte en el mundo futuro»⁷. Respecto a los gentiles, su actitud salvífica suele ser bastante menos magnánima y difiere según sean los libros y los maestros. En general, la literatura apócrifa de origen helenístico es normalmente más favorable a los gentiles que la de Palestina; sin embargo, hay excepciones.

Los fariseos, laicos piadosos, solían ser presididos por escribas, laicos cultos. Tuvieron un gran ascendiente en el pueblo, sobre todo en el siglo I d. C., pero no puede afirmarse que fueran los representantes del judaísmo normativo hasta finales del siglo I, cuando quedaron eliminadas las demás sectas judías.

Apócrifos surgidos de medio fariseo son, además de los Salmos de Salomón, de los que ya hemos hablado anteriormente, dos obras escritas a finales del siglo I d. C. o principios del II: 4 Esdras y 2 Baruc. Ambas fueron redactadas por fariseos cultos y se clasifican como apocalipsis fariseos. Las ideas apocalípticas y la creencia en una escatología próxima encontraron cierto escepticismo en el fariseísmo antes de la destrucción de Jerusalén, después del año 70 logra cierta entrada en el judaísmo farisaico «normativo»⁸ que se formó entonces y perdura en ese ámbito hasta la mitad del siglo II, pero nunca tuvo en el rabinismo normativo el influjo que había tenido antes del año 70⁹.

4 Esdras contempla con pesimismo la historia de Israel tras el descomunal desastre de la destrucción de Jerusalén. ¿Cómo se compagina tal calamidad con las promesas hechas a Israel? ¿Cómo explicar la tris-

tísima realidad de Israel en el supuesto de que el mundo «ha sido creado por causa de Israel»? No sólo los paganos son infieles: lo es todo Israel, y pocos, muy pocos israelitas se salvarán. 2 Baruc se pregunta: ¿Cómo no nos salvan los méritos de los patriarcas, los méritos de tantos israelitas justos, las obras de la ley? ¹⁰.

⁶ Pirqé Abot, 3,15.

⁷ San. 10,1.

⁸ Cf. K. Schubert, *op. cit.*, 61, pero cf. nota 4 del apartado XIII.

⁹ Cf. J. Schreiner, *Die apokalyptische Bewegung*, en J. Maier y J. Schreiner (eds.), *Literatur und Religion des Frühjudentums*, 244.

¹⁰ Cf. W. Harnisch, *Verhängnis und Verheissung der Geschichte. Untersuchungen zum Zeit- und Geschichtsverständnis im 4. Buch Esra und in der syr. Baruchapokalypse* (Gotinga 1969).

EL MEDIO PROFETICO

Hemos escrito acerca de los círculos jasídicos, esenios o paraesenios y fariseos como ambientes donde nació y se desarrolló la literatura apócrifa. Hay que citar también los medios sapienciales, donde nacieron apócrifos de carácter marcadamente sapiencial, como la Oración de Manasés, 4 Macabeos, Odas de Salomón y Salmos de Salomón. Sobre la literatura judeohelenística hablaremos más adelante.

Nos preguntamos ahora qué está detrás del movimiento jasídico, ese movimiento de piadosos levitas, sacerdotes, sabios, fieles observantes de la ley, que querían ser la verdadera comunidad cultural de Israel; ese movimiento que acabó enemistándose con el templo y sus sacerdotes, llegando a formar círculos sectarios que tenían la pretensión de ser el verdadero Israel, el resto de Israel. Más en concreto, nos planteamos la cuestión siguiente: ¿de dónde provino el movimiento apocalíptico, que se extiende prácticamente a todo el judaísmo sectario —excluidos fariseos, saduceos y samaritanos¹¹—, con su énfasis insistente en la escatología, en la espera de un mundo nuevo?

G. von Rad¹² defiende que la apocalíptica es continuación del movimiento de los *hakamim* o sabios de la literatura sapiencial. Una prueba de ello sería el interés que muestran los apocalípticos por conocer los secretos de este y del otro mundo, la astronomía, etc. Otro argumento en favor de esta teoría se basa en la presentación que los escritos apocalípticos hacen de algunas de sus figuras principales. Daniel aparece como sabio (Dn 9,2) y no como profeta; interpreta comunicaciones ajenas, no propias. Tampoco Henoc es presentado como profeta, sino como sabio conocedor de los secretos celestes (1 Hen 37,2-4). Esdras es «escriba de la ciencia del Altísimo» (4 Esd 14,50). A veces el profeta Jeremías no figura como portador del mensaje de Dios y está subordinado a Baruc, según se deduce del libro de Baruc siríaco.

A pesar de esta opinión de G. von Rad, hoy se suele atribuir la apocalíptica a una corriente profética, empalmándola con el profetismo. Ya los profetas habían introducido la escatología en el pensamiento histórico de Israel¹³. En la literatura profética hay verdaderos fragmentos apocalípticos, como Is 24-27, donde aparece el tema de la resurrección, típico en ellos, y ese vademécum de apocalíptica que es el libro de Daniel. Is 63-65, Ez 38s, Jl 3 y Zac 9-14 también son fragmentos de este tipo. El Segundo Isaías habla de una nueva creación, de un inminente

¹¹ D. Patte, *Early Jewish Hermeneutic* (Missoula 1975) 131s, distingue también el movimiento apocalíptico de los miembros de Qumrán, pero admite lo que los de Qumrán tienen de apocalípticos.

¹² G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento II* (Salamanca 1972) 381-390.

¹³ G. von Rad, *Teología...*, II, 148-155. M. McNamara, *Palestinian Judaism...*, 71-73.

futuro muy distinto del pasado. Ezequiel es el profeta que más rasgos apocalípticos presenta: carro celeste, traslados del profeta de un lugar a otro, uso de los símbolos del águila y del árbol (Ez 17), visión de las hermanas Oholá y Oholibá (Ez 23), visión de los huesos secos y vivificación de Israel (Ez 37), Gog y Magog y luchas contra los enemigos de Israel, visión de la ciudad futura, etc.

Los apocalípticos, al igual que los profetas bíblicos, sienten una honda preocupación por el futuro, por algo nuevo que Dios ha de enviar. El futuro traerá salvación. Desde los tiempos de David se esperaba que la salvación mesiánica se realizara por medio de un «ungido» histórico, un rey de estirpe davídica, pero después de la desaparición de Zorobabel, tras el destierro de Babilonia, tal salvación se proyecta hacia el futuro, y el mesianismo se torna escatológico.

La literatura sapiencial se interesa por lo cercano: por enseñar a vivir y a triunfar en la vida presente. La apocalíptica, en cambio, tiene la mirada clavada en el futuro, en la metahistoria, en el más allá. Tan sólo le importa el futuro: el presente interesa como preparación del futuro. La historia anterior al más allá, ya sea pasada, presente o futura, sólo es «historia damnata».

Al igual que los profetas, los apocalípticos hablan de la salvación y del juicio futuro de Yahvé, pero hay algo que los diferencia de los profetas y fariseos. Los apocalípticos esperan que el reino futuro de Dios tenga lugar como un corte abrupto en la historia, dando paso así a una salvación que Dios traerá sin concurso humano. Los profetas bíblicos y el fariseísmo, en cambio, concebían el reino de Dios como una continuación, una culminación de la historia, a la que se llega con el concurso de los hombres. La enemistad de los fariseos con los pecadores y el 'am ha-'ares («el pueblo de la tierra»), los incumplidores o ignorantes de la ley de Moisés, se justificaba en buena parte por el hecho de que sus pecados retrasaban la llegada del reino del Mesías o de Dios.

El corte de la historia en dos eones es algo típico de la apocalíptica, aunque, según G. von Rad¹⁴, ya aparece en los profetas bíblicos, como en el Segundo Isaías y el Tercer Isaías. El eón del pecado abarca la historia de Israel y del mundo entero. Dura hasta la introducción del nuevo eón, el del reino de Dios, que es el de la salvación de los justos y la condenación o aniquilación de los malvados.

En varios de sus conceptos, la apocalíptica dependería de la cultura persa: la misma distinción de los dos eones, el acentuado dualismo entre ángeles y demonios. Algunos derivan también de tal influjo persa la idea de la resurrección de los muertos, la del juicio final del mundo por el fuego, la predeterminación del devenir de la historia y el infierno¹⁵.

Una vez admitido que la apocalíptica proviene de la profecía, cabe preguntarse acerca de cuál es la corriente profética a la que se vincula el movimiento apocalíptico, pues es sabido que los profetas no siguie-

ron todos la misma teología. Por una parte, hay que tener en cuenta la teología vigente en el reino del Norte, la del Elohísta, llamada también del pacto o de la alianza. Yahvé pacta con Israel y lo salvará si cumple los mandamientos o estipulaciones del pacto¹⁶. En esta teología, la fidelidad del israelita es esencial para su salvación. Tal teología de las «obras» fue trasladada del antiguo reino del Norte al del Sur por el piadoso rey Josías (640-609), que, cuando acabó con los santuarios locales, centralizó el culto y concentró a los sacerdotes del Norte en Jerusalén. Llevó a cabo una verdadera reforma religiosa.

En el reino del Sur, en Jerusalén, dominaba otra teología, la de la promesa de Natán a David (2 Sm 7). La salvación de Israel llegaría por medio de un rey descendiente de David.

La teología del Norte era antimonárquica¹⁷; la del Sur, por el contrario, lo esperaba todo del rey davídica; esperaba más de él que de las buenas obras del israelita, obras difíciles de realizar, ya que el hombre está inclinado al mal (Gn 8,21). Esta doble teología se trasladó desde Jerusalén al destierro de Babilonia (586 a. C.). El profeta Jeremías sigue la teología del Norte, da gran importancia a las transgresiones del pueblo y postula un nuevo pacto (Jr 31,31ss) que cambie el corazón del hombre y lo habilite para no pecar.

En el destierro de Babilonia prevaleció la teología del Norte, y una de las causas fue que la monarquía davídica, aunque aún contaba con descendientes, había desaparecido prácticamente. Sin embargo, en la época final del destierro, un profeta anónimo, el Segundo Isaías, trasladada al pueblo de Israel las promesas de la alianza hechas a David (Is 53,3)¹⁸. Israel, el siervo de Yahvé, va a ser la luz de las naciones. El siervo de Yahvé, actualizado por *deraš* en el pueblo de Israel (Is 44,1), ha sido despreciado por reyes y pueblos paganos, pero Dios lo exaltará. El Segundo Isaías es optimista, es el profeta de las consolaciones, cree aún en la teología de la promesa que se va a realizar muy pronto.

Otro profeta del destierro, Ezequiel, se decide por la teología del pacto, por la definitiva importancia de las obras, del cumplimiento de la ley, aunque introduce un correctivo en esa teología: el israelita es responsable únicamente de sus propias obras y no lo es de las de sus antepasados. Por lo demás, Ezequiel continúa defendiendo la retribución divina según sean las obras, buenas o malas, doctrina que pondrán en entredicho, por ir contra la evidencia, Job y Eclesiastés. Por otra parte, el Segundo Isaías había introducido una nueva corrección en la teología de la retribución: uno solo, el siervo de Yahvé, puede sufrir por otros (Is 53,13ss) con sufrimiento vicario. Esto representa un alivio para el que sufre siendo inocente, del mismo modo que para el pecador lo es la atrevida frase del mismo profeta: «Dios ha creado la luz como las tinieblas, el bien y el mal» (Is 45,7). Disminuir la responsabilidad

¹⁴ G. von Rad, *Teología...*, II, 151s.

¹⁵ J. Schreiner, *Alttestamentlich-jüdische Apokalyptik*, 177.

¹⁶ Cf. W. Eichrodt, *Teología del Antiguo Testamento I* (Madrid 1975) 53-60.

¹⁷ W. Eichrodt, *op. cit.*, I, 410s.

¹⁸ Cf. P. Sacchi, *Apocryfi*, 14-19.

del pecador cuadra con la teología del Sur y también con la de la apocalíptica, que insiste en explicar el mal mediante la intervención de agentes superiores al hombre, los ángeles vigilantes o caídos.

Sesbazar, el hijo del rey Joaquín, dirige el primer grupo de judíos que retorna del destierro; llega después su sobrino Zorobabel con ánimo de reconstruir el templo y contando con la ayuda del sumo sacerdote sadoquita Josué. De nuevo van a coexistir en Jerusalén dos o más teologías. El Tercer Isaías no participa ya del optimismo del Segundo Isaías, pues la exigua comunidad judía de Jerusalén se encuentra pronto dividida. Por una parte están Zorobabel, el sacerdocio sadoquita, representado por Josué, y los profetas Ageo y Zacarías, que esperan al descendiente de David. Por otra, los levitas desplazados, el Segundo Zacarías y el Tercer Isaías, que no creen en una restauración hecha por hombres, que proyectan la salvación del pueblo hacia un futuro con la intervención directa de Dios: Dios es quien creará la nueva edad, los cielos nuevos y la nueva tierra (Is 65,17ss; 66,22). El Tercer Isaías distingue claramente entre israelitas fieles e infieles, y amenaza a estos últimos con el juicio inminente de Dios. Este escrito presenta ya los ingredientes de la apocalíptica de Daniel y de otras obras posteriores: una minoría oprimida, que se considera justa, espera el juicio inminente de Dios, que sólo podrá remediar la triste realidad presente introduciendo una era totalmente distinta¹⁹. La teología del Sur, representada por Malaquías y por el Tercer Isaías (discípulo del Segundo Isaías), es abierta respecto a los paganos y a sus sacrificios (Mal 1,11). Los paganos vendrán en peregrinación al monte santo, a Jerusalén.

En el año 458 a. C. llega a Jerusalén el sacerdote Esdras, enviado por Artajerjes I. Más tarde, en el 445 lo hará Nehemías. Ambos representan la teología del Norte, que había prevalecido entre los judíos de Babilonia, y vuelven a Judea con la misma actitud cerrada ante el paganismo que siempre había tenido dicha teología. La ley, la ley de Moisés, estaba por delante de todas las cosas. Esdras acaba con los matrimonios mixtos y hace que se imponga la teología del Norte, la del pacto, la de la salvación por el cumplimiento estricto de la ley. La teología de la promesa sufre un eclipse. Transcurren unos siglos, durante los cuales se vive en torno al templo, con la teología estática y sin horizontes del Cronista, sin poner la vista en el futuro, ya que los profetas han desaparecido. La obra del Cronista (Crónicas-Esdras-Nehemías) hace una síntesis teológica, utilizando mucho el *deraš* y realizando la teocracia davídica y el culto.

De esta férrea comunidad de la ley se desgajan los samaritanos, dirigidos por verdaderos sacerdotes sadoquitas. Otro grupo disidente es el que se intuye en las obras canónicas de Rut, Jonás, Job y Eclesiastés; las tres primeras son totalmente abiertas a los paganos. Por último, hay que tener en cuenta el grupo de los apocalípticos, que en su fase antigua

¹⁹ G. W. E. Nickelsburg, *Jewish Literature between the Bible and the Mishnah* (Londres 1981) 14.

(antes del 200 a. C.), representada por el Libro de los Vigilantes (1 Hen 6-36) admiten la inmortalidad del alma, lo que constituye una gran novedad en el judaísmo. Consideran además que el mal no sólo está inserto en la naturaleza humana, pues rebrotó inmediatamente después del diluvio, sino que se debe a una contaminación universal producida por el pecado de los ángeles vigilantes con las hijas de los hombres. La salvación está, pues, en el futuro, como dijeron el Segundo Zacarías y el Tercer Isaías. No se trata de una salvación por las obras del hombre, que, por su misma naturaleza, está inclinado al pecado (Eclo 15,14; 17, 31; 21,11), el *yešer rā'* del rabinismo²⁰, y dominado por los poderes diabólicos. La salvación no vendrá en este eón, sino en el eón futuro que introducirá Dios o su mediador, el «Hijo del hombre», el «elegido»²¹.

Durante el siglo II a. C. continúa vigente la teología del Norte en la sociedad conformada por Esdras, pero van cristalizando diversas corrientes: *hasidim*, helenistas, fariseos, saduceos, zelotas, etc. Las doctrinas pasan de unos a otros, se entrecruzan, y es difícil trazar el perfil de cada grupo. Las cuestiones y conceptos de los apocalípticos penetran en casi todos; incluso llegan a introducirse entre los fariseos las doctrinas de la resurrección y de los ángeles. Los helenistas saduceos son impermeables a la apocalíptica, y en parte también lo son los fariseos.

En este clima de división que reina en el Sur después de la vuelta del destierro se encuentra el punto de arranque de la apocalíptica, el cual se halla en los profetas, en la teología del Sur y especialmente en el Tercer Isaías²².

²⁰ bQid. 30b. Cf. Gn 6,5; 8,21; 1 Cr 29,18; cf. también P. Billerbeck, *Komm.* IV, 466-483; S. Schechter, *Some Aspects of Rabbinic Theology* (Londres 1909) 242-292. Acerca del *yešer rā'*, particularmente en el Targum del Pentateuco, cf. R. Le Déaut, *Alcuni usi della parola «cuore» nel Targum del Pentateuco* (Atti della seconda Settimana di Studio «Lingue e Antropologia Biblica nella Patristica»; Roma 1982) 735-744. Sobre el *yešer rā'* en Ben Sira, cf. F. Hadot, *Penchant mauvais et volonté libre dans la Sagesse de Ben Sira* (Bruselas 1970). Sobre el *yešer* en Qumrán, cf. R. Murphy, *Yeshu in the Qumran Literature: Bib 39* (1958) 334-344. Más información bibliográfica en Le Déaut, *art. cit.*, 737.

²¹ Este resumen de las dos teologías lo tomamos de la obra de P. Sacchi *Apocriphi*, 23-28. Acerca de la espera del mediador o mesías, cf. E. M. Laperrousaz, *L'attente du Messie en Palestine à la veille et au début de l'ère chrétienne* (París 1982), donde estudia el mesianismo de Qumrán, documento de Damasco, Testamentos de los Doce Patriarcas, Parábolas de Henoc etiópico, Salmos de Salomón, 2 Baruc y 4 Esdras.

²² Cf. P. D. Hanson, *The Dawn of Apocalyptic* (Filadelfia 1975). Acerca de la literatura bíblica posexilica (500-200 a. C.), cf. M. McNamara, *Palestinian Judaism...*, 54-60, donde se data el Tercer Isaías en 520-500 a. C.; Is 24-27, ca. 400 a. C.; Zac 9-14, en el período griego; Malaquías, ca. 400 a. C.; Prov 1-9, ca. 480.

EXEGESIS DE LOS GRUPOS JUDIOS APOCALIPTICOS

Gran parte de los apócrifos que publicamos son de estructura apocalíptica, como ya hemos señalado, y tienen su modo peculiar de hacer exégesis. Es difícil conocer a fondo este tipo de exégesis, ya que los apocalípticos no nos han legado dentro de su abundante literatura unos principios claros de su interpretación bíblica. Hay que deducirla, pues, de esa misma literatura, que afortunadamente es numerosa y está mucho mejor datada que la del judaísmo clásico. Esta ventaja, sin embargo, queda aminorada por la dificultad antes mencionada y por el hecho de no contar con los originales de las obras, ya que esta literatura se ha conservado en traducciones y a veces en traducción de traducción. Hay algunas excepciones, como Jubileos y 1 Henoc, de los que se han descubierto fragmentos¹ del texto arameo original en Qumrán, al igual que fragmentos arameos del Testamento de Leví y hebreos del Testamento de Neftalí. Las traducciones ocultan fácilmente un procedimiento muy importante en la exégesis judaica, el de la analogía verbal (*gezerá šawa*), que suele enlazar dos pasajes distintos de la Escritura e interpretar uno por otro.

La exégesis apocalíptica se diferencia de la del judaísmo clásico en varios aspectos:

1) El judaísmo clásico únicamente admitía la revelación de la ley hecha a Moisés² y pensaba que no había otra revelación. Los apocalípticos, además de tal revelación, admitían la de las siete tablas escondidas en el cielo que habían sido reveladas a Moisés, patriarcas y profetas o al Maestro Justo de Qumrán³. La revelación, pues, estaba recopilada sólo en parte, ya que sólo se había consignado en la Torá de Moisés, la de dos de las tablas. Quedaban muchos otros secretos que, revelados a los antiguos, no habían sido conservados por escrito ni en la tradición, por lo que debían ser revelados de nuevo. El principio que regía la exégesis rabínica: «nada ha quedado en el cielo»⁴, no valía para los apocalípticos. La revelación continuaba abierta.

2) Los secretos de las siete tablas son revelados a los autores apocalípticos, y de ahí deriva el nombre de su literatura, ya que el término griego «apocalipsis» significa revelación. Ellos, como los antiguos patriarcas y los profetas, reciben los secretos de las tablas.

¹ Los fragmentos arameos de 1 Henoc abarcan unos 196 de los 1.062 versículos del Henoc etiópico; 69 de esos versículos arameos pertenecen a los 14 primeros capítulos de 1 Henoc.

² Lv.R. 22,1; Ecl.R. 5,8.

³ Cf. D. Patte, *Early Jewish Hermeneutic in Palestine* (Missoula, Montana, 1975) 150; F. García, *El pesher: interpretación profética de la Escritura: «Salman-ticensis»* 26 (1979) 125-139; I. Rabinowitz, *Pesher/Pittarón: RQu 8* (1972-1974) 219-232; A. Fingel, *The Pesher of Dreams and Scriptures: RQu 4* (1963-64) 357-370.

⁴ *Mekilta* a Ex 19,2 y 20,20, ed. Lauterbach II, 234.

3) De todo esto se deduce que no es el *deraš*, «búsqueda» del sentido de la Escritura o justificación de *halakot* de diverso origen con textos de la Escritura, lo propio de la exégesis apocalíptica; su característica es la «revelación» de los secretos de las tablas.

4) Sin embargo, los apocalípticos saben que hay revelaciones verdaderas y falsas; por ello procuran deducir o justificar sus propias revelaciones con textos de la Escritura.

5) Tanto con la Escritura como con sus revelaciones practican de modo especial la exégesis alegórica y escatológica. Las siete tablas contienen muchos secretos (*razim*), pero lo que predomina en ellas es la revelación del misterio de la historia. Dios reveló a los antiguos y vuelve a descubrir a los apocalípticos o al Maestro Justo de Qumrán (1QpHab 7, 4; CD 1,10-12) el verdadero curso de la historia universal, no sólo de la de Israel, pasada, presente y futura. El plan de Dios sobre la historia está trazado y se cumple inexorablemente. Todo está predeterminado, aunque buenos y malos son responsables, pues la predeterminación no suprime la libertad humana. Como Dios es quien lleva el curso de la historia, la pasada es tipo y figura de la contemporánea de los apocalípticos y es también tipo y figura de la futura, final o escatológica, en la que los apocalípticos realmente viven y respiran. Como ya se ha dicho, la exégesis tipológica y escatológica es peculiar de estos grupos. El diluvio bíblico es prefiguración del diluvio escatológico. Los patriarcas, que, como ya apuntamos, eran, según los apocalípticos, profetas y conocedores de los secretos de la historia, son el prototipo de los fieles de los últimos tiempos. Noé, salvado del diluvio y beneficiario de la primera alianza, lo mismo que Abrahán, Jacob y Moisés, con los que Dios también pactó, son tipos de aquellos con los que Yahvé, en los últimos tiempos de la historia, hará la última y definitiva alianza, la última «fiesta de los juramentos» (*šebu'ot*), fiesta que ya se celebraba en el cielo desde la creación. Lo pasado es, pues, tipo de lo actual y del porvenir; lo actual es a su vez confirmación del pasado⁵.

6) La exégesis tipológica y escatológica, centrada en la interpretación del plan de Dios en la historia, da como resultado el siguiente esquema, al que suelen acomodarse los apocalípticos en su interpretación del curso de la historia: *a)* los tiempos son malos, son el eón de la perversidad. Así fueron desde el inicio de la creación. Al principio existió el caos, que tuvo que ser vencido, según las cosmogonías babilónicas, ya en los comienzos de la historia; según la Biblia y según la doctrina persa, esto ocurrirá al final de los tiempos. *b)* Dios por sí mismo o por medio de su Mesías interviene e intervendrá en esta historia, la llevará a buen término, como sucedió en el caos primitivo de la Biblia, en el diluvio, en la esclavitud de Egipto y en tantas liberaciones bíblicas; del mismo modo la conducirá a buen fin en el *ésjaton*, final de la historia, que para los apocalípticos ya ha empezado. La actitud de los hombres

⁵ D. Patte, *op. cit.*, 161-164.

poco o nada puede hacer para variar su curso. *c)* Los impíos serán juzgados, según se dice en Dn 7,23-27; Ez 38-39; Is 59,1-21; Sal 69,2-4, etcétera. No quedará profecía bíblica incumplida, como las que anuncian el día del Señor (Am 5,18), las del juicio y castigo del mundo (Sof 1,2.3.18; 3,8; Is 34; Jr 25,15ss; Ag 2,32; Jl 1 y 2) cuando tenga lugar la guerra escatológica (Ez 38,39). *d)* Por el contrario, los justos serán salvados de tales castigos y al fin gozarán porque llegará la edad de oro, la era mesiánica.

Estos cuatro puntos son como las líneas maestras de la exégesis de la historia bíblica y de las siete tablas⁶.

7) La evolución de la historia causada por los hombres, los cambios culturales, eran para el judaísmo clásico algo bueno que debía integrarse en la ley; era ocasión para su desarrollo, para la acomodación de la ley escrita u oral. En cambio, para ellos toda la historia era «historia damnata», en cuya integración y enlace con la revelación no debían perder ni un segundo los exegetas apocalípticos⁷.

8) Otra característica peculiar de la apocalíptica, relacionada con la exégesis o revelación del plan de la historia, y que la diferencia básicamente de la exégesis del judaísmo clásico, es que los apocalípticos creen que Dios ha dividido la historia en períodos. Pienso en estos momentos en un libro muy típico de esta literatura, el de los Jubileos, cuyo nombre deriva de la interpretación de la historia como una serie de «jubilios», de un querer atar la historia y sus acontecimientos a la unidad «jubileo» o a sus múltiplos. Para estos cómputos jubilaires los apocalípticos utilizan el calendario solar, lo mismo que los miembros de Qumrán, y no el lunar propio del resto del judaísmo. La ley de Moisés fue dada en un «jubileo de jubileos» (49 × 49 años). Los jubileos no cesarán hasta que desaparezca de la tierra el eón malo y sea sustituido por el bueno. Entonces Dios habitará con su pueblo⁸, Dios mismo y sus ángeles. La exégesis apocalíptica se acomoda naturalmente a esa división jubilar que gobierna la historia.

9) A pesar de las diferencias señaladas, los apocalípticos coinciden con el judaísmo clásico en muchos procedimientos exegeticos y hasta en ciertos principios, como el de explicar la Biblia por la Biblia, excusar a los personajes de la historia bíblica procurando ensalzarlos, etc. Nótese que la literatura apocalíptica es pseudoepigráfica, atribuyendo a personajes famosos de la Biblia el fruto de sus «revelaciones», que en puridad eran fruto de su «imaginación creadora», aunque los autores se creían de buena fe inspirados por el Espíritu.

Al igual que el judaísmo farisaico, los apocalípticos buscan en la exégesis la identidad de la comunidad, lo que debe «ser». Por ello cultivan la exégesis halákica para deducir lo que debe «hacer». La *halaká* de los apocalípticos es más rigurosa que la del judaísmo farisaico; así Jubi-

⁶ D. Patte, *op. cit.*, 169-175.

⁷ D. Patte, *op. cit.*, 153-157.

⁸ Jub 50,5; D. Patte, *op. cit.*, 145-149.

leos prohíbe, al igual que Lv 21,9, la fornicación de la hija del sacerdote, y extiende la prohibición a toda mujer israelita. Prohíbe incluso el matrimonio con un pagano, y tanto la hija que se casa como el padre que la da en matrimonio son condenados al fuego (Jub 30,7-17).

La literatura apocalíptica hace uso del estilo antológico, centón de citas bíblicas completas, incompletas o aludidas, cosa habitual en la liturgia de la sinagoga farisea, y que constituye un rasgo típico de la literatura judía en general. Este estilo antológico es más o menos intenso.

El estilo bíblico «estructurante», que consiste en desarrollar cualquier tema apocalíptico en torno a uno o varios textos de la Biblia, que hacen de nervio o guía del discurso, no es tan frecuente. En OrSib 3, 8-45 el texto bíblico estructurante es Is 40,18ss, texto que atrae, por vía de analogía verbal o temática, otros textos bíblicos. En OrSib 3, 63-91 el nervio es Dt 13; en 1 Hen 90,13-19 es Ez 34; en 1 Hen 1,1-9 lo son Dt 33,1ss; Hab 3,3ss y Miq 1,2ss⁹.

⁹ Cf. D. Patte, *op. cit.*, 185-195. Florentino García (*art. cit.*, 126), independientemente del libro de Patte, al que no cita, llega a unas conclusiones idénticas o parecidas, que son las siguientes: el *pešer*, más que un género literario de «interpretación», de «exégesis» —como se creyó en un principio que era el *pešer* de Habacuc—, es un género distinto, de revelación. Citando a L. H. Silverman, *Unriddling the Riddle. A Study in the Structure and Language of the Habakkuk Pesher (1QpHab)*: RQu 3 (1961-1962) 324-364, admite que en el *pešer* de Habacuc «se utilizan los mismos procedimientos hermenéuticos en uso en los *midrašim petirab* de manera que en los *pešarim* tenemos, según Silverman, un importante capítulo de la exégesis judía». Sin embargo, F. García pone de relieve que Silverman no valora suficientemente el hecho de que en el *pešer* el autor presenta sus «interpretaciones» como obtenidas por revelación; «de ahí —continúa F. García, *art. cit.*, 127— que, con excepción de 4Q 163 y algunos de los *pešarim* temáticos..., y a diferencia del *midraš petirab*, en los *pešarim* no se utiliza la técnica de añadir citas bíblicas que prueben lo correcto de la 'interpretación'. Aunque utilice las mismas técnicas literarias que otros *midrašes* para explicitar la aplicación profética del texto a la realidad, el hecho de que en el *pešer* se considere esta aplicación como revelada marca una diferencia fundamental con respecto a los demás géneros exegéticos que no tienen esta pretensión». Seguidamente, F. García pone como ejemplos de *pešarim*: Dn 5,25 (la escritura de tres palabras en el muro), Dn 2 (la estatua que ve Nabucodonosor en sueños) y Dn 4 (el sueño del árbol); Daniel puede interpretarlas gracias a la revelación que Dios le otorga a él, pero que niega a sabios o adivinos. «La esencia del *pešer* no es hermenéutica, aunque utilice con frecuencia los procedimientos hermenéuticos habituales. En el *pešer* lo sustantivo es el conocimiento del misterio al que sólo se llega por revelación» (*art. cit.*, 129). El mismo autor (*art. cit.*, 126) distingue dos grandes grupos de *pešarim*, claramente diferenciados: «Unos en los que el texto bíblico continuo es dividido en fragmentos seguidos del *pešer* correspondiente; otros en los que distintos textos bíblicos son agrupados en unidades temáticas provistas de su *pešer*» (4Q 174 Florilegio; 4Q 177 Cadena A; 11QMelch, etc.). El *pešer* de Qumrán —que es el que estudia el artículo que resumimos— sufrió una evolución (*art. cit.*, 136-137): el más antiguo es 4Q 163 pIsc, y es difícil determinar si se trata de un *pešer* continuo o temático, está entre el género *midraš* y el de *pešer*; posteriores a él son los *pešarim* temáticos. A veces no es fácil reconocer la idea central desarrollada en diversos libros. El género se va ampliando en los *pešarim* continuos que predicen cada una de las palabras de los profetas, sin recurrir nunca a añadir una prueba de Escritura a las predicciones propuestas. Finalmente, los términos *pešarim* o *pešer* sin más indican ya por sí solos este género literario (1Q 30; 4Q 180).

A veces, en la literatura apocalíptica, el estilo antológico y el estructurante ceden paso a otro tipo de exégesis, corriente en el judaísmo farisaico. Así, en la Asunción de Moisés el autor expone sus ideas por medio de un discurso racional y lógico, y no en forma de visiones, sueños, audiciones inspiradas, como es habitual en la literatura de que hablamos. Aduce textos de la Escritura como pruebas, pero lo curioso es que a veces toma tal prueba escrituraria del targum¹⁰, no del texto hebreo, como AsMo 10,1-10.

De todo lo que antecede se puede deducir que la diferencia existente entre la exégesis apocalíptica y la del judaísmo clásico se basa en la ampliación de la revelación a las siete tablas que guardan los misterios de la historia.

¿Cuál es el origen de esta extraña concepción? Posiblemente la interpretación del término '*dh*' de Ex 24,12; 31,18; 34,1, mediante una doble lectura: '*ed*', «testimonio» (del pasado), y '*ad*', «para siempre» (el futuro); este procedimiento es típicamente derásico y se conoce con el nombre de *al-tiqré*.

La exégesis de la Escritura practicada por los miembros de Qumrán coincide básicamente con la de los libros apocalípticos¹¹. Es un nuevo argumento para el acercamiento de la literatura de Qumrán a la apocalíptica. En Qumrán se han encontrado libros claramente apocalípticos, como el de la Guerra (1QM), la Oración de Nabonid (4QOrNab), el libro de los Misterios. También se ha encontrado allí una larga serie de *pešarim*: *pešer* de Habacuc (1QpHab), de Isaías (4Q161-165pIs), de Miqueas (1Q14pMiq), de Nahún (4Q169), de Oseas (4Q166-7pOs), de salmos (1Q16; 4Q171; 4Q173pSal), de Sofonías (1Q15pSof). Pero la exégesis *pešer* es la de «interpretación de sueños», pues así entendían los sectarios de Qumrán las profecías: sueños que ellos debían interpretar, es decir, revelar. El *pešer* es, pues, un género literario de *revelación*, no propiamente de exégesis o hermenéutica. Esto lo ha dejado bien demostrado Florentino García en el excelente artículo de «Salmaticensis», citado en notas 3 y 9. Incluso los términos *pšr* o *ptr*, de origen académico, aunque traducidos ordinariamente por «interpretar», han de entenderse como interpretaciones proféticas de la Escritura *por revelación*, que en Qumrán es revelación al Maestro Justo (*art. cit.*, 130-133).

¹⁰ Citamos a continuación algunos versículos de la Asunción de Moisés 10,1-10, donde se encuentran citas targúmic, dado que el apócrifo en cuestión pertenece a principios del s. I d. C.: «Y entonces su reino aparecerá (Is 40,9 *Targum*) a través de toda su creación (Is 40,5), y entonces satán ya no existirá más y el dolor se apartará de él (Is 35,10)» (Is 40,9 y 35,10: «may be verbally tallied in their targumic renderings», Patte, *op. cit.*, 198, nota 141). 1,8: «Entonces tú, Israel, serás feliz, y subirás sobre los cuernos (Dt 33,29 *Targum*) y alas de las águilas (Is 40,31 *Targum*). Y ellos acabarán».

¹¹ D. Patte, *op. cit.*, 309.

IMPORTANCIA DE LA LITERATURA APOCRIFA

Comenzaremos considerando la entidad que tal literatura tuvo en el judaísmo de los años 200 a. C.-100 d. C., época en que nació y floreció. Su importancia debió de ser considerable, dado el número tan elevado de sus obras, y eso sin contar con la literatura de Qumrán, afín en temas, tendencias y exégesis a los escritos que publicamos. Es difícil hoy día participar de la opinión reduccionista de R. Travers Herford y de G. Foot Moore¹, que consideraban la apocalíptica como la literatura de grupos marginales y marginados del judaísmo «oficial», representado por el fariseísmo y los *rabbis*. Para los autores citados, esta clase de literatura influía sólo en los círculos populares en épocas de crisis. Como ya apuntamos, no se puede hablar de un judaísmo normativo (el farisaico) y otro marginal (el de los apocalípticos) hasta pasado el año 70 d. C. Sería anacrónico retrotraer las enemistades del rabinismo, continuador del fariseísmo del siglo II d. C. en adelante, a los tres siglos anteriores. Los libros 4 Esdras y 2 Baruc, de finales del siglo I o principios del II después de Cristo, son obras de fariseos cultos y a la vez apocalípticos. Asimismo, los Salmos de Salomón, de mitad del siglo I a. C., son de autor fariseo y cuentan con capítulos apocalípticos.

Respecto a la cuestión de si la literatura apocalíptica es incompatible con el fariseísmo², tanto Charles como Kautzsch, y más tarde Torrey, Porter, J. Bonsirven y otros, niegan que exista tal oposición. No existe al menos en un punto tan básico para el fariseísmo como es la devoción a la Torá o ley de Moisés; en esto los apocalípticos no van a la zaga, e incluso frecuentemente aventajan al propio fariseísmo. Charles menciona precisamente los Testamentos de los Doce Patriarcas —el libro más universalista y ético de toda la literatura apocalíptica— como modelo de devoción a la ley. Anota también que Jubileos es «el libro más riguroso que emanó del judaísmo legalista»³; y cita la Asunción de Moisés, donde se lee: «Antes morir que transgredir los mandamientos de Dios nuestro padre».

La opinión de Charles es válida, aunque hoy tendemos a vincular más la literatura apocalíptica, en su conjunto, con grupos sectarios apocalípticos preesenios, esenios o paraesenios que con los círculos fariseos. W. D. Davies, que ha tratado expresamente de la relación entre apocalíptica y fariseísmo, apoya sin reservas la opinión de Charles⁴. Davies

¹ *Judaism in the First Centuries of the Christian Era* (2 vols.; 1927-1930). Citamos por la edición de Schocken Paperback (Nueva York 1971) 127-131.

² L. Ginsberg, *Some observations of the Attitude of the Synagogue towards the Apocalyptic Eschatological Writings*: JBL 41 (1922) 115-136.

³ Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha* II, VIII.

⁴ W. D. Davies, *Christian Origins and Judaism* (Filadelfia 1962) 19-30: «Apocalyptic and fariseism».

aduce: «En 1 Hen 99,2 leemos: '¡Ay de aquellos que alteran la palabra recta y violan la ley eterna!' (cf. 5,44/99,14). La Asunción de Moisés es la palabra de un fariseo palestinese que se gloria en la ley (1,16; 10,11ss; 12,10ss). Los Testamentos de los Doce Patriarcas, obra que hermana un gran interés por lo ético y por la apocalíptica (TestJud 24,1; TestLev 8,14; 19,9.10.12; TestDan 5,10), exaltan constantemente la Torá. En 2 Baruc es evidente el puesto central que ocupa la Torá (15,5; 38,2; 77,15). 4 Esdras no se interesa menos por las exigencias y eficacia de la Torá que por las visiones (por ejemplo, en 7,8)».

El fariseísmo, después del desastre del año 70 d. C., tras el sínodo de Yabné y la derrota de Bar Kokba (132-135), se centró más y más en la Torá. Dejó de lado las especulaciones apocalípticas, y entre ellas la del cálculo de la llegada del tiempo de la salvación, como podemos ver en el Talmud⁵: «Dijo R. Šemuel bar Nahmán citando a R. Yonatán: Séquense los huesos a los que calculan el final de los tiempos (*qyšym*), pues dirán que como (el Mesías) no vino al cumplirse el tiempo (*ba-qeš*), ya no vendrá nunca más». Hacia esta época comienza la verdadera oposición entre fariseísmo —único representante, con el nombre de rabinismo, del judaísmo— y apocalipsis. A su vez, la apocalíptica, al penetrar en el cristianismo, se convirtió en antilegalista, en enemiga de la ley de Moisés⁶.

A pesar de su ruptura con la apocalíptica, «el judaísmo talmúdico, no menos que el cristianismo, debe sus conceptos espirituales del futuro a la apocalíptica»⁷. El rabinismo aceptó básicamente sus esquemas escatológicos: los dolores de parto de los tiempos mesiánicos, el retorno de los exiliados, los días del Mesías, la nueva Jerusalén, el juicio y la *gehenna*. El rabinismo, siguiendo la línea de los fariseos, de quienes es continuador, dio importancia a la resurrección, creencia nacida en círculos apocalípticos, como se puede ver en los textos del Apocalipsis de Isaías (Is 24-27), del libro de Daniel, San. 70,1, bSan. 90b⁸.

El esquema escatológico de este mundo y el mundo futuro refleja también el esquema apocalíptico del *'olam ha-ze*, «este mundo», y el *'olam ha-ba*, «el mundo futuro». En esto el cristianismo no depende de la escatología intramundana de los profetas.

El desvío rabínico respecto a la apocalíptica se debe en parte a la circulación de libros cristianos, cuya lectura prohibieron los tannaítas, a la aceptación por los cristianos de libros deuterocanónicos no incluidos en el canon judío palestinese, a la desconfianza provocada por la literatura apocalíptica con su insistencia en la próxima venida del reino de Dios mediante cálculos que fallaban una y otra vez. Cuando se cerró el canon de libros sagrados en Palestina, todos los apócrifos, además de los deuterocanónicos, fueron considerados como *ḥiṣonim*, «exteriores», o sea, extracanonicos. El único libro apocalíptico admitido en el canon

⁵ bSan. 79b.

⁶ Charles, *op. cit.*, II, VII.

⁷ Así lo afirma Charles, *op. cit.*, II, VII.

⁸ Cf. W. D. Davies, *op. cit.*, 23s.

judío fue el de Daniel. El desapego del rabinismo respecto a los escritos *ḥiṣonim* queda patente en la actitud de R. Aquiba⁹, quien amenaza con exclusión del mundo futuro a los que lean libros *ḥiṣonim*; pero esto ha de aplicarse, según bSan. 100b, a la lectura pública.

Muy distinta fue la actitud de los primeros cristianos ante la literatura judía extracanonica: apoyaba muchos de sus conceptos, particularmente los relacionados con la escatología. El aprecio cristiano aumentó el desprecio judío. Así, 1 Henoc fue estimado por el cristianismo, Jds 14 cita 1 Hen 1,9; por el contrario, el rabinismo desprestigió a este patriarca, tan apreciado por la apocalíptica, y llegó a dudar que fuese justo, como se dice en Gn 5,24, y que estuviera en el cielo ejerciendo de escriba celestial¹⁰.

El favor dispensado por los cristianos a la literatura apócrifa se pone de manifiesto en el hecho de haberse conservado tal literatura gracias a las Iglesias cristianas, particularmente las orientales. Esta es la razón de que casi todas estas obras hayan llegado a nosotros en griego o en lenguas orientales: etiópico, copto, armenio, eslavo.

1 Henoc y Jubileos fueron considerados como canónicos en la Iglesia abisinia. Sin embargo, las Constituciones Apostólicas, del siglo iv o v, ya previenen contra libros apócrifos corruptores y enemigos de la verdad. Comienza entonces la valoración negativa que los apócrifos han tenido durante siglos entre los cristianos, incluso entre aquellos que se preocuparon de estudiarlos y editarlos. Sólo en nuestro tiempo, a partir sobre todo de los descubrimientos de Qumrán, el disfabor de judíos y cristianos se ha convertido en aprecio e interés, como seguidamente explicaremos.

Actualmente se atribuye gran importancia a la literatura judía apócrifa para conocer el judaísmo y el Nuevo Testamento. A partir del descubrimiento de los manuscritos del Mar Muerto, entre 1947 y 1956, los investigadores convienen en que no se puede entender bien el judaísmo de la época intertestamentaria sin conocer a fondo los apócrifos y los escritos de Qumrán. Sin la información que proporcionan tales obras tampoco es posible comprender en profundidad el Nuevo Testamento ni investigar con éxito muchos de sus problemas, pues el NT fue escrito

⁹ San. 10,1.

¹⁰ Cf. A. Kahana (ed.), *Sefarim ḥiṣonim* I (Jerusalén 1970) IX. Ben Sira, uno de los *ḥiṣonim*, no fue olvidado. En Qumrán se han encontrado fragmentos de dos manuscritos del texto hebreo original (cf. Baillet, DJDJ [Jerusalén 1965] 75-77), y en Masada también se han hallado fragmentos (Y. Yadin, *The Ben Sira Scroll from Masada*). En el Talmud quedan algunos de sus dichos y otros que se le atribuyen, pero que no constan en tal libro. Ben Sira parece haber existido entre los judíos orientales hasta el s. XIII. En Oriente, la animosidad contra los *ḥiṣonim* no fue tan marcada como en Palestina, donde abundaban los *minim* o herejes (bPes. 52a). En general, en la Edad Media los judíos recogen en su literatura contenidos de libros *ḥiṣonim*. Redactan en hebreo la historia de Judit y Tobías, también catalogados entre los *ḥiṣonim*, pero estas reelaboraciones medievales no responden al original de Tobías o Judit (cf. Joseph Dan, *Apocrypha and Pseudepigrapha in Medieval Hebrew Literature*, en *Encyclopaedia Judaica* III, col. 186s.

por judíos, exceptuando seguramente a Lucas y dirigido en gran parte a cristianos procedentes del judaísmo. Citamos a G. Vermes: «Hoy es evidente para muchos —al menos en teoría— que el conocimiento del trasfondo judío del Nuevo Testamento no es un lujo opcional; antes bien, sin él es inconcebible una interpretación correcta de las fuentes cristianas»¹¹.

El conocimiento del judaísmo que postula este autor se refiere a la literatura de Qumrán, que, debido al lugar y época en que fue escrita, tiene una importancia primordial; pero afecta también a toda la literatura judía posbíblica, desde el siglo II a. C. hasta el V d. C.: la rabínica antigua, la tannaítica de los dos primeros siglos y la amoraítica de los Talmudes. Esta última, aun siendo tardía, recoge muchas tradiciones antiguas que, por diversos métodos críticos, se pueden distinguir de lo que es realmente literatura rabínica posterior. Entre la literatura judía que es necesario conocer ocupa un puesto relevante la targúmica, en cuyo redescubrimiento y publicación tiene méritos reconocidos nuestra patria. Es sobresaliente asimismo la importancia de la literatura apócrifa intertestamentaria, objeto de nuestra publicación, ya que fue redactada entre unos dos siglos antes y uno o dos después de la era cristiana; pertenece, como la de Qumrán, a círculos apocalípticos esenios o paraesenios.

El interés por el conocimiento de la literatura judía, apócrifa y rabínica, tiene remotos precedentes, y después de los descubrimientos del Mar Muerto ese interés es acuciante.

Desde el siglo XVII, los autores ingleses comenzaron a poner a disposición de los especialistas del NT la literatura judía. Posteriormente, en el siglo XVIII, lo hicieron los autores del continente, especialmente los alemanes. Dos obras inician la tarea: la de Christopher Cartwright, *Mellificium Hebraicum*, cuyo subtítulo especifica el contenido y finalidad de la obra: «Seu observationes diversimodae ex Hebraeorum, praesertim antiquorum monumentis desumptae, unde plurima cum Veteris tum Novi Testamenti loca vel explicantur etc.». Fue publicada en Londres en 1649 y en Amsterdam en 1698. La segunda obra, de mayor importancia que la anterior, se debe a John Lightfoot, *Horae Hebraicae et Talmudicae*, y fue publicada en Leipzig: Mateo 1658; Marcos 1663; 1 Corintios 1664; Juan 1671; Lucas 1674; Hechos y notas a Romanos se editaron, después de la muerte de Lightfoot, en 1678, por R. Kidder.

La obra de Lightfoot fue completada y ampliada a todo el Nuevo Testamento por Christian Schoetgen, que conservó el título indicado anteriormente¹². El mismo propósito de dar a conocer las fuentes he-

¹¹ G. Vermes, *Jewish Studies and New Testament Interpretation*: JJS 31 (1980) 13. La misma concepción —necesidad de conocer a fondo las fuentes judías antiguas para entender el NT— subyace en la producción literaria de M. McNamara; por ejemplo, en sus últimos libros: *Palestinian Judaism and the New Testament e Intertestamental Literature* (Wilmington, Delaware, 1983). Lo mismo se puede decir de la producción científica de R. Le Déaut; cf., por ejemplo, *Targumic Literature and New Testament Interpretation*: «Biblical Theology Bulletin» 4 (1974) 243-289.

¹² *Horae Hebraicae et Talmudicae in universum Novum Testamentum, quibus Horae J. Lightfoot in libris historicis supplentur, Epistolae et Apocalypsis eodem*

breas animó las publicaciones de J. Bartolucci, *Bibliotheca Magna Rabbinica de scriptoribus et scriptis hebraicis* (Roma 1675-1694)¹³, y de J. C. Wolf, *Bibliotheca Hebraea*, que vio la luz, en cuatro volúmenes, en Hamburgo (1715-1773). El *Novum Testamentum graece* de J. J. Wettstein¹⁴ es pródigo en referencias a la literatura rabínica. Una obra de F. Weber¹⁵ sistematiza por vez primera la teología del judaísmo. El comentario al Nuevo Testamento por medio del Talmud y Midrás¹⁶, realizado por P. Billerbeck, y el Diccionario teológico del NT iniciado por G. Kittel¹⁷, traducido al inglés¹⁸ y al italiano¹⁹ e importantes artículos de tal léxico vertidos y editados en francés, ponen a disposición de los especialistas del Nuevo Testamento gran parte de la literatura rabínica.

Las dos obras últimamente citadas, la de Billerbeck († 1932) y la de Kittel, adolecen de diversas limitaciones. Por ejemplo, no han tenido suficientemente en cuenta la literatura targúmica, defecto que, a partir del descubrimiento de Neofiti 1 y del consiguiente florecimiento de los estudios targúmicos, se intenta corregir. Entre tales estudios destaca el libro de M. McNamara *The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch* (Roma 1966, reimpresso en 1978) y una serie de publicaciones, especialmente de Roger Le Déaut²⁰. M. McNamara ha trazado la historia de la utilización del Targum desde la Edad Media hasta nuestros días; Raimundo Martí ya lo utilizó en su obra de controversia *Pugio fidei adversus mauros et judaeos*²¹. M. McNamara lamenta con razón que obras tan influyentes como la de Emil Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* (1886-1890)²²; la de

modo illustrantur, 2 vols. (Dresde-Leipzig 1733 y 1742). Schoettgen utiliza incluso el Zohar. Acerca de esos pioneros de la explicación del NT por medio del rabinismo, cf. M. McNamara, *Palestinian Judaism...*, 22-23.

¹³ Reimpresa en 1964 en Nueva Jersey.

¹⁴ 2 vols.; Amsterdam 1751-1752. El material rabínico se encuentra en el segundo aparato que acompaña al texto griego del NT; cf. M. McNamara, *Palestinian Judaism...*, 23.

¹⁵ *System der altsynagogalen palästinischen Theologie aus Targum, Midrasch und Talmud dargestellt* (Leipzig 1880); F. York (1830), C. Siegfried (1875) y F. Delitzsch (1876-1878) también ilustraron el NT con el rabinismo; cf. McNamara, *ibid.*, 24.

¹⁶ H. L. Strack/P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch I-IV* (Munich 1922-1928); con dos volúmenes de índices confeccionados por J. Jeremias y Kut Adolph, publicados en 1956 y 1961.

¹⁷ G. Kittel (ed.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament I-IX* (Stuttgart 1933-1976).

¹⁸ Por G. W. Bromley, *Theological Dictionary of the New Testament I-X* (Grand Rapids 1964-1976).

¹⁹ Ed. italiana por P. Montagnini, G. Scarpata y O. Sofriti, *Grande Lessico del Nuovo Testamento I-XII* (Brescia 1965-1979).

²⁰ Cf. Peter Nickels, *Targum and New Testament. A Bibliography* (Roma 1976) y el repertorio más reciente y completo de Bernard Grossfeld, *A Bibliography of Targum Literature I-II* (Cincinnati/Nueva York 1972-1977).

²¹ Aunque compuesta en el s. XIII, fue editada por primera vez en Leipzig en 1687 y reimpressa en 1967 (cf. M. McNamara, *op. cit.*, 7-28).

²² La traducción inglesa, que revisa y pone al día la obra, realizada por G. Vermes, F. Millar y M. Black, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus*

G. F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian era: The Age of Tannaim*, 3 vols. (Cambridge, Mass., 1927-1930), o las de J. Bonsirven, *Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, 2 vols. (Paris 1935) y *L'exégèse rabbinique et l'exégèse paulinienne* (Paris 1939) hayan dejado prácticamente de lado una fuente tan relevante para conocer el judaísmo como es el Targum. El mismo error lo ha cometido E. P. Sanders en un libro importante, *Paul and Palestinian Judaism*²³. M. McNamara, *Palestinian Judaism*, 34, constata que, a partir de 1960, el Targum Palestinese del Pentateuco es considerado como una fuente de gran información para el NT, y añade que «el rápido crecimiento del interés por el campo del Targum en los últimos veinte años ha sido, de hecho, fenomenal».

Dentro de ese interés por conocer el judaísmo en general se encuentra el deseo de conocer los apócrifos. Este afán de nuestros contemporáneos tiene también precedentes en los siglos pasados. Debemos a Johann Michael Schmidt la historia documentada de la apocalíptica judía, parte muy importante de los apócrifos. Divide la investigación sobre la apocalíptica en dos partes: el nacimiento y desarrollo de la investigación sobre la apocalíptica hasta 1870²⁴, y el período comprendido entre 1870 y 1947.

El primer estudio general de la apocalíptica es obra de Friedrich Lücke, *Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung Johannis und in die gesammte apokalyptische Literatur* (1832; ²1852). Apareció como parte de un comentario al Apocalipsis de Juan, pero no estudia sólo éste, sino todos los apocalipsis judíos y cristianos, canónicos y no canónicos. Lücke considera la apocalíptica como continuación y cumplimiento de la profecía del Antiguo Testamento; fue, según él, el *humus* en el que se desarrolló la enseñanza de Jesús y de los apóstoles, enseñanza esencialmente escatológica y apocalíptica. Lücke sigue en esto a I. A. Dorner y se convierte así en precursor de J. Weiss y A. Schweitzer. A su vez, el círculo de W. Pannenberg y alguna tesis de E. Käsemann pueden hallar en Lücke un precedente, porque, aunque con notables diferencias, ya defendió que la apocalíptica es la raíz histórica del cristianismo y la madre de la teología cristiana²⁵.

La primera monografía dedicada exclusivamente al estudio de la apocalíptica judía en sí misma y no en sus relaciones con el Apocalipsis de Juan, como la anteriormente citada de Lücke o la más breve de Eduard Reuss, se debe a Adolf Hilgenfeld (Jena 1857)²⁶. Lleva el título

Christ I-II (Edimburgo 1973-1979), da la merecida importancia al Targum. Esta obra está en curso de publicación en Ediciones Cristiandad con el título *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús*, tomos I-II (Madrid 1984). El III está previsto para 1985.

²³ Fortress Press (Filadelfia 1977); véase reseña de M. McNamara en JSNT 5 (1979) 67-73.

²⁴ J. M. Schmidt, *Die jüdische Apokalyphtik. Die Geschichte ihrer Erforschung von den Anfängen bis zu Textfunden von Qumran* (Neukirchen ²1976) 1-156.

²⁵ Schmidt, *op. cit.*, 98-119, espec. 117-119.

²⁶ Ha sido reimpressa en Amsterdam 1966.

lo de *Die Jüdische Apokalyphtik in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, que expresa el carácter histórico de la obra. Precisamente el aspecto histórico había ocupado un lugar muy secundario en la obra de Lücke antes mencionada. El subtítulo «Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Christentum» señala otra característica del libro de Hilgenfeld: demostrar que la apocalíptica es el puente que une la profecía veterotestamentaria con el Nuevo Testamento. Es ésta una visión certera de la apocalíptica, aceptada hoy por la mayoría de los especialistas. He aquí las palabras de Hilgenfeld: «La apocalíptica judía tiene la máxima relevancia para la historia toda de la religión, especialmente para la historia del nacimiento del cristianismo»²⁷. Y hay algo en esta obra que es aún más notable: un siglo antes de los descubrimientos de Qumrán, cuando contábamos sobre el esenismo sólo con las escasas noticias dadas por Filón, Flavio Josefo y Plinio²⁸, expresa ya la opinión, hoy ampliamente compartida, de que los esenios fueron los precursores de la apocalíptica judía. Esta teoría fue discutida entonces por Ewald, Zeller y Ritschl²⁹. Los libros apocalípticos estudiados en la monografía son Daniel, Oráculos Sibilinos judíos, Henoc etiópico y 4 Esdras. Las páginas finales del libro tratan de los esenios de Palestina y de su réplica egipcia, los terapeutas.

Estos y otros estudios de menor alcance sobre el tema se basaron en la edición de los escritos apócrifos, buen número de ellos apocalípticos, realizada en 1713 y 1723 por J. A. Fabricius. Este autor, después de publicar en 1703 los apócrifos del Nuevo Testamento (*Codex Apocryphus Novi Testamenti*), hizo lo propio con los pseudoepígrafos griegos del AT (*Codex Pseudoepigraphus Veteris Testamenti*). El fue quien introdujo la denominación de «pseudoepígrafo» en el mundo científico. A la obra de Fabricius precedieron otras, olvidadas pronto y que no admiten parangón con ella: la del jesuita Escipión Sgambato, quien dedica los libros I y II de sus *Archivos del Antiguo Testamento* a los pseudoepígrafos del AT, dispuestos según el orden de sus nombres bíblicos³⁰, y la de J. M. Schmidt, *Pseudo-Vetus Testamentum*, cuya publicación pretende, como todas las de estos siglos, incluida la de Fabricius, dar a conocer a los cristianos la literatura pseudoepígrafa judía con la intención de liberar a las Escrituras santas de mixturas no santas o de las ficciones halladas en tales libros. Sin embargo, a veces se reconoce que los pseudoepígrafos pueden ser útiles para el cristianismo, pues «no todo es falsedad entre los cretenses»³¹.

Con anterioridad al siglo XVIII, Sixto Senensis prestó atención a los

²⁷ Hilgenfeld, *op. cit.* VIII.

²⁸ Filón, *Quod omnis probus liber sit*, 12-13, y *Apología*, en Eusebio, *Praeparatio evangelica* VIII, 11; Josefo, *Bell. II*, 8,2-13; Plinio, *Historia natural* V, 17; cf. los textos en J. M. Millás, *Valor escriturario de los ballazgos en el Mar Muerto* (Universidad de Barcelona 1958) 20-32.

²⁹ Hilgenfeld, *op. cit.* VIII.

³⁰ S. P. Sgambato, *Archivorum Veteris Testamenti libri tres de rebus ad Deum spectantibus. De primis patribus, De viris illustribus in Veteri Testamento*, 1703.

³¹ Cf. J. M. Schmidt, *op. cit.*, 66s.

libros pseudoepígrafos. En su *Bibliotheca Sancta* I-II (1566) divide los escritos en *Indubitata, Apochrypha et Pseudoepigrapha*. Entre estos últimos incluye aquellos que llevan nombre falso para ganar autoridad y fiabilidad para sus cavilaciones: los libros de Sem, la Escritura de Cam, la Revelación de Abrahán, la Ascensión de Moisés, el libro de Jannés y Mambrés, el Apocalipsis de Elías, la Ascensión de Isaías, los Salmos de Salomón, etc. Gran parte de los pseudoepígrafos de Sixto de Siena son considerados hoy como apocalípticos. Clasifica entre los apócrifos —libros cuyo autor es incierto y cuya inspiración es dudosa— 4 Esdras y los Testamentos de los Doce Patriarcas³².

Después de la publicación del *corpus* de Fabricius, el hecho más relevante para el conocimiento de la literatura apócrifa fue el descubrimiento y posterior edición de 1 Henoc o Henoc etiópico, del cual James Bruce trajo a Europa tres ejemplares desde Etiopía en 1773. La versión etiópica de esta obra es la única completa, aunque contamos también con fragmentos griegos³³ y latinos³⁴ e incluso un fragmento copto (1 Hen 93,3-8)³⁵ y otro siríaco³⁶. Fue R. Laurence quien dio a conocer por vez primera el texto copto de este pseudoepígrafo, seguramente el más importante de todos³⁷, en 1838; previamente, en 1821, había publicado la traducción inglesa³⁸. Hasta entonces se conocía únicamente la versión latina, realizada por Silvestre de Sacy, de los capítulos 1, 2, 6-16 y fragmentariamente de 22-23³⁹. Más tarde se produjeron nuevas ediciones del texto etiópico: la de A. Dillmann⁴⁰, la de J. Fleming⁴¹, la de R. H. Charles⁴² y, últimamente, la de M. A. Knibb⁴³, cuyo volumen I contiene la edición crítica y el II introducción, traducción y comentarios.

Otro pseudoepígrafo importante, 2 Baruc o Baruc siríaco, fue descubierto en un manuscrito de la Pešitta del AT en la Ambrosiana de Milán por A. M. Ceriani. Se publicó primero en traducción latina (1866) y después en texto siríaco (1871)⁴⁴.

De las obras de E. Kautzsch, R. H. Charles, Riessler, etc., ya hemos dado noticia. Con posterioridad a la edición de Charles (1913) se han

³² Cf. J. M. Schmidt, *op. cit.*, 65.

³³ Cf. A.-M. Denis, *Introduction aux pseudépigraphes grecs de l'ancien Testament* (Leiden 1970) 17-20.

³⁴ 1 Hen 1,9 = Jds 14s; 1 Hen 106,1-18; M. R. James, *Apocrypha Anecdota* (Texts and Studies II, 3; Cambridge 1893) 146-150.

³⁵ Publicado por S. Donadoni, *Un frammento della versione copta del «Libro di Enoch»*: «Acta Orientalia» 25 (1960) 197-202.

³⁶ S. P. Brock, *A Fragment of Enoch in Syriac*: JTS (N. S.) 19 (1968) 626-631.

³⁷ R. Laurence, *Libri Enoch prophetae versio aethiopica* (Oxford 1838).

³⁸ R. Laurence, *The Book of Enoch, an Apocryphal Production for first translated from an Ethiopic ms. in the Bodleian Library* (Oxford 1821).

³⁹ Silvestre de Sacy, *Notice du livre d'Henoch*: «Magasin Encyclopédique» 6 (1800) 382ss.

⁴⁰ *Liber Henoch Aethiopice* (Leipzig 1851).

⁴¹ *Das Buch Henoch* (Leipzig 1902).

⁴² *The Ethiopic Version of the Book of Enoch* (Oxford 1906).

⁴³ *The Ethiopic Book of Enoch*, 2 vols. (Oxford 1978).

⁴⁴ A. M. Ceriani, *Monumenta Sacra et Profana* V, 2 (1871) 113-180.

descubierto nuevos textos de apócrifos: la Escala de Jacob, Jannés y Mambrés, el Tratado de Sem, el Apocalipsis de Adán, el Pseudo-Filón.

También el interés que muestra el judaísmo contemporáneo por la literatura apócrifa ha tenido precedentes, sobre todo a partir del movimiento de la *Haskalá* o Ilustración, producido en el siglo XVIII. En esa época el judaísmo se abre a la cultura moderna por obra de Moisés Mendelsohn. Sin embargo, ya en el Renacimiento, Azarya de Rossi incluyó en su obra *Meor 'Enayim*⁴⁵ una traducción propia de la Carta de Aristeas al hebreo, libro que, al parecer, consideraban los judíos de su tiempo de autor cristiano.

Tienen que transcurrir dos siglos para que podamos encontrar un *corpus* de escritos *hisonim* traducidos del griego —dato este que no parece seguro— al hebreo en la obra *Ketubim abaronim*, «Escritos posteriores»⁴⁶. Isaac Z. Frankel, su autor, dedicó el libro a los judíos en general y a Gesenius en particular, de cuya pluma debió de salir el prólogo latino que contiene la obra⁴⁷. Los libros traducidos al hebreo por Frankel son en realidad únicamente deuterocanónicos del AT. Mejor traductor que Frankel, retórico y parafrástico, fue Shelomo Pylsner. Ya a los diecisiete años comenzó a traducir del alemán al hebreo varios *hisonim*; pero, no contento con ello, aprendió siríaco, árabe y griego con el fin de verter al hebreo todos estos escritos. Sin embargo, sólo logró publicar, en una «collectanea» aparecida en Berlín en 1833, 1 y 2 Baruc, la Carta de Jeremías, las Adiciones de Daniel, la Oración de Manasés y el salmo 151. Malogrados los ambiciosos planes de Pylsner, sólo continuó circulando la traducción hebrea de *hisonim* de Frankel, que alcanzó diversas ediciones. Un editor muy cuidadoso, I. Goldmann, añadió la versión alemana de la carta de 2 Baruc a las nueve tribus y del salmo 151; esta edición apareció en Varsovia en 1886. Sh. Rubin publicó la traducción, del alemán al hebreo, de Jubileos⁴⁸; lo mismo hizo Yosua Steinberg con los Oráculos Sibílicos⁴⁹. Del etiópico al hebreo vertió Lazarus Goldschmidt el libro de 1 Henoc⁵⁰, y Kaminski tradujo, del griego al hebreo, los Salmos de Salomón y la Ascensión de Moisés⁵¹. Franz Delitzsch volvió a realizar una traducción hebrea de los Salmos de Salomón, pero su versión se conserva inédita en la Biblioteca de la Universidad de Leipzig. Otra nueva traducción se debe a Frankenberg (1896)⁵².

Como se puede apreciar a través de lo expuesto, el interés actual por la literatura judía antigua en general y por la literatura apócrifa que publicamos tiene remotos precedentes, pero nunca alcanzó las cotas actuales.

⁴⁵ Mantua 1574-1575.

⁴⁶ Hamburgo 1830.

⁴⁷ A. Kahana, *Ha-sefarim ha-hisonim* I, XV.

⁴⁸ Viena 1871.

⁴⁹ Varsovia 1887.

⁵⁰ *Das Buch Henoch* (Berlín 1892).

⁵¹ *Ha-Siloab*, vols. XIII y XV.

⁵² Cf. A. Kahana, *op. cit.* I, XXI.

J. H. Charlesworth, uno de los pioneros en estos estudios, hace poco más de diez años hablaba ya del «renacimiento» de los apócrifos⁵³. El año 1970 puede ser considerado, según este autor⁵⁴, como el principio de una nueva era de investigación de los pseudoepígrafos. En el año anterior, G. Dellling había publicado su *Bibliografía de literatura judía helenística e intertestamentaria*⁵⁵, pero fue en 1970 cuando salió a luz la importante obra de A.-M. Denis *Introducción a los pseudoepígrafos griegos del AT*⁵⁶ y una concordancia griega del Apocalipsis de Baruc⁵⁷. La introducción de L. Rost a apócrifos y pseudoepígrafos⁵⁸ fue concluida en enero de 1970 y publicada en Heidelberg en 1971. En ese año se produjo la segunda edición de *Testamenta XII Patriarcharum* de M. de Jonge, la edición de *Apocalypsis Henochi graeca* de M. Black, de los *Fragmenta pseudepigraphorum quae supersunt graeca* y la creación de la revista holandesa «Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Periods». Desde entonces pululan los proyectos de publicación y estudios de los pseudoepígrafos.

La obra de J. H. Charlesworth *The Pseudepigrapha and Modern Research* (Missoula, Montana 1976) pretende ser una bibliografía de cuanto se ha publicado sobre pseudoepígrafos entre 1960 y 1975; excluye los títulos ya reseñados en la bibliografía de Dellling, que abarca hasta el año 1965. Charlesworth recoge 1.494 títulos de libros o artículos referentes a pseudoepígrafos publicados en el período citado. La cifra es elocuente, aun restando bastantes artículos de enciclopedia de escasa solvencia. Esta obra ha sido de gran utilidad para el que escribe y también para los colaboradores de esta edición castellana de los apócrifos. Entre los 1.494 títulos hay 76 que interesan de manera especial para el estudio del Nuevo Testamento. Debemos añadir que Charlesworth va a publicar una bibliografía más amplia. En 1975, Dellling edita la segunda parte de su bibliografía, que se extiende hasta 1970⁵⁹.

Acaba de aparecer una obra de conjunto que abarca los apócrifos más importantes: George W. E. Nickelsburg, *Jewish Literature between the Bible and the Mishnah. A Historical and Literary Introduction* (SCM Press, Londres 1981), obra que también nos ha prestado grandes servicios. Este mismo autor, junto con R. A. Kraft, está preparando la historia de la investigación del primitivo judaísmo: *Early Judaism and Its*

⁵³ J. H. Charlesworth, *The Renaissance of Pseudepigrapha Studies. The JBL Pseudepigrapha Project: JSJ 2* (1971) 107-114.

⁵⁴ J. H. Charlesworth, *The Pseudepigrapha and Modern Research* (Missoula 1976) 15.

⁵⁵ G. Dellling, *Bibliographie zur jüdisch-hellenistischen und intertestamentarischen Literatur 1900-1965* (Berlín 1969).

⁵⁶ A. M. Denis, *Introduction aux pseudepigraphes grecs de l'Ancien Testament* (Leiden 1970).

⁵⁷ A. M. Denis/Y. Janssens, *Concordance de l'Apocalypse grecque de Baruch* (Lovaina 1970).

⁵⁸ L. Rost, *Einleitung in die alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigrapha einschliesslich der grossen Qumranhandschriften* (Heidelberg 1971).

⁵⁹ G. Dellling/Malwine Maser, *Bibliographie zur jüdisch-hellenistischen und intertestamentarischen Literatur 1900-1970* (Berlín 1975).

Modern Interpreters. Estamos, pues, ante un «redescubrimiento» de la apocalíptica⁶⁰ y, en general, de la literatura apócrifa.

Como ya hemos dicho, este interés extraordinario por conocer los apócrifos judíos del período intertestamentario se inscribe dentro de un interés general por el conocimiento del judaísmo en su integridad. Tal deseo se ha agudizado después de los descubrimientos de Qumrán, lugar en que los esenios leyeron y, al parecer, escribieron libros apocalípticos y apócrifos. Sin embargo, la literatura judía intertestamentaria había sido marginada precisamente por no considerarse canónica, inspirada. La teología del Antiguo Testamento y del Nuevo se ha realizado prescindiendo, en gran medida, de la literatura apócrifa. Ahora se reconoce que esto constituyó un funesto error en el estudio de ambas teologías, particularmente en lo que se refiere al Nuevo Testamento, ya que la literatura apócrifa judía es empalme y soldadura de los dos Testamentos en cuestiones muy importantes, como la escatología.

Asimismo hay que reconocer la gran importancia que tiene el Targum palestinese para la exégesis del NT, porque enlaza la Biblia hebrea, tal y como el judaísmo la interpretaba, con el NT. El Targum fue la Biblia que los cristianos recibieron del judaísmo. El trasfondo judío del NT se encuentra en los libros canónicos o deuterocanónicos del AT, en los targumes y en los apócrifos. Tenemos que agradecer a los especialistas ingleses que hayan sido, desde el gran patriarca de estos estudios, Charles, más despiertos y abiertos a la apocalíptica que los alemanes, quienes han mostrado mucha desconfianza hacia ella. Aún hoy día no pocos de estos especialistas continúan recelosos y prevenidos. La actitud de apertura del irlandés Charles fue seguida por H. H. Rowley, otro de los maestros de habla inglesa en este tema⁶¹, y por D. S. Russell⁶², que continuó la línea de Rowley. Modernamente, el exegeta inglés K. Barret ha asignado a la apocalíptica judía un puesto central.

⁶⁰ Este título, que no corresponde al original alemán, es el que lleva la versión inglesa del libro de K. Koch, *Ratlos vor der Apokalyptik* (Gütersloh 1970); en inglés, *The Rediscovery of Apocalyptic. A polemical work on a neglected area of biblical studies and its damaging effects on theology and philosophy* (Londres 1972).

⁶¹ H. H. Rowley publicó en Oxford en 1944 (2ª ed., 1963) *The Relevance of Apocalyptic*, cuatro conferencias dadas en Oxford en 1942. Trata en ellas del nacimiento de la apocalíptica, de la literatura apocalíptica de los siglos anteriores al cristianismo y del s. I d. C. y, por fin, del valor permanente del mensaje de la apocalíptica. Admite, como Charles, que la apocalíptica deriva de la profecía. En un excursus del libro (2ª ed., pp. 145-147) defiende Rowley que el breve apocalipsis de Mc 13 tiene unidad. Se opone a aquellos que, demasiado fácilmente, dividen los libros apocalípticos por encontrar en ellos contradicciones, no advirtiendo que esto pasa también en la apocalíptica egipcia y parece ser inherente a este género literario. La unidad parece deberse al propio evangelista, quien recogió diversos dichos apocalípticos del Señor, unos referentes al fin del templo y Jerusalén y otros al fin del mundo. Algunos autores estiman que se trata de un apocalipsis judío integrado o que los dichos de Jesús han sido notablemente ampliados por la comunidad primitiva cristiana, pues en temas apocalípticos se tiende a ensanchar el texto.

⁶² Se debe a él otro libro importante sobre la apocalíptica, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic 200 BC-AD 100* (Londres 1964, 2ª ed., 1982). El autor había publicado anteriormente *Between the Testaments* (Londres 1960), libro en que

Sin embargo, también se ha despertado el interés por los apócrifos en la Alemania de nuestros días, donde se han levantado voces que ponderan el valor de la apocalíptica para la exégesis neotestamentaria y para la teología. No nos referimos con esto a las exageraciones de Albert Schweitzer, que interpretaba a Jesús como un fanático apocalíptico y su predicación como una doctrina escatológica inminente. Aludimos a E. Käsemann, para quien la apocalíptica judía es «la madre de la teología cristiana»⁶³. El excesivo entusiasmo de Käsemann tuvo rápida réplica⁶⁴. Käsemann impugna el sobrado individualismo de su maestro R. Bultmann, para quien la justificación de la fe incide únicamente en el individuo; para Käsemann, la salvación implica al individuo y al cosmos, como dicen los apocalípticos.

W. Pannenberg⁶⁵ y otros teólogos consideran como lugar teológico de la revelación no sólo la revelación directa por la palabra o inspiración, sino también la indirecta en el devenir de la historia. Esta corriente teológica ha revalorizado en gran medida la apocalíptica por la razón de que la revelación completa de Dios en la historia sólo será total cuando la historia llegue a su final. Los griegos buscaban la revelación de Dios en el cosmos: tema de la teología natural; los cristianos, tradicionalmente, han buscado la revelación directa de Dios en la palabra y en el escrito inspirado: tema de la revelación cerrada. Pero hay que tener en cuenta otro tipo de revelación de Dios: la que se va realizando a través de los acontecimientos de la historia. Y ésta es la revelación que los apocalípticos subrayaron, en primer lugar mediante su exégesis tipológica de la historia —lo que ha ocurrido o acaece anuncia lo que sucederá al final—; en segundo lugar, anunciando y describiendo la meta de la historia.

La corriente teológica de la esperanza, de J. Moltmann y otros, acentúa la transformación de la historia y del cosmos. Es un nuevo esparadazo para la apocalíptica, toda ella esperanza en el cambio radical de la historia ejecutado por Dios. Tenemos, pues, ante nosotros una histo-

desarrolla el tema de la naturaleza e identidad de la apocalíptica: el medio en que nace y su literatura, el método de la apocalíptica judía, declive de la profecía y nacimiento de la apocalíptica, características de los escritos apocalípticos, la conciencia apocalíptica, inspiración apocalíptica, la interpretación apocalíptica de la profecía, el mensaje de la apocalíptica, la historia humana y el control de Dios, ángeles y demonios, el tiempo del fin, el reino mesiánico, el mesías tradicional, el Hijo del hombre, la vida después de la muerte. Basta este índice de capítulos para darse cuenta de la importancia capital de la obra. Russell conecta el origen de la apocalíptica con los *basidim*, pero niega su origen esenio, que patrocina M. Delcor. Aunque conecta la apocalíptica con la reinterpretación de la profecía, reconoce la importancia que tiene en su nacimiento el influjo sapiencial, exagerado por Von Rad.

⁶³ Ernst Käsemann, *New Testament Questions Today*, trad. inglesa por W. J. Montague (Londres 1969) del vol. II del original alemán *Exegetische Versuche und Besinnungen* (Gotinga 18964); *The Beginnings of Christian Theology* 82-107 = ZTK 57 (1960) 162-185; *On the Subject of Primitive Christian Apocalyptic*, 108-137 = ZTK 59 (1962) 257-284.

⁶⁴ Cf. W. C. Rollins, *The New Testament and the Apocalyptic*: NTS 16 (1969-1970) 454-476, y A. Sand, NTS 18 (1971-1972) 167-177.

⁶⁵ W. Pannenberg y otros, *La revelación como historia* (Salamanca 1977).

ria nueva, un mundo, cielos y tierra totalmente nuevos⁶⁶. J. Barr resalta⁶⁷ la gran dificultad que deben superar los exegetas, acostumbrados a valorar casi exclusivamente la revelación que, en la terminología de Pannenberg, llamaríamos directa, al enfrentarse con las ideas centrales de la apocalíptica, básicas para la teología, que están ausentes en los libros canónicos o inspirados o débilmente representadas en ellos. El mismo autor advierte sobre el riesgo de aprovechar la apocalíptica apologeticamente, por lo que tiene de favor y apoyo a la doctrina del Nuevo Testamento, descuidando otras corrientes del judaísmo. Previene también del peligro inherente a las afirmaciones generales, como que la apocalíptica es la fuente de la historia universal (Pannenberg) y otras similares, que carecen de apoyo en estudios analíticos de los textos y no tienen en cuenta la variedad y evolución de los libros apocalípticos en lo que a doctrina se refiere. Constata asimismo la gran dificultad de integrar en nuestros modos racionales de pensar el estilo de expresión y el peculiar contenido conceptual de la apocalíptica⁶⁸.

Como se ve, en la misma Alemania, junto a un tradicional recelo ante la apocalíptica —Lutero ya dejó de lado el Apocalipsis de Juan— surgen en nuestros días entusiastas de esta literatura. El libro de Koch *Ratlos vor der Apokalyphtik* (Gütersloh 1970), «Perplejo ante la apocalíptica», refleja esa postura ambivalente⁶⁹.

⁶⁶ Acerca de esta actitud favorable de ciertas corrientes teológicas alemanas, cf. las observaciones de J. Barr, *Jewish Apocalyptic in Recent Scholarly Study*, 24-26 (n. 37).

⁶⁷ *Ibid.*, 29ss. ⁶⁸ *Ibid.*, 30-35.

⁶⁹ En Alemania ha aparecido el manual de L. Rost, antes citado, y el de W. Schmithals, *Die Apokalyphtik. Einführung und Deutung* (Gotinga 1973). En Austria, Josef Schreiner ha publicado otro excelente manual, que, además de describir los diversos libros apocalípticos del AT (pp. 10-72), trata de las formas de expresión, estilo y lenguaje de la apocalíptica: pseudonimia, ciencia esotérica, visiones, ángel relator, estilo simbólico, indeterminación del lenguaje, examen de la historia proyectándola en el futuro, discursos de despedida (pp. 73-110); trata después del mundo del apocalipsis, los dos eones, esperanza del más allá y espera próxima, predeterminación de toda la historia y de cada acontecimiento, relación de la escatología universal y la individual, ser y misión de ángeles y seres espirituales, puesto y figura del mesías en la apocalíptica, lugar de la salvación y del castigo (pp. 111-164); nos habla del origen y ámbito espiritual de la apocalíptica: apocalíptica y profecía, influjo sapiencial y extraisraelita, posición de la apocalíptica dentro de las corrientes espirituales de finales del período intertestamentario, relación con el mundo e ideas de Qumrán (pp. 165-194). Como se puede apreciar, Schreiner ofrece un tratado completo sobre la apocalíptica, pero con una desventaja respecto al libro de Rost: da escasa bibliografía. También en francés contamos con una introducción a la apocalíptica, escrita por Mathias Delcor, *L'apocalyphtique juive*, en Armand Abécassis/George Nataf (eds.), *Encyclopédie de la mystique juive* (París 1977) 1-278; es una verdadera introducción a la apocalíptica judía, con abundante selección de los diversos libros. Asimismo pueden servir de introducción las conferencias pronunciadas por Delcor en la Institución San Jerónimo para la Investigación Bíblica, publicadas por Ediciones Cristiandad (Madrid 1977) con el título de *Mito y tradición en la literatura apocalíptica*. Puede verse igualmente el artículo *Apocalyphtique*, de J. Frey, en *Dictionnaire de la Bible. Supplement I* (París 1928) cols. 326-354. En España, José Alonso Díaz ha publicado un manual de *Literatura Apocalíptica* en Cursos Bíblicos a Distancia (Salamanca 1977).

REPERCUSION DE LA LITERATURA
APOCRIFA Y RABINICA EN EL NUEVO TESTAMENTO

Martin McNamara, profesor del Milltown Institute of Theology and Philosophy de Dublín, se ha distinguido por publicaciones que relacionan el Targum y el Nuevo Testamento; pero en estos últimos años ha ampliado su horizonte mostrando su interés por los apócrifos, en cuya edición y estudio fue pionero, como ya hemos visto, otro irlandés: R. H. Charles. En 1975 publicó *The Apocrypha in the Irish Church*, y recientemente ha aparecido una obra —varias veces citada en las páginas anteriores del presente trabajo— que recoge las lecciones que impartió en la Universidad John Carroll de Cleveland durante el curso 1980-81 y en la que relaciona el judaísmo de Palestina con el Nuevo Testamento: *Palestinian Judaism and the New Testament* (Wilmington-Delaware 1983). Dejando a un lado los capítulos IV (los escritos del Mar Muerto y el Nuevo Testamento) y VI (los targumes arameos y el Nuevo Testamento, tema ya tratado en otros libros bien conocidos del autor), ya que no están directamente implicados en el asunto que ahora nos ocupa, vamos a recoger algunos ejemplos del capítulo III, que trata de la literatura judía apocalíptica, y del V, que relaciona la tradición rabínica con el Nuevo Testamento.

La epístola de Judas, vv. 14-15, cita al patriarca Henoc por su nombre y le atribuye una profecía que refleja literalmente 1 Hen 1,9. En los vv. 5-6 alude a los ángeles vigilantes que pecaron con las hijas de los hombres (Gn 6,1-4) y que por ello permanecerán encadenados hasta el juicio del gran día, haciéndose eco de 1 Hen 6,1-12; 10,4-6; 10,12. Judas conocía, pues, el Henoc etiópico. Según Clemente de Alejandría y Orígenes, Jds 9 cita la Asunción o Ascensión de Moisés, quizá parte del Testamento de Moisés. Tal testamento (7,7.9; 5,5) es utilizado por Jds 16.

Judas estaba familiarizado, por tanto, con el género apocalíptico y, al parecer, también con el género «testamento». Este último aparece bien representado en la presente edición de los apócrifos (testamentos de Job, de Abrahán, de los Doce Patriarcas, etc.) y puede ser incluido dentro de la apocalíptica, ya que uno de los componentes del «testamento» es la profecía sobre el futuro.

M. McNamara¹ no cree que la literatura apócrifa, y la apocalíptica en concreto, fuese patrimonio de unos pocos escribas. Según 4 Esd 14, 44-46, el Altísimo ordena a Esdras que reserve para los sabios setenta de los noventa y cuatro libros que había dictado a los escribas (el canon hebreo consta de 24 libros: los 5 del Pentateuco, 8 de Profetas y 11 de Hagiógrafos). Pero tal orden no implica que los apócrifos o apocalípti-

¹ M. McNamara, *Palestinian Judaism...*, 92-94, espec. 94 y 119s.

cos restantes estuvieran reservados sólo para los sabios. Entra aquí en juego, al parecer, el motivo literario de que tal literatura no canónica fue escrita en tiempos antiguos y quedó «sellada» hasta el futuro. McNamara opina que «no hay indicación alguna de que el contenido de la literatura apócrifa o estrictamente apocalíptica debiera guardarse en secreto para exclusivo uso de escribas y entendidos. Aun en el supuesto de que los libros apocalípticos sólo fueran accesibles a círculos restringidos, sus doctrinas tenían difusión en amplios sectores de la comunidad», es decir, las doctrinas derivadas de los libros y las que circulaban por tradición oral ya desde el siglo III y principios del II a. C. «El influjo de la literatura y tradición apocalípticas en el mundo judío del período del Nuevo Testamento habría sido, según parece, de gran alcance y difusión». «Es totalmente claro que la herencia apocalíptica fue ampliamente conocida por el pueblo judío, en tiempos de Jesús y por la Iglesia primitiva, directamente como un movimiento vivo e indirectamente, porque en los dos siglos y medio, más o menos, de su existencia había influido ya en el pensamiento y escritos judíos de diversas maneras». Hay que matizar, sin embargo, que no fue la única tradición reflejada dentro del judaísmo del Nuevo Testamento y que no se ha de considerar como un movimiento central. «Probablemente no fue un movimiento, sino más bien una actitud mental, un modo de pensar y de escribir recogido por grupos de distinta orientación, como los esenios, los monjes de Qumrán, e incluso los fariseos y sus escribas. Sin duda, los escritos de los apocalípticos influyeron en Jesús y los apóstoles». Así se expresa McNamara.

Doctrina típica de la apocalíptica es la existencia de una vida después de la muerte para que Dios administre justicia, ya que, como lamentan Eclesiastés y Job, tal justicia no existe en este mundo: los buenos frecuentemente sufren y los malvados triunfan. Vida consciente tras la muerte, retribución, resurrección son conceptos característicos de los apocalípticos. A tales pasajes remito al lector, así como a mi libro sobre la resurrección², donde explico con detalle el origen y fuentes de esta idea y su presencia en el Nuevo Testamento, por ejemplo en la parábola del rico epulón (Lc 16,19-31) y en las palabras de Jesús al buen ladrón: «Hoy estarás conmigo en el paraíso» (Lc 23,43).

Volviendo al tema de los ejemplos coincidentes en la apocalíptica y el Nuevo Testamento, podemos decir que 2 Bar 49,2-3 plantea el mismo problema que 1 Cor 15,35-40: ¿con qué cuerpo resucitarán los muertos? Según el Apocalipsis de Juan 6,9-11, los mártires gritan desde debajo del altar preguntando hasta cuándo deben esperar la venganza de su sangre. Se les contesta que el número de los mártires ha de completarse. En 4 Esd 4,34-36 una pregunta similar se pone en boca de las almas de los justos retenidas en el depósito de las almas, y la respuesta es la misma. Lo que interesaba al judaísmo era la resurrección de los

² A. Díez Macho, *La resurrección de Jesucristo y la del hombre en la Biblia* (Madrid 1977) 32-78.

justos, y eso es lo que interesa en el Nuevo Testamento, que habla de la resurrección en general o menciona la de los justos. Únicamente Jn 5, 28ss y Hch 24,25 (cf. Ap 20,5-1) hacen referencia a la resurrección de los malvados.

Respecto al desarrollo de este tema de la vida ultramundana y de la resurrección en la obra de McNamara, hay que decir que hemos echado de menos una mención al libro de H. C. C. Cavallin *Life after Death I: An Enquiry into de Jewish Background* (Lund 1974), donde se examinan minuciosamente los problemas de la vida ultramundana y de la resurrección en los apócrifos de Palestina, en los helenísticos y en la misma literatura rabínica. Asimismo, cuando McNamara escribe sobre el concepto «griego» de inmortalidad en contraposición con el judío de resurrección, notamos la ausencia de citas del importante libro de R. H. Gundry *Soma in Biblical Theology with Emphasis on Pauline Anthropology* (Cambridge 1976). A tal obra pertenece la siguiente afirmación: «En la literatura judía del período intertestamentario y del Nuevo Testamento es tan claro el dualismo antropológico, y está tan extendido, que puede calificarse de normal en el judaísmo tardío»³.

Por lo demás, McNamara (pp. 94-100) recoge acertadamente todos los problemas y las diversas doctrinas de la vida *post mortem* y de la resurrección. Aduce testimonios de las almas en estado intermedio, ese estado de almas separadas que tanto cuesta admitir en la escatología de hoy día, particularmente en la posconciliar. En una amplia información bibliográfica, editada por el Estudio Teológico del Seminario de Madrid, E. Tourón del Pie⁴ ha escrito lo siguiente: «La tesis inmortalista del alma separada... ha vuelto a rebrotar con J. Ratzinger en Alemania y Díez Macho en España, entre otros autores». Ratzinger, según propia confesión, se ha pasado a la tesis inmortalista del alma separada después de haber defendido con anterioridad la tesis contraria⁵. Por mi parte, he defendido la tesis inmortalista debido en gran medida al hecho de que en la apocalíptica judía del período intertestamentario se encuentran tantos textos en favor del alma separada (en los depósitos). Información sobre dichos textos puede hallarse en mi libro *La resurrección...*, antes citado, o en las partes II y III de este volumen introductorio a la literatura apócrifa.

Siguiendo de nuevo el hilo de los ejemplos coincidentes vemos que, según el Testamento de Abrahán (Recensión A, cap. 11), Abrahán ve que la mayor parte de los que pasan a la otra vida entran por la ancha

³ *Ibid.*, 138-143.

⁴ E. Tourón del Pie, *Escatología. Información bibliográfica* (Madrid, enero 1981) 14. Nótese que, según la norma de la Congregación romana pertinente —que Tourón aduce—, hay que seguir la tradición de hablar del «alma», en *Carta sobre algunas cuestiones referentes a la escatología* (Congregación para la Doctrina de la Fe del 17 de mayo de 1979): «La supervivencia y la subsistencia después de la muerte de un elemento espiritual que está dotado de conciencia y de voluntad, de manera que subsiste el mismo yo humano» (*ibid.* 14).

⁵ Ratzinger, *Escatología*, tomo IV de *Curso de teología dogmática* (Barcelona 1980) 13.

puerta de la perdición, mientras que son pocos los que penetran por la estrecha puerta de la salvación; observa que los que se pierden son muchos y los que se salvan pocos. Según Lc 13,23, uno pregunta a Jesús si los que se salvan son pocos. La respuesta fue: «Buscad entrar por la puerta estrecha, porque os digo que muchos buscarán entrar, pero no podrán»; cf. también el lugar paralelo de Mt 7,11ss. En 4 Esd 7,47, Esdras afirma que en el mundo futuro habrá delicias para pocos y tormento para muchos; Dios mismo advierte que el número de los justos —los que se salvan— no es grande, sino pequeño, pues en 4 Esd 8,1 dice: «El Altísimo ha hecho este mundo para los muchos, y el mundo venidero para los pocos»⁶.

Los apocalípticos esperaban el *qes*, final de los tiempos, irrupción del reino de Dios, en un futuro inmediato. En la Biblia encontramos casos de vaticinios que expresan fechas precisas. Por ejemplo, Jr 28, 17-16 predice la muerte del falso profeta Ananías en aquel mismo año; Jr 25,11; 29,10 anuncia el destierro de Babilonia durante setenta años y el retorno posterior; Dn 9,27 reinterpreta los setenta años como setenta semanas de años. En la apocalíptica —incluido Daniel— tal precisión de fechas parece ser un artificio literario más que una información temporal. Esto es lo que Lars Hartman⁷ afirma. Sin embargo, no cabe duda de que los apocalípticos esperaban para pronto, en un futuro muy próximo, el cambio de eones, aunque sin fijar el tiempo preciso (véase 4 Esd 8,61.63; 2 Bar 85,10). En Mc 9,1 se ponen en boca de Jesús las siguientes palabras, que tampoco señalan un tiempo exacto o no dejan claro de qué venida se trata: «En verdad os digo que hay algunos de los que aquí están que no gustarán de la muerte antes que vean el reino de Dios venir con poder». ¿Creía Jesús en la inminencia del fin tal y como afirman los que lo consideran un apocalíptico que veía inmediata la llegada del *qes* —así A. Schweitzer y otros— o, más bien, este *logion* se refiere a la transfiguración que a continuación se narra o a su propia resurrección?⁸

Jesús afirma en Mc 13, en el llamado «apocalipsis sinóptico», que el *qes* está a las puertas. Los autores —incluido McNamara (p. 105)— admiten que este discurso apocalíptico es muy complejo y que hay en él dichos de diversa procedencia. El primitivo núcleo apocalíptico, quizá de origen judeocristiano, es Mc 7s.14-20.24-27 (V. Taylor). En los versículos 7 y 8 leemos: «Y cuando oigáis estruendo de batallas y noticias de guerra, no os alarméis; eso tiene que suceder, pero no es todavía el

⁶ M. McNamara, *Palestinian Judaism...*, 100s.

⁷ L. Hartman, *The Function of Some so-called Apocalyptic Time Tables*: NTS 22 (1975-1976) 1-14; cf. McNamara, *op. cit.*, 102s.

⁸ P. Benoit/M.-E. Boismard, *Synopse des quatre Évangiles* (París 1972) 153; vol. II (París 1972) 249s. Es difícil saber a ciencia cierta a qué acontecimiento se refiere Jesús. ¿Se trata de la venida del reino de Dios o la parusía del Hijo del hombre (Mt) como acontecimientos próximos, o bien de su propia resurrección? Estamos ante un *logion* que hay que juntar a los cinco *logia* que le preceden en el capítulo anterior.

final (v. 7). Porque se alzarán nación contra nación y reino contra reino, habrá terremotos en diversos lugares, habrá hambre; éstos son los primeros dolores» (v. 8). En OrSib 3,635; 4 Esd 13,31; 1 Hen 99,4; 2 Bar 27,7; 70,3.8 se predicen desgracias similares. El v. 12 anuncia: «Un hermano entregará a su hermano a la muerte y un padre a su hijo; los hijos denunciarán a sus padres y los harán morir». En 4 Esd 5,9 leemos: «Et amici omnes semetipsos expugnabunt»; y en 6,24: «Et erit in illo tempore debellabunt amici amicos ut inimici»; cf. Jub 23,19; 2 Bar 70,3. «Los portentos celestes (de Mc 13,24) —comenta V. Taylor⁹— son una de las características comunes en los escritos apocalípticos»; cf. 1 Hen 80,4-7; 4 Esd 5,4; AsMo 10,5; Ap 6,12-14.

He aquí (siguiendo a McNamara) la lista de pasajes o términos del Nuevo Testamento aclarados por la literatura apocalíptica: el «Hijo del hombre», que aparece en las *Parábolas* de Hen(et) y sobre el que hablamos en la parte II al tratar el tema de las *Parábolas*¹⁰; la proclamación de Cristo a los «espíritus en prisión, que antes no habían obedecido», en los días de Noé, de 1 Pe 3,19 (cf. 4,6), relacionados con los vigilantes o ángeles caídos de Hen(et)¹¹; el concepto de la riqueza y sus desventuras y el juicio de Dios, que aparecen en el Evangelio de Lucas y podrían

⁹ Vicent Taylor, *Evangelio según san Marcos* (Ediciones Cristiandad, Madrid 1979) 624; para los paralelos anteriores, cf. *ibid.*, 608s y 614; respecto al núcleo apocalíptico primitivo, *ibid.*, 601.

¹⁰ Respecto a la fecha de las *Parábolas*, dice McNamara, *op. cit.*, 85s (cf. también 106-109): «Esta datación de las *Parábolas* —se refiere a la datación de J. T. Milik y otros en el s. II o III d. C.— no se ha granjeado en modo alguno la aceptación general y va aumentando la opinión en favor del s. I d. C. o incluso del s. I antes de Cristo. Las *Parábolas* no son probablemente producto del esenismo ni probablemente fueron utilizadas por los monjes de Qumrán. Esto basta para explicar su ausencia en sus manuscritos». En la bibliografía que McNamara ofrece en la página 86 de esta obra cita el estudio de M. Delcor *Le livre des Paraboles d'Enoch Ethiopien: Le problème de son origine à la lumière des découvertes récentes*: EstBib 38 (1979-1980) 5-33, que Delcor expuso en una conferencia pronunciada en Madrid en la Semana Bíblica Española y donde defiende que las *Parábolas* son anteriores al s. I d. C. En el mismo sentido cita McNamara a Ch. L. Mearns, *Dating the Similitudes of Enoch*: NTS 25 (1979) 361-369, y a M. A. Knibb, *The Date of the Paraboles of Enoch. A Critical Review*: NTS 25 (1979) 345-359. Poco tiempo después de la aparición de *Palestinian Judaism*, McNamara publicó otro libro que, en parte, es resumen del anterior y en el que añade una antología de textos. Se trata de *Inter-testamental Literature* (Wilmington, Delaware 1983). En la p. 68 de esta obra data las *Parábolas* de Henoc como «probably first century A. D.», y después de transcribir parte de la segunda parábola (45-57), o sea, 45, 46 y 47, concluye: «No obstante, los especialistas contemporáneos tienden —contra Milik— a reconocer las *Parábolas* como judías y fijar su composición en el s. I d. C.». Véase el artículo del que escribe *Cristología del Hijo del hombre y el uso de la tercera persona en vez de la primera*: «Scripta Theologica» 14 (1982) 189-201.

¹¹ Según W. J. Dalton, *Christ's Proclamation to the Spirits. A Study of 1 Peter 3,18-4,6* (Roma 1965); cf. E. M. Boismard, RB 73 (1966) 287s; cf. también A. Díez Macho y otros, *La Sagrada Biblia* (Ed. Codex; Buenos Aires 1965) tomo VII, 235s: no se trataría de la bajada de Jesús al limbo o seno de Abrahán para anunciar la victoria de Cristo a los justos y pecadores convertidos, sino de la ascensión, en la que Cristo proclama su victoria a los espíritus rebeldes y hostiles al hombre, del tiempo del diluvio.

dependen de la tradición apocalíptica reflejada en 1 Hen 92-105¹²; las señales del tiempo final (guerras, odio, terremotos, hambre, fuego, portentos, cielos nuevos y tierra nueva, nueva creación, nueva Jerusalén, que aparecen en el Nuevo Testamento) responden a una escatología que se expresa como la de la apocalíptica (véase AsMo 10). Lo mismo podemos decir del lenguaje y temas apocalípticos que describen la venida del Señor en 1 Tes 4,13-5,11 (trompeta, venida improvisada, como un ladrón...); 2 Tes 2,1-12; Mc 13¹³ y en el Apocalipsis de Juan. En relación con el género «testamento» encontramos en el Nuevo Testamento los discursos de adiós o «testamentos» siguientes: Jn 13-17; el discurso de adiós de Pablo a los ancianos de Efeso (Hch 20,17-35)¹⁴; Lc 22, 15-38 (última cena y palabras de Jesús consideradas por algunos autores como un discurso de despedida); las epístolas pastorales —1-2 Tim y Tit (v. gr., 2 Tim 4,6-8)—, que probablemente son «testamentos» de Pablo, y, finalmente, el «testamento» de Pedro en 2 Pe 1,13-15.

Naturalmente, esta lista de ejemplos, en la que algunos reflejan un paralelismo más cierto que otros, no pretende ser exhaustiva. Consideramos un acierto que el autor de *Palestinian Judaism...* integre en la apocalíptica ejemplos tomados de «testamentos» o discursos de adiós. En su último libro, publicado en 1983 —posterior al antes citado—, *Intertestamental Literature*, McNamara separa en diferentes capítulos la literatura apocalíptica (cap. 2) y la literatura de «testamentos» (cap. 3)¹⁵, pero observa acertadamente que esta última está estrechamente relacionada con la apocalíptica, aunque hay diferencias que justifican un tratamiento separado. La semejanza radica en que en los dos géneros literarios aparece normalmente una predicción sobre el futuro. La diferencia estriba en que en la apocalíptica tal predicción la realiza un ser celeste, un vidente y a menudo un ángel; en cambio, en los «testamentos» el vaticinio se pone en boca de un personaje de la historia de Israel: frecuentemente se trata de un patriarca que, en trance de muerte, reúne a sus hijos, los exhorta y predice¹⁶. Cortès¹⁷ expone en el siguiente tríptico los tres motivos básicos de un discurso de adiós, de un «testamento»: 1) el moribundo (o el que sube al cielo) llama a los suyos para hablarles;

¹² Como han anotado S. Aalen, NTS 13 (1966-1967) 1-13, y G. W. E. Nickelsburg, *ibid.*, 25 (1979) 324-344.

¹³ Acerca de los falsos cristos o profetas de Mc 13,21-23, cf. E. Kocis, *Apokalyptik und politisches Interesse im Spätjudentum: «Judaica»* 26 (1971) 78-87. En pp. 85-87 recoge las citas de Flavio Josefo. En p. 84 señala que desde el 168 a. C. hasta el 135 d. C. ha podido contar nada menos que sesenta revueltas de judíos, de Palestina y de la diáspora del Próximo Oriente, producidas por motivos diversos, pero casi siempre con un fondo apocalíptico: expulsar al extranjero para implantar el reinado de Dios; cf. A. Díez Macho, *El Mesías anunciado y esperado* (Madrid 1976) 72-74.

¹⁴ J. Dupont, *Le Discours de Milet. Testament Pastoral de St. Paul (Act 20, 18-36)* (París 1962).

¹⁵ M. McNamara, *Intertestamental Literature*, 49-86 y 87-105.

¹⁶ *Ibid.*, 87.

¹⁷ Enric Cortès, *Los discursos de adiós de Gen 49 a Jn 13-17* (Barcelona 1976) 54s.

2) expresa sus exhortaciones, entre las que sobresale por su frecuencia la alusión a las obras de misericordia, la caridad, el amor o la unión fraterna; 3) unas frases sobre el futuro de la comunidad o el fin de los tiempos terminan el discurso. Los motivos segundo y tercero se encuentran frecuentemente en orden inverso o mezclados.

Estos tres motivos suelen ir acompañados de determinadas fórmulas estilísticas: «llamar», «ordenar», «hijos míos». La finalidad del género testamento es más difícil de individualizar, pero se manifiesta al menos en cierta intención general de los discursos: poner en boca de un antepasado glorioso «profecías» que en realidad sólo son descripciones de hechos pasados o presentes y, en ocasiones, introducir una nueva doctrina como si se tratara de una tradicional¹⁸.

De lo escrito se desprende que el discurso de adiós o testamento se puede incluir bajo el epígrafe de literatura apocalíptica. «La apocalíptica —dice Cortès¹⁹— nos ayuda a situar, ideológicamente por lo menos, uno de los motivos de nuestro género (el motivo tercero). J. B. Frey²⁰ describe el género apocalíptico como revelación hecha por Dios, directa o indirectamente, sobre toda clase de objetos desconocidos al hombre. Entre estos objetos descuelga el futuro: al constatar que la situación presente no es más que la antinomia de lo prometido por los profetas, no queda otra solución que creer que las promesas se realizarán en el futuro. Se trata de consolar a los contemporáneos con la esperanza de un futuro más o menos inmediato... El autor del apocalipsis —o de nuestros discursos de adiós— no podía presentarse como un nuevo profeta. Los profetas se habían acabado». Más adelante, E. Cortès²¹ vuelve al tema del influjo fundamental que el género apocalíptico ha ejercido sobre nuestros discursos de adiós. Este último género se utiliza claramente en 1 Hen 91,7-10; 91,12-17; 2 Bar 44,8ss; 2 Hen 17 (65,6-10) y en los Testamentos coptos de Jacob e Isaac. Cortès²² ha señalado varias veces la influencia del género apocalíptico en el tercer motivo de los discursos de adiós y la repetida presencia de la escatología en los Testamentos de los Doce Patriarcas. El Testamento de Job (33,2-9) es también una descripción escatológica. La escatología no está ausente del discurso de adiós de Jesús (Jn 13-17), aunque Juan la transforma casi siempre en escatología realizada.

Todo esto apoya el hecho de que McNamara, en *Palestinian Judaism* (pp. 89-92), incluya el apartado «testamentos» como una parte de la literatura apocalíptica y, en cambio, en su libro *Intertestamental Literature* (pp. 87-105) dedique a los «testamentos» un capítulo especial, tras el dedicado a la literatura apocalíptica. Para no alargarnos más, recogeremos únicamente los epígrafes del cap. V de la primera de estas obras: *Midrás rabínico y Nuevo Testamento* (pp. 180-204): la resurrec-

¹⁸ E. Cortès, Hoja de presentación del libro citado en la nota anterior.

¹⁹ E. Cortès, *op. cit.*, 63.

²⁰ En su artículo *Apocalyptique*, en DBSuppl, cols. 238s, 333, 339.

²¹ *Op. cit.*, 486.

²² *Ibid.*

ción (Mc 12,18-27); «... resucitado al tercer día» (1 Cor 15,4); Sal 8,2 en Mt 21,16 y el midrás rabínico; algunos puntos de la escatología rabínica en el Nuevo Testamento (este mundo y el mundo futuro, mérito en el cielo, juicio: el gran día del juicio, paraíso, gehenna, vida eterna, resurrección); *Halaká rabínica y Nuevo Testamento*: la tradición de los ancianos; lavar las manos antes de comer; juramentos y votos; *qoeban* (Mc 7,11); votos de una joven hechos antes del desposorio (se puede explicar el voto de virginidad de María, implícito en sus palabras «¿Cómo podrá ser esto si no conozco varón?», Lc 1,34, teniendo en cuenta que tales votos de jóvenes eran, al parecer, frecuentes; véase Ned. 10; cf. McNamara, *Palestinian Judaism*, 202); el diezmo de la menta y del comino.

La lista de paralelos podría alargarse indefinidamente, pero basten estos ejemplos, estudiados por McNamara, para subrayar una vez más la importancia de la literatura rabínica para conocer a fondo el Nuevo Testamento, pues no es suficiente para ello el conocimiento de la literatura apocalíptica judía, la de Qumrán y la de los Targumes.

XV

EL LENGUAJE MITICO DE LOS APOCRIFOS
Y EL ACCESO A LA REALIDAD

El lector de este libro irá viendo que los apócrifos utilizan un lenguaje mítico. Muchos de los temas desarrollados en los apócrifos pertenecen a la literatura mítica. El término «mito» ha tenido y, en ciertos ambientes, tiene todavía una connotación negativa. Antonio Pacios, profesor de historia de las religiones en la Universidad Central de Barcelona, indica que la concepción de mito como sinónimo de fábula, narración mentirosa, invención poética, sin contenido alguno, se empezó a dar ya entre los propios griegos, a cuya lengua pertenece el término *mythos*, que significa «discurso» o «narración» sin connotaciones negativas. Fueron los poetas, con Hesíodo y Homero, quienes rebajaron el concepto de mito. Contra ellos reaccionaron los filósofos presocráticos, Heráclito de Efeso y sobre todo el eléata Jenófanes. Especialmente en los libros II, III y X de su *República*, Platón, en línea con los presocráticos, «ataca fieramente a los mitos poéticos como rebajadores del concepto divino con sus intenciones; para él la poesía griega no ha hecho más que crear ficciones meramente subjetivas, que deben rechazarse como dañinas y engañosas. Y, sin embargo, Platón es eminentemente mítico; no sólo recoge con cariño y veneración numerosos mitos transmitidos por la tradición, sino que su misma obra filosófica es el intento más logrado de racionalización mítica, con su teoría de las ideas, siendo así el autor clásico que más puede ayudarnos a entender y penetrar la auténtica mentalidad mítica y el que, por su continuo y universal influjo en toda la cultura posterior, la ha hecho perdurar en nuestra mentalidad occidental»¹.

Platón se preguntó si nuestros conocimientos, por ejemplo de los dioses, parte integrante de nuestro cosmos según los griegos, no serían más que *doxa*, conocimiento de la apariencia. Ilustra el problema con el mito de la caverna: una persona entra en ella dando la espalda al sol; sólo ve la sombra de un caballo, y a quien dice que fuera se ve la realidad del caballo se le considera loco. De aquí deduce que puede existir más allá de este mundo una realidad que lo trasciende —*to theion* (lo divino)—, realidad a la que se llega no sólo por el único medio que Aristóteles admite, el *logos* en cuanto discurso, la dialéctica o *episteme*, la razón racionante. Para Platón, además del *logos*, hay otro acceso a lo trascendente, ya sea *theion* (lo divino), ya verdadero *theos* (Dios); ese acceso es el *eros*: «amor» a lo que nos trasciende para recibir lo que nos falta, amor para perfeccionarse. Tal concepto difiere del de *agape* o amor del Nuevo Testamento, que es amor para autocomunicar-

¹ Antonio Pacios, *Mito y religión*: «Anuario de Filología» 6 (1980) 190-191.

se, para dar. El *eros* es, pues, una vía de acceso a lo trascendente, tan legítima como el *logos* en cuanto acceso por vía de razón *discursiva*. Es más, «el lenguaje más específico (de Platón) no es la dialéctica ni la interrogación crítica de Sócrates; es el mito. Sin embargo, este mito no es la razón irracional por la cual empieza el pensamiento primitivo y antiguo, sino una *ultima ratio*, nacida de la dialéctica y de la crítica... Lo que dice su Sócrates no es su propia palabra definitiva; es solamente el punto de aproximación de esta última verdad, que siempre se oculta, y no se desvela a medias sino en los mitos de que el filósofo se sirve cuando deja de razonar»².

El influjo de Platón en la cultura occidental, sobre todo a través del neoplatonismo, perduró hasta la mitad del siglo XII, época en la que tanto entre cristianos como entre musulmanes cedió paso al «filósofo» por antonomasia, a Aristóteles. A pesar del apoyo de Platón, el mito en el Renacimiento y sobre todo en la época de la Ilustración, de la filosofía racionalista, volvió a adquirir el significado negativo de saber infantil, fantástico, precisamente por no pertenecer al único saber válido que entonces se admitía: el racional. El mismo Kant, constatando que con la razón teórica no se pueden alcanzar los *noumena* y necesitando, por otra parte, una fundamentación para la ética y moral, tiene que recurrir a la razón práctica, al imperativo categórico.

D. T. Woundt († 1920) es el último representante de esa concepción peyorativa del mito como pura fantasía infantil, de eso que los racionalistas consideraban miedo a la razón.

El romanticismo, de marcada tendencia antiintelectualista, devolvió al mito su prístino valor como instrumento de la conciencia religiosa para captar verdades que no caen bajo la experiencia y que son inaccesibles a la razón. Hay, pues, una segunda realidad inaccesible a la razón, pero accesible al pensar mítico³. W. M. L. de Wette, influido por Schleiermacher y el filósofo J. F. Fries, revaloriza el mito como una aprehensión intuitiva, un presagio de la verdad religiosa⁴.

Además de cierta aportación del renacimiento, los historiadores de las religiones y los sociólogos han tenido gran parte en la revalorización del mito. El psicoanalista de Zúrich C. G. Jung († 1961) descubrió en el mito la expresión del inconsciente colectivo, de unos arquetipos, formas e imágenes, que se repiten y están presentes en toda alma y que coinciden con los motivos de los mitos. El mito es una estructura fundamen-

tal de la realidad humana⁵ y, como señalan Mircea Eliade y Kerenyi, forma parte, como los símbolos e imágenes, de la sustancia espiritual del hombre. «El mito —escribe A. Pacios⁶— corresponde a una forma de conocer (mentalidad mítica), tan connatural al hombre y tan legítima como la racional o científica, y no menos válida, aunque tanto una como otra estén sujetas a posibilidad de error... Ya Platón conocía como medios de auténtico conocimiento humano tanto el *mytho logein* como el *diaskopein* (mirar con atención, examinar). Para Nestle, el mito es una forma intermedia entre la pura vivencia religiosa (*Erlebnis*) y el *logos* o plena racionalización. Lévy-Bruhl precisa y profundiza más al afirmar que el mito es un producto de la mentalidad primitiva —más tarde reconocería no haber diferencia esencial entre esa mentalidad y la nuestra— para realizar una participación que ya no se siente como inmediata: da así realidad a la experiencia sagrada, formulándola, y haciendo (el mito) de intermediario entre el hombre y esa experiencia ya no sentida como presente. Con él coincide G. van der Leeuw, para quien el mito no hace más que proveer de estructura a la divinidad antes percibida en la experiencia numinosa inefable, haciendo así posibles las relaciones personales con el objeto de ella». «Acerca del valor objetivo del conocimiento mítico insisten sobre todo Van der Leeuw⁷ y Mircea Eliade⁸: no difiere de la historia en su validez objetiva, sino en cuanto prescinde de determinaciones locales y temporales, características de la historia».

Como se ve, la historia de las religiones, especialmente de los primitivos, ha demostrado que el acceso a las verdades fundantes del orden religioso y a otros planteamientos sociales, familiares, etc., es tan válido como el de nuestros científicos. Llamar a los primitivos «salvajes» es un salvajismo. Están en posesión de los mismos arquetipos o estructuras básicas comunes a nuestra cultura desarrollada, aunque en su modo de expresión disten mucho de nuestro lenguaje.

También la nueva ciencia o filosofía del lenguaje ha encontrado que el mito es una forma de lenguaje y que, como tal, tiene su hermenéutica propia: posee un *sentido* y una «significación» para el lector u oyente del relato mítico. Paul Ricoeur⁹, admitiendo con generosidad los diversos tipos de desmitificación de R. Bultmann y la «significación» de la palabra de Dios o de Jesús como interpelación personal a la que uno debe someterse, admitiendo, pues, la adscripción bultmaniana a la filo-

⁵ P. Barthel, *Psychologie complexe, langage mythique et théologie biblique* (Estrasburgo) *passim*.

⁶ A. Pacios, *art. cit.*, 192-195.

⁷ G. van der Leeuw, *L'uomo primitivo e la religione* (Turín 1961) 96-108 (Mito, logos, storia); *id.*, *La religion dans son essence et ses manifestations* (París 1955).

⁸ Mircea Eliade, *Tratado de historia de las religiones* (Madrid 1954) 387-413.

⁹ P. Ricoeur, *Préface* al libro de Bultmann *Jésus. Mythologie et démythologisation* (París 1958), trad. del original alemán (Tubinga 1926), y también el *Préface a Jésus-Christ et la mythologie*, traducción de *Jesus-Christ and Mythology* (Nueva York 1958) 24-28. Por supuesto, R. Bultmann nunca pensó aplicar el estructuralismo al lenguaje mítico del Nuevo Testamento; cf. A. Piñero, *Estructuralismo y Nuevo Testamento: «Miscelánea Comillas»* 34 (1976) 197-236.

² G. van der Leeuw, *La religion dans son essence et ses manifestations* (París 1955) n. 102,2, pp. 648-649; cf. A. Pacios, *op. cit.*, 193.

³ P. Barthel, *Interprétation du langage mythique et théologie biblique* (Leiden 1963) 21-28, 36-44. La «escuela del mito» (J. E. Eichhorn, F. Gabler, G. L. Bauer, D. F. Strauss, etc.) se decantó por el racionalismo; su lema sería el *sapere aude*, la explicación racional, lógica, científica, de la realidad. Para ellos, el mito se opone al *logos*, a lo racional e históricamente demostrable. El mito habría sido, según ellos, un intento de acercarse a lo trascendente como causa fundante de todo ser, obrar y acontecer, por desconocimiento de las causas segundas en una cultura prelógica y primitiva. El racionalismo peca de reduccionismo epistemológico.

⁴ P. Barthel, *op. cit.*, 29-36.

sofía de Heidegger, achaca al teólogo de Marburgo que, después de desmitificar todo el Nuevo Testamento, pase sin más a la «significación» de la palabra para mí, aquí y ahora. Deja a un lado el sentido, la semántica de los textos, es decir, la ciencia del lenguaje y su interpretación.

*El lenguaje mítico del NT según R. Bultmann
y el lenguaje mítico de los apócrifos*

Afirma Bultmann que el universo en que se expresa el Nuevo Testamento es un universo mítico que no pueden aceptar los hombres modernos, formados en el lenguaje de la ciencia. «Es mítico el modo de representación según el cual lo que no es del mundo, lo divino, aparece como del mundo, como humano; lo que está en el más allá, como algo de acá; según el cual, por ejemplo, la trascendencia de Dios está pensada como un alejamiento espacial; un modo de representación en virtud del cual el culto se entiende como una acción material que produce fuerzas que no son materiales»¹⁰.

Bultmann señala que el mensaje esencial de Jesús es la venida del reino de Dios, reino que, como demostró Johannes Weiss en su libro *La predicación de Jesús acerca del reino de Dios* (1982), era un reino metahistórico, que advendría al final de la historia y con intervención de Dios, no por el esfuerzo humano. Según Bultmann, Jesús habría tomado esta idea de ciertos círculos judíos, y lo mismo la Iglesia primitiva. Los círculos aludidos son los apocalípticos. El libro de Daniel es el testimonio más antiguo del drama escatológico. Jesús se abstiene de descripciones detalladas de tal drama cósmico y de la felicidad del nuevo eón; predica que el reino de Dios va a llegar y que los hombres han de prepararse para el juicio de Dios. Al igual que los apocalípticos, esperaba para pronto ese final escatológico; en el padrenuestro hace pedir «que tu reino venga». Los milagros que Jesús hacía, particularmente los exorcismos, eran el anuncio de ese reino de Dios. Tal reino llegaría como un violento drama cósmico: el Hijo del hombre vendrá sobre las nubes del cielo, resucitarán los muertos, seguirá el juicio final; los justos entrarán en la felicidad, los condenados irán a las penas infernales. Albert Schweitzer llegó al extremo de afirmar que no sólo la predicación de Jesús, sino también la conciencia que Jesús tenía de sí mismo y toda su vida cotidiana estaban dominadas por la espera escatológica¹¹.

Nos limitamos a exponer el pensamiento de Bultmann, sin criticar por el momento las afirmaciones anteriores. Sin embargo, queremos hacer una aclaración: la petición del padrenuestro *eltheto he basileia sou*, «venga tu reino» (Mt 6,10a), no añade «en vuestra vida» (*ymlk mlkwtjy bhyyekwn*) como sucede en el *qaddiŝ* judío, del que probable-

¹⁰ R. Bultmann, *Kerygma und Mythos* I, primera edición, 22.

¹¹ R. Bultmann, *Jésus...*, 187-189; cf. Santos González de Carrea, *Pensamiento y expresión mítica en el Nuevo Testamento*, en *Revelación y pensar mítico*, XXVII *Semana Bíblica Española* 1967 (Madrid 1970) 234-254.

mente derivan las tres primeras peticiones del padrenuestro de Mateo¹². La omisión de «durante vuestra vida y durante la vida de toda la casa de Israel, aprisa y en tiempo cercano» es significativa respecto a la esperanza que Bultmann atribuye a Jesús del establecimiento inminente del reino de Dios. En relación con este tema diremos que, al parecer, Jesús utilizó el verbo arameo *qrb*, que posee un doble sentido, un *tarte miŝ-má*: en el arameo de Palestina significa que ha llegado ya y que está cercano, «ha llegado ya, pero todavía no». Nótese que la expresión «está cerca» procede de Mateo (3,2; 10,7; 21,34; 26,45) y no es propia de Marcos 1,15, que sólo emplea *engiken*, esta vez con sentido temporal, en el que lo usa Mateo. En el Evangelio de Mateo, dirigido a judeo-conversos que conocían bien el arameo, es fácil el doble significado de *qrb*; lo mismo se puede decir del *logion*, si viene, como parece, del propio Jesús. En mi opinión, este doble sentido responde mejor a la predicación del reino de Dios hecha por Jesús: ha llegado ya con su venida, pero no plenamente: el establecimiento completo del reino de Dios pertenece al futuro. Las parábolas de la paciencia, que son varias en la predicación de Jesús y auténticamente suyas (el grano de mostaza, la levadura, etc.), insisten en que el reino de Dios no se va a establecer, como creía Juan o sus discípulos y en general el judaísmo, instantánea y universalmente, sino poco a poco, con paciencia.

Volvamos de nuevo a Bultmann y escuchemos sus palabras: «Esta esperanza de Jesús y de la comunidad cristiana primitiva no se ha realizado. Continúa el mismo mundo, la historia continúa. El curso de la historia ha contradicho a la mitología. En efecto, la representación del reino de Dios es mitológica, lo mismo que el drama final, lo mismo que las condiciones que fundamentan la esperanza del reino de Dios, a saber: la idea de que el mundo, aunque creado por Dios, está regido por el mal, Satán¹³, y que su ejército, los demonios, es el origen de todos los males, del pecado y de la enfermedad. Toda la representación del mundo, presupuesta en la predicación de Jesús y en el Nuevo Testamento en general, es mitológica: la representación del mundo dividido en tres planos, el cielo, la tierra y el infierno; la idea de la intervención de fuerzas sobrenaturales en el curso de la historia; la representación de los milagros también y, en especial, la de la intervención de fuerzas sobrenaturales en la vida interior del alma; en fin, la idea según la cual el hombre puede estar poseído por espíritus malos, tentado y corrompido por el diablo. Calificamos como mitológica esta representación del

¹² Etan Levine, *Un judío lee el Nuevo Testamento* (Madrid, Ed. Cristiandad, 1980) 250; A. Díez Macho, *Qaddiŝ y Padre Nuestro: «El Olivo»* 4 (1980) 38-39.

¹³ A. F. Segal, *Ruler of this World. Attitudes about Mediator Figures and the Importance of Sociology for Self-Definition*, en *Jewish and Christian...* II, 246-247 y 404 (notas 4, 5, 7, 12). En Jn 12,31; 14,30; 16,11, el «príncipe de este mundo» es un ser demoníaco; en AscIs 1,3; 2,4; 10,29, «el príncipe del mundo» es identificado con Beliar. En Ignacio de Antioquía (Ef 17,1; 19,1), es el demonio. En Pablo, Ef 6,12 («los príncipes de la tiniebla de este mundo»), Ef 2,2 («el príncipe del poder del aire»), 2 Cor 4,4 («el dios de este mundo») pueden tener dos sentidos: seres demoníacos y los príncipes y jefes de este mundo.

mundo porque se distingue de la que ha elaborado y desarrollado la ciencia desde su origen en la Grecia antigua y que ha sido aceptada por los modernos. Ahora bien, en esta representación moderna del mundo la relación de causa y efecto es fundamental... De cualquier modo, la ciencia moderna no cree que el curso de la naturaleza pueda ser interrumpido o, por decirlo así, traspasado por potencias sobrenaturales... Esto vale también para la investigación histórica moderna, que no toma en consideración intervenciones eventuales de Dios, del diablo o de los demonios en el desarrollo de la historia... El hombre moderno está convencido de que los cursos de la naturaleza y de la historia, como su vida interior y práctica, no son interrumpidos de modo alguno por fuerzas sobrenaturales... Los especialistas del Nuevo Testamento no están de acuerdo sobre si Jesús se proclamó a sí mismo como mesías, como el rey del tiempo de la salvación, si creía ser el Hijo del hombre que debía venir sobre las nubes del cielo. En caso de que así fuera, esto significaría que Jesús se había comprendido a la luz de la mitología... En todo caso, la comunidad cristiana primitiva lo consideraba como una figura mitológica; esperaba que volviera como el Hijo del hombre sobre las nubes del cielo para traer, en su condición de juez del mundo, la salvación y la condenación. También es ver su persona a la luz de la mitología el decir de él que fue concebido por el Espíritu Santo y que nació de una virgen; esto aparece aún con mayor evidencia en las comunidades cristianas helenísticas, en las que Jesús fue entendido, en un sentido metafísico, como el Hijo de Dios, como un gran ser celeste y preexistente que se hizo hombre para nuestra redención y que tomó sobre sí el sufrimiento de los hombres hasta la cruz. Tales representaciones son manifiestamente mitológicas: estaban muy extendidas en las mitologías judías y paganas y fueron traspuestas a la persona histórica de Jesús. En particular, la representación del Hijo de Dios preexistente, que desciende al mundo con revestimiento humano para liberar a los hombres, es un elemento de la doctrina gnóstica de la redención que nadie duda en calificar de mitológica... Para el hombre moderno, la concepción mitológica del mundo, las representaciones de la escatología, del redentor y de la redención han sido sobrepasadas y están periclitadas»¹⁴. Seguidamente se pregunta Bultmann si, en vista de esto, el hombre moderno tendrá que hacer el *sacrificium intellectus*, aceptando esas concepciones mitológicas del Nuevo Testamento, o bien debe dejarlas de lado y contentarse con las enseñanzas éticas o morales de Jesús —hacer el bien, quedándose con el evangelio social—, o si por el contrario debemos buscar bajo la predicación escatológica y los enunciados mitológicos una significación más profunda oculta bajo el velo de la mitología. Esto último es lo que él pretende ahondar: la significación más profunda del lenguaje mítico, que es lo que él llama *desmitificación*.

En otro apartado intenta Bultmann aclarar qué es la mitología: a menudo ha sido considerada como una ciencia primitiva que pretende

explicar fenómenos y acontecimientos extraños, atribuyéndolos a causas sobrenaturales, divinidades o demonios. Los mitos hablan de dioses y demonios, de poderes de los que el hombre se siente depender, cuyo favor busca o cuya cólera teme. Expresan la idea de que el hombre no es el señor del mundo y de su vida, el mundo está lleno de enigmas y misterios. La mitología es una comprensión de la existencia humana. El mundo y la vida humana tienen su fundamento y sus límites en una potencia situada en el exterior de lo que nosotros podemos prever y dominar. La mitología expresa tal potencia como si de una potencia mundana se tratase; habla de los dioses como de seres humanos, de sus acciones como de acciones humanas, aunque se les reconozca un poder sobrehumano, y tales acciones son presentadas como imprevisibles y capaces de romper el orden normal, habitual, de las cosas. Los mitos atribuyen a la realidad trascendente una objetividad inmanente a este mundo; aplican una objetividad mundana a lo que no es mundano. El mito sitúa a Dios en el cielo, en el espacio, pero muy remoto y lejano; representa al infierno debajo, en las tinieblas; ahí también, en el espacio, coloca la formidable potencia del mal. El hombre moderno no puede aceptar esas representaciones míticas de cielo e infierno, aunque la idea de la trascendencia de Dios y del mal posee significación. Satán y sus demonios expresan míticamente que el mal está en nosotros y fuera de nosotros, es como una potencia que nos domina, el dominador de este mundo¹⁵.

De lo expuesto se puede concluir que la desmitificación, la *Entmythologisierung* de Bultmann, es reduccionista respecto a las posibilidades del lenguaje mítico para expresar realidades no accesibles a la experiencia empírica, al análisis de las ciencias, al estudio de la historia. Sin embargo, Bultmann admite como componente positivo de la desmitificación el hecho de que bajo el mito neotestamentario se esconde un mensaje. Descubrir y expresar ese mensaje debe ser el propósito de todo exegeta fiel a su objeto, a los hombres de su tiempo y a sí mismo. El aspecto positivo, pues, del Nuevo Testamento es la interpretación existencial¹⁶ de su lenguaje mítico.

Consideremos ahora los mitologemas de los apócrifos, su lenguaje mítico, que en la mayor parte de ellos es aún más acentuado que en el Nuevo Testamento. Seguiremos también en este tema la descripción de Bultmann y remitimos de nuevo al lector a la exposición sobre la teología de los apócrifos en general y de varios de ellos en particular que aparece más adelante en la presente obra.

En el libro de *Daniel* —único libro apocalíptico admitido en el canon judío del Antiguo Testamento—, el vidente predice el futuro (capítulos 7-12) por inspiración divina. En las visiones y relatos de esta

¹⁵ Id., *op. cit.*, 192-194. Para un resumen del pensamiento desmitificador de Bultmann, cf. R. Marlé, *Bultmann et la foi chrétienne* (París 1967) 52-57.

¹⁶ R. Marlé, *op. cit.*, 56-64.

¹⁴ R. Bultmann, *Jésus...*, 189-191.

obra aparece Dios como señor de toda la historia de la humanidad; hará pronta justicia a Israel, porque el final de la historia y el triunfo del reino de Dios está ya cerca.

Henoc etiópico: 1 Hen 106 trata del nacimiento milagroso de Noé. Los capítulos 6-36 versan sobre la caída de los ángeles vigilantes, que trajo toda clase de males a la humanidad. De su unión sexual con las hijas de los hombres nacieron los «gigantes» —este motivo es corriente en los mitos primitivos—, los cuales fueron aniquilados por medio del diluvio —otro motivo común en los pueblos primitivos—; su descendencia, los espíritus, son los demonios que andan sueltos por la tierra. Henoc no puede interceder por ellos, ya que les espera el juicio lo mismo que a los hombres malvados. Después de ese juicio vendrá la «edad de oro» (6-16) —otro motivo corriente en las religiones míticas—. En su primer viaje visita Henoc el lugar de castigo de los ángeles caídos (17-20) y en el segundo contempla el *šeol*. 1 Hen 38-44 trata de los secretos de los cielos; 45-57, del Hijo del hombre, de la separación de buenos e ímpios y del castigo de los ángeles; 58-69, de la felicidad de los justos, del juicio final, de las funciones de los ángeles. En 1 Hen 70 se presenta incluso a Henoc como Hijo del hombre y señor de los espíritus, título este último que se aplica normalmente a Dios en las Parábolas de 1 Hen.

En el libro de los Jubileos, Henoc figura como inventor de la escritura, de la sabiduría y especialmente de la astronomía (Jub 4,17). Jub 10,17ss, TestLev 14,16 y TestSim 5 hacen referencia a un libro de Henoc que contiene los secretos del pasado y del futuro. En los midrasas tardíos, Henoc aparece como el escriba celestial, como ángel que permanece ante la faz del Señor. Es identificado con Metatrón, que ocupa el primer puesto en la jerarquía angélica. Esta identificación figura ya en el Targum Pseudo-Jonatán a Gn 5,24. Sin embargo, tan gran exaltación de Henoc en la apocalíptica, en Filón y en los midrasas recientes, fundada en Gn 5,25 («Y Henoc caminó con Dios y no apareció más, porque Dios se lo llevó»), convirtió a nuestro sabio en ímpio o hipócrita en Gn.R. 25,1, seguramente para no apoyar la doctrina cristiana de la ascensión de Jesús a los cielos. La subida de Henoc al cielo, al igual que la de Elías (2 Re 2,11) y la de Moisés (Ex 19,3: «Y Moisés subió hacia el Señor»), apoyaba la ascensión del Señor; por eso Yosé b. Halafta (*tanna* de mitad del siglo II) niega, en bSukk. 4b y 5a, que la Šekiná haya bajado y que Moisés y Elías hayan subido a lo alto¹⁷.

¹⁷ K. Hruby, *Exégèse rabbinique et exégèse patristique*, en J. E. Menard (ed.), *Exégèse biblique et judaïsme* (Estrasburgo 1973) 197-199 y 216 (notas 13 y 16); Jellinek, *Bet ha-Midrash* V, 171. Si bien el judaísmo alteró ciertos textos con el fin de polemizar con los cristianos, éstos empezaron muy pronto a dirigir su polémica antijudía de un modo muy diferente al de Pablo, Mateo o Juan. Los apologetas cristianos del s. II rebaten a los judíos haciéndoles responsables de la crucifixión del Señor y se apoyan en una interpretación distinta de textos bíblicos del Antiguo Testamento; cf. F. Blachetière, *Aux sources de l'anti-judaïsme chrétien*: «Revue d'histoire et de Philosophie religieuses» (París 1973) 353-398.

La atribución de la sabiduría a Henoc parece proceder de un mito babilónico que aplica al Henoc bíblico, séptimo patriarca antediluviano, el mito de Enmeduranki o Enmedurana de los textos cuneiformes, según los cuales este séptimo rey antediluviano instituyó el culto, tuvo conocimiento de los misterios divinos, se apoderó de las tablas de los oráculos divinos y los expuso a los hombres. Se trata de un caso más de emigración hacia la Biblia —sobre todo en los once primeros capítulos del Génesis— de mitos babilónicos, que la propia Biblia desmitifica, al menos en parte.

1 Hen 83-84 nos presenta una visión de la humanidad destruida por el diluvio; 85-90 relata una historia de Israel utilizando la simbología (animal), tan propia de la apocalíptica. Los símbolos son aquí bueyes, ovejas, pastores y fieras. Los enemigos de Israel serán destruidos; a ello seguirá la resurrección de los muertos y la edad mesiánica. En 1 Hen 93,1-10 y 91,12-17 se dice que la historia durará diez semanas, de las cuales han transcurrido ya siete. En la décima acaecerá el juicio final seguido de la edad de la felicidad.

Jubileos: Divide la historia en jubileos de cuarenta y nueve años, subdivididos en períodos de semanas de años. Esta historia, tan cronometrada por Dios, tendrá como final el reino de Dios. Entonces los hombres vivirán mil años.

Oráculos Sibílicos III: Señala el curso de la historia y predice la venida de la edad mesiánica, llena de prosperidad.

Testamentos de los Doce Patriarcas: Como es usual en el género literario «testamento», aparece frecuentemente en ellos un anuncio de lo que sucederá en el futuro, en los últimos días. Exaltan la figura de Leví, de quien procederá el mesías.

Salmos de Salomón: En 17 y 18 se describe a un mesías y la gloriosa edad mesiánica.

Asunción de Moisés: El capítulo 7 trata del fin y de la llegada del reino de Dios; el capítulo 10 expone las señales que precederán al final de este eón.

Vida de Adán y Eva (29,4-10): Después de la reconstrucción del nuevo templo la iniquidad prevalecerá sobre la justicia; seguidamente Dios vendrá a habitar sobre la tierra. A continuación se celebrará el juicio final, que traerá consigo la salvación para los justos y la condenación para los malvados.

Apocalipsis de Abrahán: Abrahán es recibido por Dios, que le habla de la caída del hombre, de la idolatría presente en sus descendientes y del juicio venidero. El eón actual está a punto de terminar, el *geš* es inmediato. Los paganos serán castigados o destruidos. El Elegido de Dios, tras el sonar de la trompeta, reunirá a su pueblo. Los enemigos se consumirán en el fuego.

Testamento de Abrahán: En una visión contempla el mundo y todas las cosas creadas, que durarán siete edades de mil años cada una (capí-

tulo 9). Miguel sube a Abrahán hasta la primera puerta de los cielos, donde el patriarca observa el juicio de los que llegan allí. Lamenta la condenación de muchos individuos (escatología individual).

2 *Henoc o Libro de los secretos de Henoc*: Relata en veinticuatro capítulos el ascenso de Henoc a los cielos (caps. 1-2) y su recorrido por los siete cielos acompañado de dos ángeles (caps. 3-9). El patriarca escribe lo que Dios le revela sobre el plan de la creación y la historia del mundo hasta la propia época de Henoc y el diluvio. El eón actual durará siete períodos de mil años cada uno; a continuación llegará el final (caps. 10-17). Henoc es conducido al cielo más elevado, que está situado ante la faz de Dios (caps. 18-24).

4 *Esdras*: Alude a la mala inclinación que deriva del pecado de Adán y que Dios ha quitado. Este eón, según el ángel intérprete Uriel, se acerca al fin, que llegará cuando se haya completado el número de los justos. En el capítulo 5 enumera los signos que precederán al fin. Dios introducirá el nuevo eón y el juicio final (6,35-9,25). Al final de este eón aparecerá el mesías y reinará cuatrocientos años. Después de la muerte del mesías y de los suyos, y tras siete días de silencio, vendrá la resurrección y la apertura del paraíso y la gehenna. Se salvarán muy pocos. En la sexta visión (13,1-58), el mesías aparece como un hombre que sube del mar y vuela con las nubes de los cielos. En la séptima se promete al vidente, Sealtiel o Esdras, que será trasladado con el Hijo hasta que el fin llegue, que será pronto (14,1-48). Finalmente asciende al cielo.

2 *Baruc*: El mundo futuro está reservado para los justos. La destrucción de Jerusalén acelerará la llegada del eón venidero. Aparecerá el mesías y los justos resucitarán (caps. 1-35).

3 *Baruc o Apocalipsis griego de Baruc*: Los ángeles llevan las oraciones de los hombres y los méritos de los justos ante Miguel, el cual recompensa según las buenas obras. Admite siete cielos, como el Testamento de Leví, la Ascensión de Isaías y la literatura rabínica, aunque el vidente sólo es llevado a cinco. Después vuelve a la tierra¹⁸.

En 3 *Henoc* el príncipe del mundo intercede en favor de los hombres (30,2) y también es presentado como príncipe de los cuerpos celestes (38,3); tiene funciones de Metatrón. En bYeb. 16b, bHull. 60a y bSan. 94a «el príncipe del mundo» alaba a Dios, no es su enemigo, sino que, como en 3 *Henoc*, está a su servicio. Sin embargo, en el Evangelio de Juan¹⁹ y en la apocalíptica judía el príncipe del mundo es enemigo de Dios, aunque sometido siempre al poder divino.

Con el fin de no alargarnos más, remitimos al apartado V de esta primera parte, que trata sobre las características de la escatología. Tanto

allí como más adelante, al hablar de la teología de los apócrifos en general y de la de algunos de ellos en particular, se percibe inmediatamente el uso constante que estos libros hacen del lenguaje mítico.

La apocalíptica está especialmente interesada en el principio de la historia humana y, aún más, en su final. Se preocupan del desarrollo de la historia en períodos. Su interés se centra en la historia de Israel, la del cosmos y la de las naciones que no pertenecen a Israel o están en contra de él. Los apócrifos yuxtaponen frecuentemente apreciaciones contrarias o diversas sobre un tema, como sucede en la literatura de Qumrán respecto al tema de la destrucción de los malvados, motivo importante en la apocalíptica. Según algunos textos de Qumrán, serán castigados todos los israelitas perversos, los que están fuera de la comunidad qumranita; según otros, el castigo afectará a las naciones perversas, pero no a los israelitas fieles²⁰.

La historia se desarrolla entre dos extremos: el paraíso que la empieza y el paraíso que la termina. Es una historia de lucha entre el reino de Dios y el reino de Satán y sus ángeles. Está, además, predeterminada por Dios. En 1 Hen 81,2 se dice que las tablas celestes contienen todos los hechos de la humanidad hasta las últimas generaciones; predican toda la historia del mundo (93,2). Henoc debe leer estos «libros santos» o «los libros de los santos» (103,2) y tener en cuenta cada hecho (81,1). En el libro de los Jubileos, las tablas celestes contienen leyes rituales y penales, algunas de las cuales se observaban ya en los cielos antes de ser reveladas a los hombres. Los Testamentos de los Doce Patriarcas tratan también el tema de las tablas celestes que predicen el futuro (TestAs 7,5); los acontecimientos están predeterminados por Dios (TestAs 2,10; TestLev 5,4). Las tablas o los libros sagrados celestes abarcan la historia pasada, presente y futura. Su contenido fue revelado a los antiguos patriarcas y se mantuvo secreto hasta la época de los apocalípticos, lo cual es un indicio de que la historia se acerca a su final.

Esa historia predeterminada por Dios se divide en dos eones: el 'olam ha-zeh («este mundo»), de tono pesimista, y el 'olam ha-ba, el mundo venidero que traerá el triunfo de los que son fieles a Dios y que será introducido por Dios solamente, o por él mediante un mesías, o por obra del mesías. Esto será precedido por una larga serie de males, y el final irá acompañado de un cataclismo cósmico que está ya próximo. Esta historia terrestre, predeterminada y llevada a su término —el nuevo paraíso—, es una imagen de la victoria celeste de Dios contra los principados y potestades de los cielos. Lo terrestre es reflejo de lo celeste. La historia es una historia de salvación, gracias a la intervención de Dios y del mesías: terminará como empezó, en paraíso. Algunos apócrifos representan el paraíso según el modelo bíblico (Gn 2; 3,22). Para 1 Hen 60,8,23 es el jardín de los justos; 1 Hen 39,3s localiza tal pa-

¹⁸ Cf. D. S. Russell, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic* (Londres 1964). Gran parte de los datos señalados en el texto están resumidos en esta obra, pp. 48-66.

¹⁹ Cf. nota 13 de este mismo apartado.

²⁰ Jacob Licht, *Ma'at 'olam w'am pedut El, en Meḥqarim ba-megillot ha-genuzot*, Hom. póstumo a E. L. Sukenik (Jerusalén, «separatum», s. a.) 74.

raíso al final del cielo²¹, mientras que 2 Hen 8 lo sitúa en el tercer cielo. El lugar del paraíso se hace cada vez más trascendente. Dios, tras la caída de Adán, se llevó el paraíso consigo (2 Bar 4,3). Según 1 Hen 104,2-6, al final de este eón las puertas del cielo se abrirán para los justos, que vivirán con los ángeles. Los justos verán la gloria del que los tomó por suyos (4 Esd 7,91), contemplarán el rostro de aquel a quien sirvieron (4 Esd 7,98) y, una vez llegado a su término este mundo, serán instalados en el paraíso celeste (2 Hen 65,9; TestDan 5; 2 Bar 51,10-11)²².

Este fenómeno de trascendentalización se puede apreciar también en lo que respecta a Jerusalén, la ciudad santa. En primer lugar se habla de una Jerusalén terrestre renovada, pero después es una Jerusalén celeste (4 Esd 10,54-59; 8,52; 1 Hen 90,92; 2 Bar 4,3). Se trata de la Jerusalén «celeste» de Heb 12,22, la «de arriba» de Gál 4,26. Lo mismo ocurre con el templo: el de abajo corresponde al de arriba.

Respecto al infierno, primitivamente se concibió como el *šeol* adonde van a parar justos y malvados, sin distinción ni retribución, pero ya en Dn 12,2 se habla de la resurrección para el «eterno» *deraon*; un castigo sin fin (1 Hen 27,2). Los malvados son como los ángeles caídos condenados al fuego para siempre (1 Hen 10,13). El infierno es un horno de fuego (1 Hen 54,6) que está en medio de la tierra, un lugar de fuego para las «ovejas», los descarriados de Israel (1 Hen 90,26)²³.

La expresión mítica y la ciencia moderna

Hemos visto cómo R. Bultmann desvaloriza el mito de la Biblia e insiste en los mitos del Nuevo Testamento. La significación de tales mitos, ya sean del propio Jesús, ya de la tradición primitiva cristiana, ya del kerigma, es invitarnos a una decisión personal, existencial. Tal devaluación del mito, como hemos dicho, no corresponde a su valor semántico para el acceso a las realidades más profundas del ser y acontecer humanos.

Enumeraremos a continuación una serie de rasgos característicos del

²¹ Respecto al término *šamayim*, «cielos», hay que examinar cuidadosamente su significado, ya que a veces indica «el aire», concepto para el cual no existe un término específico en hebreo bíblico. Sí lo hay en hebreo rabínico: *šavir*, procedente del griego. Sobre esta acepción de *šamayim* como «aire», significado que también tiene en árabe la raíz correspondiente, cf. Etan Levine, *Distinguishing «Air» from «Heaven» in the Bible*: ZAW 88 (1976) 97-99. En el texto masorético —contando las secciones arameas—, la palabra *šamayim* aparece 458 veces. Más de 180 veces acompaña a «tierra», algunas de ellas como miembro correlativo de un paralelismo y muchas veces como una expresión binaria, cielo y tierra; cf. E. Nelis, *Dios y cielo en el Antiguo Testamento*: «Concilium» 143 (1979) 312-325.

²² A. Cody, *El cielo en el Nuevo Testamento*: «Concilium» 143 (1979) 328 y 331. Cf. también J. Jeremias, *Parádeisos*, en ThW V, 763-771; 765.

²³ Para todo lo concerniente a la escatología judía, cf. P. Volz, *Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba* (Tubinga 1903); la segunda edición lleva por título *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter* (Tubinga 1934).

mito. En primer lugar hay que considerar que el mito griego o de otros pueblos se mueve en el mundo de lo trascendente. «El mito supone en todos los pueblos algo maravilloso, algo trascendente, a lo que se refiere, y que en modo alguno constata la experiencia sensible, aunque bajo ella lo capta y como intuye con gran facilidad la mente humana»²⁴. La segunda característica del pensamiento y expresión míticas es que constituyen una forma legítima humana de conocer, como decíamos al principio de este apartado. El tercer rasgo característico del mito es que siempre se refiere a la acción del trascendente en sí mismo o en el mundo visible. Los actos míticos originarios operan en toda acción del mundo visible, que los copia e imita. Por su trascendencia, el mito es ucrónico y utópico, es decir, desvinculado de tiempo y lugar, pero dotado de una eficacia real, actual y siempre renovada. Una cuarta característica del mito es que primitivamente estuvo muy ligado a la liturgia. El rito reproduce, por medio de la acción, el gesto y la palabra, el acontecimiento trascendente originario. Cuando el mito se separa del rito, se producen las desviaciones de los mitos y éstos tienden a secularizarse: se convierten en «cuentos» si se conservan intemporales e inespaciales; en «leyendas» o «sagas» si se insertan en el tiempo y en el espacio (pseudohistoria); si el rito se mantiene unido a la religión, pero la razón estructura su contenido, entonces surge la teología²⁵.

¿Cómo definir la mentalidad mítica y el mito? A. Pacios lo hace así: «Mentalidad mítica es la propensión espontánea en el hombre a atribuir los fenómenos sensibles a causa trascendente, no desconociendo, pero sí pasando por alto, las causas inmediatas experimentales o minimizando su valor». El mito sería, pues, «la formulación, o descripción oral, de esa causalidad trascendente, intuitivamente percibida». «Precisamente por tratarse de causalidad trascendente es intemporal e inespacial, verdaderamente eterna y omnipresente y por eso actual y universalmente eficaz, siempre presente en un eterno ahora». «Nada pasa en el mundo visible sin la actuación de las fuerzas del mundo invisible, intemporal e inespacial: la acción de éstas es como eterna, aunque continuamente se termine en el tiempo que afecta al mundo de los sentidos»²⁶. Esta mentalidad no es exclusiva de los pueblos primitivos, sino que aparece en todas las religiones históricas. En la mesopotámica, por ejemplo, creían que este mundo copia al cielo, es como su reflejo o proyección. La adivinación religiosa, presente en todos los pueblos —en la Biblia se busca (*daraš*) el designio de Dios acudiendo a los sacerdotes o profetas²⁷—, tiene como fin conocer los designios del mundo trascendente, para conformarse a ellos, evitando fracasar al resistirlos.

²⁴ A. Pacios, *Mito y religión*: «Anuario de Filología» 6 (1980) 191-192.

²⁵ *Ibid.*, 192-195.

²⁶ *Ibid.*, 196. Angel González Núñez define el mito de esta manera: «Es el relato simbólico de algo que sucedió en el principio y que es la base de la realidad cósmica y de la existencia humana»; cf. su art. *Mito, historia e historia sagrada*, en *Revelación y pensar mítico* (XXVII Semana Bíblica Española 1967; Madrid 1970) 64.

²⁷ Sobre la búsqueda de Dios se realizó una excelente tesis doctoral —ya publicada—, defendida por Olegario de la Fuente en la Universidad de Barcelona.

«Lo que provoca el mito no es ni la imaginación pura ni el intelecto puro, sino una *facultad de intuición* que tiene sus raíces en los estratos más profundos del alma, una facultad intuitiva de las realidades invisibles, trascendentes»²⁸. La intuición con que se percibe la causalidad trascendente puede ser natural o sobrenatural. En el segundo caso se debería a revelación o manifestación divina en una verdadera teofanía. La intuición natural del mito es similar a la que tenemos de los primeros principios: identidad, contradicción, causalidad, etc. Sobre la intuición de estos primeros principios se basa todo discurso, todo razonamiento y toda ciencia. El mito arranca de la intuición del principio de causalidad. La mentalidad mítica intuye que las causas segundas y experimentales no pueden dar explicación suficiente de lo que sucede, ya que no obran sino movidas por la causa primera. Intenta después el mito describir la acción de esa causa primera, ya sea obrando directamente por sí, ya sea obrando por otras causas del mundo trascendente. En la asignación de estas causas segundas del mundo trascendente es donde más fácilmente puede acechar el error al mito²⁹.

La ciencia, contrariamente al mito, busca la explicación del ser y del actuar por las causas inmediatas, experimentales; cesa donde cesa la experiencia. La actitud mítica completa a la ciencia, pues el mundo queda sin explicación si no se recurre a las causas trascendentes. Ambas actitudes son incompletas, ambas se necesitan para un conocimiento humano cabal.

La filosofía busca las causas últimas a través de las próximas por vía de discurso elaborado, no espontáneo, seco; no afectivo, teórico; no vivencial, especulativo; no práctico; y así, por un acceso muy distinto al del mito, asciende a las causas últimas. La teología difiere del mito, ya que por medio de la razón, discursivamente, no espontáneamente, salta a la causa última de todo. En el objeto coincide con el mito, pero en el método con la filosofía. La historia tiene como objeto los acontecimientos y actos humanos, no el influjo o acción de las causas trascendentes; se propone situar en un espacio y un tiempo determinados todos los acontecimientos humanos que estudia.

Respecto al valor objetivo del mito se puede decir que es verdadero; si se prefiere, que responde a una realidad objetiva³⁰, en cuanto que postula para todo la acción de una causa trascendente al mundo visible, intemporal e inespacial. Puede errar, y ha errado muchas veces, en la asignación y explicación de esa causa, sobre todo cuando se detiene en la descripción de las causas segundas trascendentes sin remontarse a la causa última. Del mismo modo, la ciencia se puede equivocar, y se ha equivocado muchas veces al asignar las causas sensibles o la filosofía al describir las causas últimas³¹. El mito es consecuencia de la tendencia

²⁸ Cf. el artículo de Henninger, *Mythe*, en DBS.

²⁹ A. Pacios, cf. *supra*, nota 26.

³⁰ Para A. González Núñez, la realidad que el mito quiere descubrir es la realidad total, la esencia de la realidad perceptible en la existencia; cf. *art. cit.* en nota 26.

³¹ A. Pacios, *art. cit.*, 198.

religiosa del hombre, ser *religatus*, que lo refiere todo al mundo trascendente; en último término, a Dios. El hombre llega a las verdades religiosas a través del mito.

Los mitos pueden ser de diversas clases: *teogónicos*, o referentes al nacimiento de los dioses (Atenea surge armada de la cabeza de Zeus; Buda nace del costado de su madre como un elefante blanco). Estos motivos cosmogónicos, tan propios de la mitología griega y oriental, ya aparecen desmitificados en la Biblia y en los apócrifos, celosos del monoteísmo hasta tal punto que los «hijos de los dioses» del panteón cananeo entran en la Biblia como ángeles al servicio de Dios. Ni la Biblia ni los apócrifos llaman a Dios «madre», para evitar que haya, como en otros pueblos, un dios padre y su paredra, la diosa «madre». Sin embargo, tanto en la Biblia como en los apócrifos se dice constantemente que Dios es *rabum*, que tiene entrañas de madre, o, como dice Santiago, que es *polyesplachnós*, que tiene «muchas» entrañas de madre. Esta literatura, pues, ha realizado respecto a este punto, como respecto a tantos otros mitos, una desmitificación del politeísmo.

Los mitos *cosmológicos* y *de los orígenes* son los más extendidos. Se refieren a realidades primordiales: caos primitivo, océano primitivo, origen trascendente del mundo, creación del hombre, caída original, paraíso primitivo, origen de la muerte, tradición del salvador, diluvio, etc. Son mitos que se encuentran en la mayor parte de las religiones y que se transmitieron y se transmiten en los pueblos primitivos por medio de ritos de iniciación. Son importantes porque buscan explicar la dependencia del hombre y las cosas de Dios. En los primeros capítulos del Génesis, en los que tanto han influido los mitos babilónicos de los orígenes, éstos son despojados de politeísmo: Dios crea al hombre él solo y crea todas las cosas buenas; el mal no proviene de un dios del mal, como el Arihman de la mitología persa, sino que procede del mal uso que el hombre primitivo hace de su libertad, azuzado por la serpiente o dragón antiguo (el demonio), que, en la Biblia y en los apócrifos, es siempre un poder sometido a Dios. 4 Esdras achaca el mal que corrompe la conducta de los hombres a la herencia recibida de Adán, el *cor malignum*, el *cogitatum malignum*. Los apócrifos desarrollan el mito de los hijos de Dios (ángeles) que se unieron a las hijas de los hombres. Su intención es que el mundo de Dios quede excluido del nacimiento del pecado en los hombres. El pecado, según el Génesis, viene del pecado de Adán; según los apócrifos, procede del pecado de Adán y de los ángeles *nefilim* «caídos» del cielo. La lectura profunda de este mito desarrolla el teologúmeno siguiente de que Dios no es causa del mal, sino el ser trascendente justo que lo castiga, sean ángeles o demonios sus causantes.

El número de años atribuido a los dieciocho patriarcas bíblicos prediluvianos es exorbitante, pero comparémoslo con los años de los reyes mesopotámicos de los prismas W. B. 444 (ocho reyes prediluvianos viven un total de 241.200 años), W. B. 62 (diez patriarcas prediluvianos,

456.000 años) y Beroso (diez reyes prediluvianos, 432.000 años)³². Tras esta comparación se puede decir que las cifras de los patriarcas bíblicos están en gran parte desmitificadas. El significado profundo teológico de esto es que Dios premia a los hombres buenos con la mayor recompensa: una larga vida. Podemos ver así que a los patriarcas bíblicos prediluvianos malos no se les asignan años de vida. El mito mesopotámico ha quedado, pues, desmitificado en parte en cuanto a la expresión, pero su significado profundo permanece: Dios bendice a sus fieles. En los apócrifos se dice a veces que en la edad mesiánica los hombres vivirán mil años. Es la expresión mítica de una realidad teológica: Dios les concederá un gran premio por pertenecer al reino mesiánico.

El mito mesopotámico del caos primitivo, *tiamāt* (*tehom* hebreo) luchando con Dios, pero que finalmente es vencido por la divinidad, ha dejado huellas en la lucha victoriosa de Yahvé contra los monstruos marinos. El Leviatán, o serpiente marina gigantesca, de origen fenicio al parecer³³, no es aquí vencido, como en la literatura cananea, por un subordinado de Baal o por Anat, sino por Dios mismo.

Los mitos *escatológicos* explican el fin del mundo y del tiempo sirviéndose de elementos de la naturaleza, como el agua y el fuego. Al final se sitúa la edad de oro, después de la purificación del mundo y la resurrección de los muertos. Los apócrifos apocalípticos subrayan especialmente el *ésjaton*, el final dichoso del eón en que vivimos, sometido a los poderes maléficos. El significado profundo de estas expresiones es que la historia, tanto bíblica como apócrifa, es una historia de salvación: acaba como empezó, en paraíso. La presencia constante de Dios o de sus ángeles en esa historia significa que Dios no se desentiende de ella, que tiene *pronoia*, providencia, que no deja a los hombres y a las demás criaturas suyas bajo el dominio del hado, como hacían los dioses griegos³⁴.

La división de la historia de la salvación en períodos, cronometrada, tan propia de los apócrifos, tiene el mismo significado. A pesar de la lucha demoníaca, la historia de la salvación sigue siempre adelante y llegará, de la mano de Dios, a su final feliz. Se trata de una historia lineal, que se dirige hacia su meta, no cíclica como entre los griegos.

Los mitos de *fecundidad*, que tanta importancia adquirieron en los cultos del Próximo Oriente, particularmente en los cananeos, intentan explicar la muerte y resurrección anual de la naturaleza como muerte y resurrección de dioses. Pretenden comunicar la fecundidad de un dios a los campos, animales y hombres mediante la prostitución sagrada o cúltica. Este tipo de mitos ha quedado fuera de la Biblia y de los apócrifos. Cuando alguna vez aparecen en la Biblia, por ejemplo en Oseas, es únicamente para condenarlos.

³² A. Díez Macho, *Historia de la salvación* (Madrid 1968) 32 bis.

³³ Haag van der Born y S. Aulsebrook, *Leviatán*, en *Diccionario de la Biblia* (Herder 1970) cols. 1092s.

³⁴ Cf. René Maril, *El problema teológico de la hermenéutica. Los grandes ejes de la investigación contemporánea* (Madrid 1965).

Los mitos *morales* están encaminados a asegurar que el hombre siga la recta dirección en el espacio y en el tiempo, dirección amenazada por los espíritus del mal —*Mastema* o Beliar en los apócrifos—; sin embargo, Dios está empeñado en mantener en el buen camino a los israelitas por medio de sus ángeles. La abundancia de ángeles en los apócrifos y su división en clases, tan propia de estos libros —la Biblia y la literatura rabínica son más parcas en estos temas—, tiene el sentido profundo ya señalado: Dios cuida, con una providencia superlativa, del hombre y de su victoria sobre los poderes demoníacos que lo impugnan. Hay ángeles para cada pueblo (las setenta naciones) y un arcángel especial, Miguel, para el pueblo de Israel. Hasta los astros y la naturaleza están presididos por ángeles, es decir, son cuidados por Dios.

El mito *soteriológico* está representado en los apócrifos por la continua apelación al Dios salvador, ya por sí mismo, ya por medio del Mesías o Hijo del hombre. En otras culturas existe también el mito del redentor. En el gnosticismo, mezcla de creencias paganas y judías heterodoxas, tuvo función relevante el mito del «hombre primordial», salvador que desciende del cielo, salva y vuelve al cielo. En el caso de que el «hombre primordial» haya influido en el Hijo del hombre de Daniel, se ha desmitificado, ya que en este libro bíblico «Hijo del hombre» son los santos del Altísimo (los israelitas). En la apocalíptica es el mesías trascendente, y en el Nuevo Testamento es Cristo. El hecho de que un relato sea mito-ficción en el judaísmo y en la gnosis no quiere decir que tenga que serlo también en el Nuevo Testamento o en los apócrifos. Precisamente el mito de la intervención de Dios en la historia de la salvación se ha objetivado en la encarnación de Dios en Jesús; el mito soteriológico del cambio de eones ha empezado a realizarse en Cristo.

El mito de la asistencia o impugnación de los espíritus aparece parcialmente en la historia evangélica, pero profusamente en los apócrifos. No todos los mitos son historia, pero hay mitos que se han objetivado y tienen realidad en la historia: este mito de ángeles y demonios, por ejemplo, tiene realidad en la Biblia y en los apócrifos.

En conclusión: la verdad del mito no hay que buscarla en el primer estrato de su expresión lingüística, sino en el segundo o profundo. A veces el relato superficial es meramente imaginativo, ficción, pura literatura. Para discernir si esa expresión externa del mito da acceso a una realidad o se queda en un puro revestimiento literario hay que valerse de la *hermenéutica* y de sus procedimientos habituales para contrastar la verdad u objetividad: la razón, la historia de la salvación, la revelación, la analogía de la fe. Todo lo que es exigido por la razón, demostrado por la historia o enseñado por la revelación no es mito-ficción. Tanto la Biblia como los apócrifos han de someterse a la hermenéutica, pero sin reduccionismos, ateniéndose a métodos objetivos.

En el discernimiento de la objetividad del mito, sea bíblico o apócrifo, juega un gran papel la *historia de la salvación*³⁵. En ella hay que

³⁵ Cf. los diversos artículos de *Revelación y pensar mítico* (XXVII Semana Bíblica Española 1967; Madrid 1970).

distinguir lo que es *historisch* (lo experimental y asequible) y lo que es *geschichtlich* (lo real, pero inasequible a la experiencia), lo trascendente. La intervención de Dios, su visión vertical de toda la historia se acepta porque Dios mismo ha revelado esa historia y su sentido. Lo racional en este caso es ascender al plano de la fe, que es el de la revelación. El mito, la experiencia mitológica rectamente entendida no está en oposición con el conocimiento por revelación³⁶; los mitos de los apócrifos son frecuentemente atribuidos a revelación. Hay dos libros en la Biblia, Daniel y el Apocalipsis de Juan, inspirados y pertenecientes al canon, cuyo lenguaje es mítico.

Los apócrifos no fueron aceptados en el canon bíblico por diversas razones. Una de ellas era la creencia del judaísmo de que la profecía o revelación de Dios había cesado en la época a que los apócrifos pertenecen; otra era la insistencia de estos libros en temas tales como el final de este eón en términos que engendraban riesgo para la comunidad judía. Sin embargo, aunque sus revelaciones no sean objeto de fe, sus intuiciones del ser trascendente y de su intervención en la historia de la salvación pueden constituir un acceso intuitivo a la realidad, a muchas realidades. En este sentido no se trata, pues, de los «mitos impíos y necios» de 1 Tim 1,4; 4,7, ni de «los mitos judíos» en sentido peyorativo de Tit 1,14, ni tampoco de los mitos contrapuestos a la verdad de 2 Tim 4,4 o de 2 Pe 1,6. Muchos de los mitos de los apócrifos son simple continuación y desarrollo de motivos proféticos. El del reino de Dios, por ejemplo, tan impugnado por Bultmann, tiene un fuerte apoyo en los Salmos, en el Pentateuco, en los Profetas y en los Hagiógrafos y figura constantemente en la literatura intertestamentaria³⁷.

Hemos hablado sobre el valor que tiene la expresión mitológica como acceso a muchas realidades inaccesibles a la ciencia. A continuación criticaremos brevemente la aserción de Bultmann acerca de *la ciencia como único acceso válido a la realidad para el hombre de nuestro tiempo*. Grandes científicos de nuestros días discuten la validez de las ciencias no sólo para dar respuestas últimas a los fenómenos experimentales, sino incluso para dar respuestas que sobrepasen el valor de «modelos que funcionan en un determinado ámbito». J. Martitegui ha hecho un estudio, aún no publicado, sobre la crisis de las ciencias, aunque en determinadas parcelas obtengan resultados operativos. Incluso la matemática, la ciencia más exacta por definición, está aquejada de «indeterminación, confusionismo y contradicción en sus significados fundamentales» (Martitegui). Nuestro autor trae a colación en este contexto la cita de Einstein: «En la medida en que las proposiciones matemáticas se refieren a la realidad, no son ciertas; y en la medida que son ciertas, no son reales». La interpretación formalista o axiomática de la matemática —sigue informando Martitegui— es la más en boga, pero según tal

³⁶ H. Fries, *Sacramentum mundi* IV (Barcelona 1973) col. 458.

³⁷ J. Coppens, *La relève apocalyptique du messianisme royal*, I: *La Royauté —Le Règne— Le Royaume de Dieu. Cadre de la relève apocalyptique* (Lovaina 1979).

interpretación la matemática no implica criterio alguno de verdad o correspondencia con el mundo físico. La crisis de la matemática va acompañada de la de la física, a la que también aqueja la «indeterminación, confusionismo y contradicción en sus significados fundamentales». Heisenberg ha demostrado que en la física atómica los fenómenos se rigen por el indeterminismo. Las leyes físicas se van convirtiendo en leyes estadísticas. «Las comprobaciones experimentales no adquieren su valor científico sino después de un trabajo de nuestro espíritu que... imprime siempre al hecho bruto la marca de nuestras tendencias y nuestras concepciones» (L. Broglie, citado por Martitegui). Martitegui continúa demostrando la incoherencia de otras ciencias. El mayor fallo de las ciencias es esa incoherencia, que no se superará hasta que las diversas especialidades científicas no den «un salto de nivel», buscando la coherencia, el sentido unitario. Martitegui pone el dedo en la llaga de nuestra cultura científica: es una cultura de medios y no de fines. Estamos ante una crisis *teleológica* (Wolff).

Terminaremos este breve apunte sobre la crisis de las ciencias rechazando la afirmación de Bultmann sobre los milagros. Para este autor, los milagros pertenecen al mundo mítico, y las leyes de la naturaleza, según la ciencia, no se interrumpen nunca por intervención de agentes trascendentes. Para él, los milagros son mitos-ficción. A esta afirmación racionalista podía responder Alexis Carrel. La existencia histórica de los milagros fue el tema de las Sextas Conversaciones de Intelectuales en Poblet. El doctor Rösh, radiólogo del «Bureau de Constatations Médicales» de Lourdes, disertó allí sobre los milagros de Lourdes. Hasta el presente, dijo Rösh, sólo han sido reconocidas 62 curaciones verdaderamente milagrosas entre cientos y cientos de hechos curativos asombrosos. En otra conferencia, José Sebastián Laboa, de la Congregación de Ritos, habló de «Las curaciones milagrosas en los procesos canónicos de beatificación y canonización». Tanto Rösh como Laboa expusieron ejemplos de milagros casi contemporáneos del simposio de Poblet. Véase en «Apostolado sacerdotal» 21 (núms. 226-227) 3-84, estas y otras ponencias sobre el milagro, su existencia y significación. Una de las ponencias, desarrollada por Enrique Freixa Pedrals, trató precisamente del «Concepto y alcance de las leyes físicas y su permanencia». Otro catedrático de la Universidad de Barcelona, Francisco A. de Sales, disertó sobre «Las leyes estadísticas». Una conclusión del simposio de Poblet fue que se producen milagros y que los constatan científicos creyentes y no creyentes. Pero los milagros, acotaron los biblistas y teólogos, se realizan cuando se interrumpe una ley de la naturaleza dentro de un contexto religioso, cuando el milagro es, como en la Biblia, *semeion*, «signo» de la intervención trascendente. Con esta acotación se previene la posible objeción de que el milagro interrumpe las leyes de la naturaleza que ahora conocemos; que lo que ahora es milagro puede que no lo sea en un futuro en que se conozcan más leyes de la naturaleza o en que se conozcan mejor las ahora conocidas.

TAREAS URGENTES EN EL ESTUDIO
DE LA LITERATURA APOCRIFA

1. *Estudio objetivo y desapasionado de «toda»
la literatura judía antigua y de todo el NT
por parte de los investigadores cristianos y judíos*

Los cristianos, particularmente los luteranos, a partir de la publicación de la obra *System der altsynagogalen palästinischen Theologie aus Targum, Midrasch und Talmud* (1880) de F. Weber y hasta nuestros propios días, suelen conocer la religión judía antigua a través de la sistematización que en dicha obra aparece. A ella dieron y siguen dando gran crédito la obra de Bousset y el *Kommentar* de Billerbeck, estudios tendenciosos y erróneos. Los autores judíos, por su parte, no suelen conocer bien el Nuevo Testamento, salvo honrosas excepciones (Montefiore, S. Sandmel...).

Un libro que ha tenido gran influjo en la equivocada presentación del judaísmo ha sido el de W. Bousset¹, *Religion des Judentum in neutestamentlichen Zeitalter*, reeditado en 1925 por Hugo Gressman con adición de muchas citas rabínicas y bajo el título de *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*². Se trata de una obra inmadura, escrita por un joven de veintiocho años cuyo conocimiento del judaísmo era de segunda mano a través de F. Weber y de autores anteriores. Es un libro que denigra al judaísmo y cuyas descripciones se basan ante todo en la literatura apócrifa judía, especialmente en la apocalíptica y helenística. El judaísmo rabínico, como religión, es para Bousset puro «legalismo» escolástico; el judaísmo piadoso, el del pueblo, es el que los apócrifos reflejan. En otra obra, también publicada en 1903, *Volksfrömmigkeit und Schriftgelehrtsamkeit*, insiste Bousset en las mismas tesis. Ese mismo año, Felix Perles, judío, replicó al primer libro de Bousset tachándolo de incompetente en rabinismo y de error respecto al «legalismo» achacado al judaísmo rabínico, que George Foot Moore empezó a llamar judaísmo «normativo». Moore presenta una visión positiva e independiente del judaísmo y crítica, como Perles, la exposición negativa de Bousset³. La crítica positiva de Moore se puede ver en su famosa obra *Judaism in the First Centuries of the Christian Era: The Age of the Tannaim*.

La literatura cristiana primitiva interpretaba el cristianismo como

¹ Editado en Berlín en 1903 y 1906.

² Reeditado por E. Lohse (1966), con un prólogo y con la adición de muchas citas rabínicas.

³ Cf. G. F. Moore, *Christian Writers on Judaism*: «Harvard Theological Review» 14 (1921) 197-254, espec. 241-248.

una continuación del Antiguo Testamento⁴ y del judaísmo. Sin embargo, Bousset, y en general los autores alemanes del siglo XIX, defendían que el cristianismo era una ruptura, no con el Antiguo Testamento, como había afirmado Marción, pero sí con el rabinismo. Ciertamente, la literatura apócrifa, apocalíptica, a la que con razón Bousset atribuye gran importancia, es en buena parte escatológica, mientras que la rabínica no se distingue por el tono escatológico e incluso a veces repudia la escatología, pero en conjunto no se puede defender la discontinuidad entre judaísmo rabínico y cristianismo⁵.

Otra obra importante, subordinada a una finalidad apologética y dependiente de los materiales recogidos en el *Kommentar* de Billerbeck, es la de Claude Montefiore *Rabbinic Literature and Gospels Teachings*⁶. Se trata en realidad de un suplemento al libro anterior de este autor, *Commentary to the Synoptic Gospels*⁷. Ese primer comentario del judío Montefiore trataba de los tres sinópticos, pero los paralelos de la literatura rabínica eran escasos. Debido a ello, la obra de 1930 añade abundantes paralelos rabínicos, sobre todo al Evangelio de Mateo y, en proporción mucho menor, al de Lucas, dejando sin comentar y sin tales paralelos a Marcos. Montefiore recoge los paralelos de la obra de Billerbeck, cuya exactitud en las citas rabínicas resalta con cierta candidez. No se precia, pues, Montefiore de ser original en la búsqueda de paralelos ni de ser tan completo como Billerbeck. Confiesa lealmente que dos obras cristianas, la del pastor luterano Billerbeck y la de Moore (*Judaism in the First Centuries*), ofrecen una visión más completa del judaísmo rabínico que la suya (*Rabbinic Literature and Gospel Teachings*). Esta última, además de ser suplemento al comentario antes mencionado, supone la reorganización y ampliación de otra obra del autor, *Old Testament and After* (Londres 1923), que a su vez amplía otro libro anterior de Montefiore, *Liberal Judaism and Hellenism and Other Essays* (1918). De esta obra forman parte dos capítulos, «Liberal Judaism and New Testament» y «Liberal Judaism and Rabbinic Literature», cuyo enunciado da la clave de la última intención «apologética» de las anteriores obras y de otros escritos menores de Montefiore: fundamentar con ayuda del Nuevo Testamento y del rabinismo el judaísmo liberal moderno.

A Montefiore le interesa únicamente la religión y ética neotestamentaria y rabínica, pero no para contraponerlas ni para dictaminar objetivamente si los sinópticos son más o menos antiguos y originales que el rabinismo en sus máximas religiosas y éticas. La edad de los pa-

⁴ Cf. R. Le Déaut, *Continuité et discontinuité entre l'Ancien Testament et le Nouveau Testament. Christianisme et identité africaine* (Kinshasa 1980) 31-63.

⁵ Véanse todas estas críticas hechas a la obra de Bousset y de otros escritores judíos y cristianos (Billerbeck y Schürer) en Samuel Sandmel, *The First Christian Century. Certainties and Uncertainties* (Nueva York 1969) 63-66.

⁶ Londres 1930, reimpresión por Ktav (Nueva York 1970), prólogo de E. Mihaly.

⁷ 1909, revisión en 1927; reimpresión de la edición de 1927 realizada por Ktav (Nueva York 1968), con prólogo de Lou H. Silverman.

ralelos, que hoy tanto interesa en estos estudios comparativos, no es del interés de nuestro autor. Parte del supuesto de que cristianismo y judaísmo pueden ofrecer paralelos independientemente. Lo que busca Montefiore —lo repetimos— es recoger en sinópticos y rabinismo las enseñanzas religiosas y éticas que fundamentan el judaísmo liberal, algo así como el judaísmo «reformado» de los Estados Unidos, representado hoy día por el Hebrew Union College-Institute of Jewish Studies of Cincinnati y los mismos Institutos de Nueva York y Jerusalén. Su actitud hacia los sinópticos es, por lo demás, de simpatía, hasta el punto de que algunos le achacaron ser medio judío y medio cristiano. Tal acusación no tenía fundamento, pues el autor se mantuvo siempre fiel al judaísmo, lo cual podía compaginar con el proyecto de leer en el oficio sinagogal fragmentos de los sinópticos —que él había seleccionado— en un futuro que tolerase tal lectura sin escándalo de la sinagoga. Sin embargo, la actitud benevolente de Montefiore respecto al cristianismo, motivada por la razón antes expuesta, no le impide hacer continuas críticas a la interpretación de la religión rabínica del *Kommentar* de Billerbeck, su principal fuente de paralelos. En conclusión, tampoco Montefiore, egregio ejemplo de judío liberal, puede blasonar de la objetividad científica que requiere la ciencia contemporánea.

Para finalizar la crítica a la obra de Montefiore haremos dos observaciones. Ya hemos señalado que su libro *Rabbinic Literature*, en su mayor parte, se refiere a Mateo; pues bien, el comentario a los tres capítulos del «sermón de la montaña» abarca más de la mitad del comentario a ese evangelio (comprende 200 páginas, mientras que el resto del comentario a Mateo no llega a 150)⁸. La segunda observación exonera a Montefiore de conocer sólo una parte del Nuevo Testamento, ya que también escribió sobre un tema tan discutido como es el influjo del rabinismo en Pablo, *Judaism in Saint Paul* (Londres 1914). Para el autor, Pablo no conocía el rabinismo palestino. Del mismo parecer había sido A. Schweitzer: la literatura rabínica conservada es posterior al judaísmo del siglo I conocido por Pablo, que pudo ser muy distinto⁹. J. Parkes (1936) asevera, a su vez, que las críticas de Pablo no cuadran con el judaísmo rabínico que conocemos por fuentes muy posteriores al Apóstol de las Gentes, pues en época de Pablo pudo existir un judaís-

⁸ Tal sermón ha sido objeto preferente de los comentarios judíos y cristianos. Paul Fiebig publicó en 1924 *Jesu Bergpredigt*; W. D. Davies, en su voluminoso libro *The Setting of the Sermon on the Mount* (Cambridge 1964), estudia también el sermón en relación con el judaísmo. Ediciones Cristiandad ha publicado esta última obra en castellano, y de forma abreviada, *El sermón de la Montaña* (Madrid 1975). Pocos, al igual que Davies, hubieran podido relacionar cristianismo y judaísmo con tanto equilibrio y competencia. Este autor había publicado ya *Christian Origins and Judaism* (Londres 1962) y, antes, *Paul and Rabbinic Judaism. Some Elements in Pauline Theologie* (Londres 1948, 1955), libro clásico en la materia; en la edición revisada (Nueva York 1967), el autor escribe una introducción: «Paul and Judaism since Schweitzer».

⁹ Cf. A. Schweitzer, *Paul and his Interpreters* (1911), traducido al inglés por W. Montgomery (Londres 1956).

mo, el que él critica, que no cuajó en la literatura rabínica posterior. Esto es lo que defiende H. St. John Thackeray, *The Relation of St. Paul to Contemporary Jewish Thought* (Londres 1900), quien no admite que los paralelos de Pablo y el judaísmo, cuando existen, hayan pasado de Pablo al judaísmo de su tiempo¹⁰.

Una actitud totalmente opuesta a Pablo por parte del judaísmo de su tiempo —y del de todos los tiempos— es la reflejada en la apasionada obra de Joseph Klausner *From Jesus to Paul*¹¹. La crítica del judaísmo a Pablo —nos dice Klausner— se demuestra en que nunca se cita su nombre en el Talmud ni en los midras. Hay quienes admiten algunas alusiones a él, por ejemplo en Abot 3,11-12, en un dicho de R. Elazar de Modín, contemporáneo de R. Aquiba. Jesús, en cambio, es citado varias veces en tales fuentes y no siempre *in malam partem*. También los ebionitas odiaban a Pablo. El judaísmo no puede aceptar en conjunto las enseñanzas de Pablo. Sin embargo, a pesar de la radical incompatibilidad entre judaísmo y cristianismo que siempre existió y existirá, Klausner tiene que reconocer en el Apóstol doctrinas aceptables para el judaísmo y, lo que es más importante, que Pablo, discípulo de Gamaliel, aun para rechazar la Torá tiene que apoyarse en el Antiguo Testamento, que cita ochenta veces en nueve de sus epístolas consideradas auténticas¹².

Mucho más equilibrado y objetivo que Klausner al enjuiciar las relaciones entre Pablo y el judaísmo es otro estudioso judío, H. J. Schoeps, autor de *Paulus: Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte*¹³. El convencimiento «desapasionado» de que Pablo depende del rabinismo, particularmente en sus métodos exegéticos, va prevaleciendo (así opina Wellhausen, 1907). Pablo utiliza la Escritura como los rabinos¹⁴.

Una clara conclusión se desprende de lo expuesto anteriormente: junto al interés creciente de cristianos y judíos por conocer y relacionar cristianismo y judaísmo se puede apreciar con frecuencia cierto *pathos* que en algunos autores, particularmente de habla inglesa, es de simpatía y en otros de antipatía por el judaísmo rabínico. Estos últimos parecen ignorar que sabemos muy poco con certeza acerca del judaísmo anterior al año 70 d. C. Ignoran también que lo que el NT impugna sobre todo es el «fariseísmo», ya sea el de los šammaítas, que, según Louis Fin-

¹⁰ Cf. M. McNamara, *Palestinian Judaism...*, 27-29.

¹¹ Publicada en hebreo y traducida al inglés por W. F. Stinespring (Boston 1943).

¹² Cf. J. Klausner, *op. cit.*, 600-610.

¹³ (Tubinga 1959); traducción inglesa por H. Knight (Londres 1961). Véanse, sobre todo, las pp. 37-46: el judaísmo palestinese, su exégesis, su apocalíptica, la escatología de Pablo. Existe una *Bibliographie der wissenschaftlichen Publikationen von Hans Joachim Schoeps bis 1950*, publicada por la Universidad de Erlangen; cf. en ella los libros señalados con los números 1, 2, 5, 10 y 11, y los artículos núm. 37: *El sacrificio de Isaac en la teología de Pablo*: JBL 65 (1946) 385-392; núm. 39, que trata sobre la elección de Israel, «Judaica» (1946) 190-206, y núm. 46: *Posibilidades y límites de entenderse judíos y cristianos*: «Unterwegs» (Berlín 1948) fasc. 3.

¹⁴ Otto Michel, *Paulus und seine Bibel* (1929).

kelstein, eran personas acomodadas que predominaban en Galilea, donde Jesús ejerció la mayor parte de su ministerio, ya sea el de los hillelitas, integrado por clases pobres y que predominaba en Judea. En el apartado «New Testament and Rabbinic Judaism» de la citada obra de Samuel Sandmel¹⁵ leemos: «Desde hace tiempo he sostenido que es virtualmente imposible recuperar el judaísmo del tiempo de Jesús, el judaísmo anterior al año 70...; me parece claro, por ejemplo, que el primitivo cristianismo creció a partir del judaísmo de la sinagoga y no del judaísmo del templo». Más adelante escribe este mismo autor¹⁶: «El cristianismo primitivo fue un judaísmo y por lo mismo participó en gran medida de lo que es propio del judaísmo». «La familiaridad con la literatura rabínica es el argumento más persuasivo (para los judíos) de la fiabilidad de las narraciones de los evangelios»¹⁷. Sandmel lamenta¹⁸ que, con la excepción de Montefiore, Klausner y Schoeps, los investigadores judíos hayan descuidado casi por completo la investigación cristiana sobre los evangelios, como sucede, por ejemplo, en la obra de Aser Finkel *The Pharisees and the Teacher of Nazareth*. Sandmel ha sido un paladín del método científico que patrocinó: rabino, doctorado en Nuevo Testamento por la Universidad de Yale, conoce y utiliza con simpatía y generosidad las investigaciones cristianas y se mantiene fiel al judaísmo. Son varias las obras que ha escrito con el afán de relacionar objetivamente y sin prejuicios judaísmo y cristianismo¹⁹.

Otro caso de judío especialista en judaísmo y Nuevo Testamento es el de David Flusser, catedrático de Nuevo Testamento en la Universidad hebrea de Jerusalén. Con competencia, simpatía y buscando, en cuanto cabe, la imparcialidad escribió el libro *Jesus* (Hamburgo 1968), que ha sido traducido a varias lenguas, entre ellas el castellano (Ediciones Cristiandad, Madrid 1975). Recientemente ha publicado *Yahdut u-meqorot ha-našrut*, fuentes judías en el cristianismo primitivo: estudios y ensayos²⁰. Este autor aborda una serie de temas, como el de las parábolas, con criterios muy distintos²¹ a los usuales, que arrancan de Jülicher y continúan con C. H. Dodd y J. Jeremias. Con anterioridad, Flusser había escrito *The Jewish Origin of Christianity*²², y acerca de *El Crucificado y los judíos* publicó un artículo en «El Olivo» 1 (1977) 19-35.

¹⁵ *Op. cit.*, 88.

¹⁶ *Op. cit.*, 99.

¹⁷ *Ibid.*, 90.

¹⁸ *Ibid.*, 105.

¹⁹ Por ejemplo, *Judaism, Jesus and Paul: Some Problems of Method in Scholarly Research* (Vanderbilt Studies in the Humanities 1; 1951); *Parallelomania*: JBL 81 (1962) 1-13; *Prolegomena to a Commentary on Mark*: JBR (1963); *Son of Man*, en D. J. Silver (ed.), *In the Time of Harvest: Essays in Honor of Abba Hillel Silver on the Occasion of his 70th Birthday; The Jewish Scholar and Early Christianity*: JQR (1967) 473-481.

²⁰ *Šitriyat po'alim* (1979).

²¹ Cf. A. Díez Macho, *Las parábolas*: «Madre y Maestra» 111 (1982) 12-16; cf. en alemán D. Flusser, *Die rabbinischen Gleichnisse und der Gleichnis-erzähler Jesus* (Berna 1981).

²² Hom. a Y. Baer (ed. Baron) 75-98 (en hebreo).

Ediciones Cristiandad ha publicado recientemente (1980) el libro de otro rabino, profesor de ciencias bíblicas en la Universidad de Haifa y antiguo alumno del que escribe, Etan Levine: *Un judío lee el Nuevo Testamento*. También pretende ser comprensivo e imparcial.

En nuestros días interesa el judaísmo enormemente a los cristianos, y el cristianismo cada vez más a los judíos. Estamos muy lejos del clima belicoso de la Edad Media, del *Pugio Fidei* de Raimundo Martí, del *De judaicis erroribus ex Talmut (sic)* de Jerónimo de Santa Fe (Yehošúa ha-Lorqí) —que ha sido objeto recientemente de una tesis doctoral en la Universidad Complutense presentada por un alumno mío judío, Mošé Orfali, y que ya se ha publicado—; estamos muy lejos del clima de polémica de la controversia de Barcelona de 1263²³ y de la de Tortosa²⁴. A la controversia han sucedido hoy los encuentros periódicos de investigadores judíos y cristianos en Jerusalén, en España y en muy diversos lugares. Este nuevo clima de convivencia está fomentado en España por la Amistad Judeocristiana y el Centro de Estudios Judeocristianos. Respecto al interés que existe entre los españoles por el judaísmo baste recordar la labor del Instituto Arias Montano del C. S. I. C., sus numerosos investigadores, su revista «Sefarad», sus ediciones de textos de los LXX, de textos hebreos y arameos, de su *Biblia Polyglotta Matritensis* o la ingente labor investigadora histórica sobre el judaísmo español llevada a cabo primero por F. Cantera y actualmente por Carlos Carrete, de la Universidad Pontificia de Salamanca. Todo ello constata que nuestra patria marcha en primera línea en el propósito de conocer el judaísmo con rigor científico y en sus múltiples áreas.

«Es tan grande el patrimonio espiritual común a cristianos y judíos que este sagrado Concilio quiere fomentar y recomendar el mutuo conocimiento y aprecio entre ellos, que se consigue, sobre todo, por medio de los estudios bíblicos y teológicos y con el diálogo fraterno». Tal declaración del Vaticano II (28 octubre 1965) sobre las *Relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas*, entre ellas el judaísmo, explica el clima favorable al mutuo conocimiento de cristianos y judíos²⁵.

Después de subrayar el creciente interés de los cristianos por conocer mejor, más científicamente, el judaísmo y el recíproco interés del

²³ Sobre esta controversia entre el converso Pau Cristià y el famoso Nahmánides de Gerona, cf. J. M. Millás Vallicrosa, *Sobre las fuentes documentales de la controversia de Barcelona en el año 1263* (Anales de la Universidad de Barcelona, 1940) 25-44. Acerca de la controversia judeo-cristiana en España hasta 1492, véase la memoria de Pedro Estelrich, *Visión crítico-bibliográfica de la misión y polémica judeo-cristiana en España hasta 1492* (ejemplar dactilografiado, no impreso; Universidad de Barcelona, 1962).

²⁴ Ed. A. Pacios, 2 vols. (Madrid-Barcelona 1957).

²⁵ Cf. *Concilio Vaticano II, Constituciones, Decretos y Declaraciones* (BAC, Madrid 1965) 727. En Israel, el boletín semestral «Immanuel», publicado por The Ecumenical Theological Research Fraternity in Israel, en colaboración con The Israel Interfaith Committee y otras entidades israelitas o estadounidenses, se propone incrementar el diálogo científico y amistoso entre judíos, cristianos y musulmanes. Véase el número monográfico de «Immanuel» dedicado al Simposio del 16 de mayo de 1973, con el título *Interfaith Dialogue in Israel (Retrospect and Prospect)*.

judaísmo, sobre todo el liberal, por entender de igual manera las fuentes cristianas, debemos aceptar que la mayoría de los autores cristianos, aún en nuestros días, poseen un conocimiento de la religión del judaísmo antiguo de segunda mano, dando fe a la gran obra de Billerbeck, el *Kommentar* al Nuevo Testamento, con miles de textos de la literatura rabínica. Esta obra monumental, con razón, ha sido objeto de múltiples críticas por parte de judíos y de algunos cristianos avisados. Expondremos a continuación algunas de ellas.

El *Kommentar* es exacto en las citas, pero no siempre lo es respecto al sentido del contexto, y frecuentemente no puede dejar de lado el prejuicio luterano de la fe sin las obras cuando acusa al judaísmo de «legalista», de judaísmo de obras de la ley escrita u oral (*halaká*). La interpretación del judaísmo rabínico como religión en que *la salvación depende de presentar ante Dios en el juicio del otro mundo más obras buenas que malas* —interpretación corriente y aceptada por Billerbeck y por la legión de autores cristianos que le siguen— es errónea y tendenciosa, además de apologética y polémica, aunque de un modo diferente de la polémica antijudía medieval.

En un libro publicado en Filadelfia (1977), *Paul and Palestinian Judaism* —obra a la que haremos frecuentemente referencia en el presente estudio—, E. P. Sanders condena con palabras severas, quizás exageradamente severas²⁶, la interpretación negativa del judaísmo rabínico realizada por Billerbeck y otros autores cristianos. Sanders escribe²⁷: «(De lo anteriormente dicho) se sigue que los libros de texto o las obras de referencia en los que se encuentra tal visión del judaísmo donde se presume probarla —principalmente en *Religion des Judentums* de Bousset, en el *Kommentar* de Billerbeck, en la *Historia* de Schürer y varios artículos del *Wörterbuch* de Kittel— al tratar de la religión rabínica carecen completamente de fiabilidad. No pueden ser corregidos con ediciones nuevas, citando diferentes puntos de vista o mitigando algunas de sus observaciones más duras y más infundadas. Proceden de premisas falsas, usan mal el material y son, como los judíos que arrojan el yugo (de la ley), incapaces de redención. Billerbeck puede tener cierta utilidad como colección de pasajes sobre puntos concretos, pero con estas condiciones: que el usuario pueda ver los pasajes y leerlos en su contexto, que deje de lado lo más posible resúmenes y síntesis de Billerbeck y que pueda ver cómo encontrar pasajes sobre el tema no citados por Billerbeck... Afirmar que, para utilizar a Billerbeck, hay que buscar pasajes no ofrecidos por tal compilador equivale a afirmar que el *Kommentar* de Billerbeck no ha de ser utilizado por aquellos a cuyo servicio está destinado: por los especialistas del Nuevo Testamento que no están preparados para acceder por cuenta propia al material rabínico». Esta crítica tan dura concuerda con la de Sandmel²⁸: no han de utilizar el

²⁶ Cf. la reseña de M. McNamara en «Journal for the Study of the New Testament» 5 (1979) 73.

²⁷ *Op. cit.*, 234s.

²⁸ *Parallelomania*: JBL 81 (1962) 8-10.

Kommentar nada más que los que puedan usar, independientemente de él, las fuentes.

La censura de Sanders no se limita a Billerbeck ni a los libros que tanto han influido en la (errónea) comprensión del rabinismo por parte de los autores cristianos como el de Bousset —tanto en su texto original como en su revisión y enriquecimiento de citas rabínicas realizados por H. Gressmann, así como en su última reimpresión (1966), hecha por Lohse y cuyo destino es nada menos que servir de *Handbuch zum Neuen Testament* para conocer el judaísmo—, sino que dedica largas páginas (todo el apartado primero de la primera parte, «Tannaitic Literature») a demostrar y lamentar «la persistencia de la concepción de la religión rabínica como una justificación legalista por las obras» (pp. 35-59). Por tales páginas desfilan muchos autores que aceptaron como válida y objetiva la síntesis de la teología judía antigua hecha por F. Weber en 1880, *System der altsynagogalen palästinischen Theologie aus Targum, Midrasch und Talmud*²⁹. Esta obra, que no se ha vuelto a editar, ha seguido ejerciendo hasta nuestros días —a través de Bousset y Billerbeck— un influjo pernicioso en la comprensión de la religión judía, ya que la presenta sistemáticamente en una síntesis totalmente equivocada. El libro de Schürer, en cuanto historia de la religión judía, incorpora también tal concepción.

Del mismo modo que en la Edad Media, cuando empezó la controversia cristiana contra los judíos en el siglo XIII³⁰, se quisieron demostrar los dogmas cristianos tomando los escritos rabínicos como prueba, así los autores cristianos pretendieron en el siglo XVIII probar el cristianismo con afirmaciones del judaísmo. Sin embargo, a partir de Weber y sus seguidores, que son la mayor parte de los autores cristianos, es decir, a partir de finales del siglo XIX y principios del XX hasta nuestros días, la religión judía es considerada como antítesis del cristianismo, sobre todo del luteranismo. Sanders (pp. 36-39), tras ofrecer un resumen de la antropología de F. Weber —el cual, sin afirmar que todo hombre hereda el pecado original, admite que la humanidad está alejada de Dios desde el pecado de Adán y que, en el juicio final, Dios medirá las transgresiones y las fidelidades—, pasa a lo que más le interesa: la soteriología. He aquí un resumen de la soteriología de Weber que tomamos de Sanders:

«Para que el hombre caído torne a Dios, Weber no admite otro medio que el arrepentimiento y la obediencia a la ley. El arrepentimiento es la primera vía de salvación, pero no hace al hombre justo ni le da derecho al reino de los cielos, perdido por el pecado de Adán. La ley es el segundo medio de salvación: logra lo que no logra el arrepentimiento. Israel fue objeto de la elección divina y recibió en el Sinaí el don de la

ley. Al aceptar la ley del Sinaí —que el resto de las naciones no aceptaron—, quedaron borradas las consecuencias del pecado de Adán, e Israel fue restaurado al estado anterior a la caída. Sin embargo, perdió tal estado privilegiado a causa del episodio del becerro de oro. El pecado de Adán había alejado de Dios a toda la humanidad, el episodio del becerro hizo perder a Israel la elección. Desde entonces cada israelita debe ganar la benevolencia de Dios mediante el cumplimiento de la ley y los sacrificios, es decir, por medio de la *Torá* y la *'abodá* (el culto), gracias a las obras de la ley y al arrepentimiento. Dios lleva cuenta diaria —y hará la cuenta definitiva el día del juicio final— de los pecados de cada uno y de sus fidelidades a la ley. Unas obras pesan más que otras, pero para el individuo su salvación siempre será incierta, pues no sabe si pesan más las transgresiones que las fidelidades. Weber acepta que, además de por el cumplimiento de los mandamientos —que es lo que le hace a uno justo y merecedor, lo que le confiere la *zekut*—, se puede ganar la justicia ante Dios mediante la limosna y las obras de bondad y misericordia, por las propias obras buenas y por la comunión de los santos³¹, es decir, por la fidelidad y obras buenas de otros, sobre todo de los patriarcas. Los justos pueden ayudar así al pecador para que obtenga la cota de méritos que necesita para salvarse. Admite, además de la fidelidad a la ley, la expiación como medio de restaurar las buenas relaciones con Dios: sacrificios, arrepentimiento, día de la Expiación, sufrimientos, muerte, sufrimiento vicario, obras buenas. Estos actos de reparación por pecados particulares aminoran el peso de las transgresiones en la balanza del juicio final. Hay, pues, varios medios de justificarse ante Dios, pero ninguno otorga al pecador la seguridad de estar en gracia de Dios». Hasta aquí el resumen de Sanders.

Este esquema soteriológico de Weber ha perdurado entre los autores cristianos, a excepción del punto referente a una segunda caída de Israel por la adoración del becerro de oro, tema forzado y carente de base en la literatura judía. Sin embargo, esa segunda caída era importante en el sistema de Weber para explicar la anulación del pacto y promesas del Sinaí. Para el autor estaba claro lo que después los autores cristianos han ido repitiendo: «El judaísmo es una religión en la que hay que *ganarse* la salvación reuniendo más obras buenas (méritos) —ya propias, ya obras supererogatorias de otros— que transgresiones. Esta teoría de que los individuos deben *ganarse* la salvación se apoya en que Israel perdió su relación privilegiada con Dios establecida en el monte Sinaí; por tanto, la alianza (sináptica) perdió su eficacia y las promesas de Dios quedaron sin efecto» (Sanders, p. 38).

Otro punto importante del sistema de Weber es la inaccesibilidad de Dios en el judaísmo. La soteriología de F. Weber fue aceptada ya a finales del siglo XIX y principios del XX. La admitieron autores como

²⁹ Editada por Franz Delitzsch y George Scheneder mann, 1880; edición revisada, *Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften* (1897).

³⁰ La primera controversia tuvo lugar en París ante Blanca de Castilla y su hijo Luis IX. Contendieron Nicolás Donin OP, judío converso, y cuatro rabinos franceses, capitaneados por R. Yehiel de París, en 1240.

³¹ Sobre la comunión de los santos en la Iglesia católica, cf. el *Catecismo para los párrocos* según el Concilio de Trento (Madrid 1971) 109-111; 138 (premio en la otra vida según los méritos); 315 (el mérito de la gloria inmortal se atribuye a nuestras buenas obras).

R. H. Charles (*The Apocalypse of Baruch*, 1896), H. St. John Thackeray (*The relation of St. Paul to Contemporary Jewish Thought*, 1900, 80-87), Albert Schweitzer (*Paul and His Interpreters*, 45) y Bousset.

La influencia de Bousset, como queda dicho, ha sido muy grande no sólo por su propia obra, que se ha ido reeditando hasta nuestros días, sino también por medio de su discípulo R. Bultmann, cuyo gran prestigio la ha impuesto entre los investigadores del Nuevo Testamento. Bousset da una importancia central a la idea de que el Dios del judaísmo es inaccesible y se aparta de Weber al negar la posibilidad de transferencia de méritos de una persona a otra. Sí admite la existencia de los méritos de obras supererogatorias de los justos o del sufrimiento de los justos o del sufrimiento de los justos inocentes; pero, como el judaísmo carece de sacramentos, no tiene medio de transferirlos a otra persona; ni siquiera son transferibles los méritos de los patriarcas³².

Continúa Sanders su relación de autores que han entendido erróneamente el judaísmo con J. Köberl³³, quien admite la elección de Israel considerada como un privilegio nacional, no como medio de salvación, ya que el individuo se ha de salvar cumpliendo la ley, haciendo que las fidelidades superen a las transgresiones, lo cual no da seguridad en el presente ni en el juicio final. El israelita permanecerá siempre, como el autor de 4 Esdras, con el miedo al juicio y a la imposibilidad de salvarse. Miedo que sentía Yohanan b. Zakkay (bBer. 28b), Elazar b. Azarya (bHag. 4b) y otros. 4 Esdras cree en la gracia y misericordia de Dios, pero en realidad la niega. Hay que disponer de una cantidad de méritos que supere, al menos por uno, el número de las transgresiones; de no ser así habrá condenación. Pueden ayudar a salvarse los méritos de los patriarcas, y los de una generación buena pueden ayudar a otra. Quien viva en Palestina o enseñe a los hijos la Torá se salvará. La visión es pesimista, ya que, en definitiva, la salvación depende de la fidelidad a la ley, y no hay medio de expiar o suplir tal condición³⁴.

Los más influyentes transmisores de las ideas de Weber han sido Bousset y Billerbeck. Según este último, para salvarse hay que tener más méritos que deméritos o suplir los deméritos con buenas obras o con los méritos de los patriarcas, o bien rebajarlos con actos de expiación. Sin embargo, cada uno ha de salvarse a sí mismo, no cabe un salvador que muera por salvar al mundo³⁵.

Acabamos de ponderar la influencia de R. Bultmann, autor que sigue sobre todo a Schürer y a Bousset y que, insensatamente, asocia con ellos a Moore, sin caer en la cuenta de que Moore expone la religión rabínica en total oposición con aquéllos. Sanders no se cansa de alabar a Moore

³² Sanders, *op. cit.*, 39-40.

³³ *Sünde und Gnade im religiösen Leben des Volkes Israel bis auf Christum. Eine Geschichte des vorchristlichen Heilbewusstseins* (Munich 1905).

³⁴ Sanders, *op. cit.*, 40-42. Compárese con este pesimismo salvífico la enseñanza de los sinópticos y de Juan; cf. S. Lyonnet, *De peccato et redemptione*, I: *De nocturno peccati* (Roma 1957) 57, 62-63, 76-78.

³⁵ Sanders, *op. cit.*, 42-43.

por el hecho de que éste, en su artículo *Christian Writers on Judaism*³⁶, critique a los autores cristianos que escriben erróneamente acerca de la religión judía y haya descrito con objetividad la religión del judaísmo basándose en la literatura tannaítica, conocida de primera mano. Lamenta, sin embargo, que tales apreciaciones no hayan tenido entre los cristianos el eco que merecían, a pesar de que muchos autores judíos compartieron su visión del judaísmo (Herford, Schechter, Montefiore, Büchler, Marmorstein, Lauterbach, Finkelstein, H. Loewe y otros). El propio Moore, discrepando de la interpretación cristiana prevalente, se abstiene en el libro de polemizar contra ella; simplemente expone. En cambio, el artículo citado es polémico, pero su polémica no tuvo más difusión que la que un artículo puede dar³⁷. Lo curioso es que Bultmann y otros embarcados en la falsa concepción de Weber, como Bousset y Billerbeck, se apoyan a veces en Moore o en Sjöberg³⁸ —autor que ofrece una visión del judaísmo de características idénticas o similares a las de Moore—, con lo cual los adversarios de la visión prevalente entre los cristianos son considerados como aliados. Lohse llega a considerar a Moore como un «suplemento» de Bousset-Gressmann.

H. Braun³⁹ diferencia a los sectarios de Qumrán de los *rabbis* en que los sectarios exigen el cumplimiento de *todos* los mandamientos, no sólo de la mayor parte. Dietrich Rössler⁴⁰ sostiene que la salvación se debe ganar con la fidelidad; no valen las promesas de los patriarcas, aunque admite el *thesaurus meritorum* de éstos, útil para las generaciones posteriores. Jürgen Becker⁴¹ sigue a Billerbeck lo mismo que A. Jaubert⁴². Matthew Black, en su artículo *Pharisees*⁴³, afirma que los fariseos de tiempos de Jesús tenían una religión parecida a la del rabinismo (no así los de una época más antigua): una religión legalista. Reginald Fuller⁴⁴ admite la gracia de Dios, pero, en última instancia, hay que ganar la salvación con la respuesta fiel a la ley. La misma errónea concepción del judaísmo es respaldada por H. Conzelmann⁴⁵, que se basa en la apocalíptica y literatura rabínica, al igual que Bultmann, a quien

³⁶ HTR 14 (1921) 197-254.

³⁷ Sanders, *op. cit.*, 33s.

³⁸ *Gott und die Sünder im palästinischen Judentum nach dem Zeugnis der Tannaiten und der apocryphisch-pseudepigraphischen Literatur* (BWANT 27; Stuttgart 1939).

³⁹ *Beobachtungen zur Tora-Verschärfung im häretischen Spät-Judentum*: TLZ 79 (1954) cols. 347-352.

⁴⁰ *Gesetz und Geschichte. Untersuchungen zur Theologie der jüdischen Apokalyp-tik und der pharisäischen Orthodoxie* (WMANT 3; Neukirchen 1962); Sanders, *op. cit.*, 48-49.

⁴¹ *Das Heil Gottes. Heils- und Sündenbegriffe in den Qumrantexten und im Neuen Testament* (SUNT 3; Gotinga 1964).

⁴² *La notion d'alliance dans le judaïsme* (París 1963).

⁴³ *The Interpreter's Dictionary of the Bible* III, 774-781.

⁴⁴ Wright A. G. y R. Fuller, *The Books of the Acts of God* (Londres/Nueva York 1960).

⁴⁵ *An Outline of the Theology of the New Testament*, trad. inglesa de la edición alemana (Londres/Nueva York 1969).

sigue, y Bousset. Hartwig Thyen⁴⁶, aunque cita a menudo a Sjöberg, no logra, como él, el justo equilibrio entre mérito y gracia de Dios; sigue en realidad a Bousset, a pesar de que aparentemente polemiza contra él y contra Weber.

El elenco de autores que Sanders (pp. 40-57) nos proporciona, junto con el contenido soteriológico de las obras citadas, que hemos trasladado a las notas, se cierra con un autor reciente, Logenecker⁴⁷, partidario de una solución de compromiso: en el fariseísmo prevaleció la concepción legalista, pero en Qumrán y probablemente en algunos grupos fariseos floreció una religión más espiritual y noble.

Pero ¿son sólo los autores luteranos los que se han adherido a la equivocada sistematización de Weber-Bousset-Billerbeck? Sanders (p. 55) deplora que también hayan tenido seguidores de habla inglesa (Charles, Fuller) y francesa (J. Bonsirven⁴⁸ y M. Simon-A. Benoit⁴⁹). Para estos últimos, Bousset es la obra «fundamental» y Moore «importante», ignorando que son obras antitéticas. Sjöberg sitúa a Bonsirven —debido quizá a sus matizaciones— del lado de Moore, en compañía de Herford, Dietrich (sólo en el tema del arrepentimiento), Büchler, Marmorstein, Abelson, Schechter, Montefiore, Friedländer, Köhler y Bäck. A estos autores judíos hay que añadir ahora a E. E. Urbach⁵⁰.

El sistema de Weber se ha aplicado a la literatura intertestamental, a la apocalíptica (Rösler), a Qumrán (Braun y Becker), al fariseísmo tardío (Black); siempre con la misma concepción: el judaísmo es una religión «legalista».

Sanders⁵¹ concluye su crítica de la errónea concepción del judaísmo, que en páginas anteriores hemos resumido, con estas terminantes palabras: «La visión de Weber/Bousset/Billerbeck, en cuanto aplicada a la literatura tannaítica, se basa en una masiva perversión y mala interpretación del material».

2. Precisar lo que en la literatura apócrifa judía es propiamente judío o adición cristiana posterior

Es éste un dato curioso, ya que los cristianos no alteraron ni los LXX ni los libros deuterocanónicos. Sin embargo, en determinados apócrifos añadieron alguna palabra de origen cristiano o una frase entera del mismo origen —así en ciertos Testamentos de los Doce Patriarcas—, o bien incluyeron un bloque entero de origen cristiano como en 4 Esdras, Mar-

⁴⁶ *Studien zur Sündenvergebung im Neuen Testament und seinen alttestamentlichen und jüdischen Voraussetzungen* (FRLANT 96; Göttinga 1970).

⁴⁷ *Paul: Apostle of Liberty* (Nueva York 1964).

⁴⁸ *Le judaïsme palestinien aux temps de Jésus Christ*, 2 vols. (París 1934).

⁴⁹ *Le judaïsme et le Christianisme antique* (París 1968).

⁵⁰ *Hazal. Pirke 'Emunot we-De'ot* (Jerusalén 1969); trad. inglesa: *The Sages. Their Concepts and Beliefs* (Jerusalén 1975).

⁵¹ *Op. cit.*, 59.

tirio y Ascensión de Isaías —la adición cristiana es el «testamento de Ezequías» y la «visión de Isaías»—. Encontramos también otros escritos, como la Historia de los Recabitas y el Apocalipsis de Daniel, que son, sobre todo el último, reelaboraciones cristianas que apenas dejan adivinar el núcleo judío primitivo. Las Odas de Salomón son obra cristiana lo mismo que los Apocalipsis de Sedrac y de Esdras, las Cuestiones de Esdras, quizás la Revelación de Esdras y la Visión de Esdras. El Testamento de Adán, la Historia de los Recabitas, el Apocalipsis de Elías, el de Daniel, los testamentos de Isaac y Jacob, tienen adiciones cristianas tardías, posteriores incluso al Concilio de Nicea. Los apócrifos eslavos presentan problemas difíciles de resolver, ya que los bogomilos heredaron apócrifos judíos, pero a su vez crearon otros. A la literatura apócrifa eslava pertenecen el Apocalipsis de Abraham, 2 Henoc y la Escala de Jacob. Respecto a las «parábolas de Henoc» (1 Hen 37-71), que algunos autores consideran obra cristiana, James H. Charlesworth —de quien tomamos los anteriores datos⁵²— ha reconocido que en los seminarios celebrados en Tubinga y París por la Society for New Testament Studies le demostraron a él y a muchos otros que dichas parábolas son obra de un judío. Este mismo autor⁵³ examina las intermitentes adiciones cristianas en oraciones helenísticas —catorce oraciones en los libros VII y VIII de las *Constituciones Apostólicas*—, las frecuentes, y a veces largas, adiciones en los Testamentos de los Doce Patriarcas, los bloques cristianos del Martirio y Ascensión de Isaías (el «testamento de Ezequías», 3,13-4,18, y la «visión de Isaías, caps. 6-11) —adiciones estas de finales de siglo II d. C.— y las adiciones a los Oráculos Sibilinos y 4 Esdras.

Es importante para la cristología del Hijo del hombre comprobar que las «Parábolas» de Henoc etíopico (37-71) son obra de un judío y no de un cristiano. Por otra parte, el mensaje de 4 Esdras se ve confirmado por el dato de que los dos primeros capítulos y los dos últimos (15-16) proceden de mano cristiana (los dos primeros capítulos fueron añadidos en el siglo II d. C.). El escrito propiamente judío es extraordinariamente pesimista respecto a las consecuencias soteriológicas de la elección de Israel: la elección es ineficaz, serán muy pocos los israelitas que se salven en el juicio de Dios. El pesimismo llega a tanto que descarta la gracia de Dios como factor salvífico; únicamente es factor de salvación el cumplimiento perfecto de toda la ley, no sólo de las leyes básicas, con lo cual quedan excluidos de la salvación casi todos los israelitas y, *a fortiori*, los gentiles. Ese pesimismo en lo que se refiere al mínimo número de los israelitas que se salvarán, dada la condición pecadora del hombre (el *cor malignum*), y también en lo referente a la anulación de la promesa de salvación para el israelita que no sea com-

⁵² J. H. Charlesworth, *Christian and Jewish Self-Definition in Light of the Christian Additions to the Apocryphal Writing*, II: *Aspects of Judaism* (nota 62), 27-29; 30; id., *The SNTS Pseudepigrapha Seminars at Tübingen and Paris on the Books of Enoch*: NTS 25 (1979) 315-323.

⁵³ *Christian and Jewish...* II, 31-54.

pletamente justo o cumplidor de toda la ley, así como en el rechazo del ángel Uriel a las repetidas peticiones de gracia hechas por Esdras, demuestra que el propio documento judío no está en línea con el criterio prevalente del judaísmo: pertenecer a Israel o reinsertarse en Israel por medio de la penitencia basta para salvarse. Esta doctrina pesimista, totalmente clara en la primera parte del libro o diálogos (3,1-9,22), se mantiene en esencia en la parte siguiente hasta el final del documento judío. El último capítulo, el 14, parece ser una adición «salvífica», optimista, en línea con el optimismo salvífico de los demás testimonios del judaísmo palestinese desde el 200 a. C. al 200 d. C. El autor (o autores) del documento judío⁵⁴ participa de tal desesperanza, al igual que el ángel, en los pasajes más pesimistas de la obra, que son los diálogos. Los capítulos 1-2 y 15-16 de la versión latina —o sea, el redactor cristiano— comparten ese pesimismo respecto a la salvación del israelita. Tenemos, pues, en esta adición cristiana una confirmación antigua del pesimismo del documento judío reflejado en los diálogos, en las visiones (excepto en la destrucción de los gentiles), en el ángel *interpretes*, en el redactor (o redactores) judío y también en las adiciones cristianas. En estas últimas aparece la nota optimista de la salvación referida a los cristianos, pero no a los judíos⁵⁵.

3. Urge investigar por qué fueron excluidos los saduceos de la vida escatológica, concedida a cualquier judío

Acabamos de ver que, según 4 Esdras —a excepción del cap. 14—, son muy pocos los judíos que se salvan, ya que no se cumplen todos los preceptos de la ley. Esta es la opinión de un fariseo apocalíptico o la de un grupo de ellos.

Ahora bien, en buena lógica tenemos que preguntarnos por qué los saduceos que tenían la condición de judíos, que controlaban el templo y ostentaban la máxima autoridad y que, en principio, a pesar a su profunda helenización, no entraban en la categoría de grandes pecadores, son excluidos, en la literatura tannaítica de la salvación escatológica, de participar en el mundo futuro. He aquí otro tema escatológico-soteriológico y, por tanto, muy propio de la literatura apócrifa, que sería preciso investigar.

Es evidente que los saduceos poseían todas las credenciales del judaísmo: eran judíos de nacimiento, aceptaban la Torá (escrita) como venida del cielo, estaban circuncidados (*millá*), con lo cual quedaban constituidos en hijos de Abrahán y ofrecían sacrificios en el templo. Todas las condiciones necesarias para formar parte del judaísmo —las

⁵⁴ Cf. G. H. Box, en Charles (ed.), *The Apocrypha and Pseudepigrapha* II (1913) 551. Box enumera los diversos documentos judíos unidos por un redactor.

⁵⁵ J. H. Charlesworth, *Christian and Jewish...* II, 46-48; Sanders, *op. cit.*, 418, 422, 427 y 428 (el pesimismo de 4 Esd sería el de una minoría después del descomunal fracaso del año 70).

que se exigían a los conversos o prosélitos que deseaban hacerse judíos— las reunían los saduceos antes del año 70, pues a partir de esa infausta fecha, en el período de Yabné, los saduceos quedan eliminados al dejar de existir el templo. El ofrecimiento de sacrificio —de un sacrificio para los prosélitos que se convierten— deja de practicarse tras la destrucción del templo⁵⁶. ¿Por qué, pues, los saduceos, que reunían tales condiciones, fueron eliminados de la soteriología ultramundana propia del resto de los judíos que están en el pacto del Sinaí y que cumplen sus estipulaciones (la ley) o se reintegran por medio de la penitencia y arrepentimiento a tal pacto y a sus promesas salvíficas? Esta pregunta necesita una respuesta, tanto más cuanto que, en palabras de Schiffman⁵⁷, nadie podía ser excluido del pueblo judío y perder su condición de judío como resultado de sus creencias (por cuestiones de fe) o por sus acciones. Estar en posesión de las cualidades mencionadas determinaba quién era o no judío en los primeros siglos de nuestra era.

Sin embargo, en San. 10,1 se dice terminantemente: «Los que siguen son los que no tienen parte en el mundo futuro: el que dice que no hay resurrección de los muertos, (el que dice) la Torá no es de los cielos y el epicúreo». Los saduceos, como es bien sabido, no creían en la resurrección, y así aparece claramente en el Nuevo Testamento (Mt 22,23; Mc 12,18; Lc 20,27) y en Josefo (*Ant.* 18,16 y *Bell.* 2,165). Pablo dice ante el sanedrín que es fariseo y que es juzgado por creer en la resurrección de los muertos. «Al decir esto se produjo un altercado entre los fariseos y saduceos..., pues los saduceos dicen que no hay resurrección, ni ángeles ni espíritus, mientras que los fariseos admiten todo esto» (Hch 23,7-8).

Por tanto, los saduceos, según los fariseos, aun siendo judíos, no podían salvarse. En una baraíta de bSan. 90 encontramos una razón que aclara la misná antes citada: «(Un tanna) enseñó: Negó la resurrección de los muertos; por tanto, no tendrá parte en la resurrección de los muertos. Porque todas las retribuciones del Santo, bendito sea, son medida por medida», es decir, niegan la resurrección y Dios los castigará no resucitándolos, y, por tanto, no se salvarán⁵⁸.

De todo esto se desprende que, a pesar de que el judaísmo hasta el sínodo de Yabné era una ortopraxis mucho más que una ortodoxia y que en él cabía toda clase de sectas, creencias e incluso variedad de tradiciones orales, tal judaísmo exigía, en este punto concreto de la salvación, un «dogma», una creencia, en la resurrección de los muertos. No se trata aquí, naturalmente, de la exigencia de los trece artículos de fe

⁵⁶ La obligación de aceptar la Torá es un requisito muy antiguo, existente ya en la época del segundo templo; el bautismo judío de los prosélitos sería de principios del s. I d. C. (anterior al bautismo de Juan y al de los cristianos); el sacrificio sería de principios del s. I d. C. (naturalmente dejó de practicarse después de la destrucción del templo en el año 70). Estas son las fechas que propone Lawrence H. Schiffman, *At the Crossroads: Tannaïtic Perspectives on the Jewish-Christian Schism*, en *Jewish and Christian Self-Definition* II, 117-139.

⁵⁷ *Ibid.*, 139.

⁵⁸ *Ibid.*, 40.

que postula Maimónides⁵⁹ y que, después de la Controversia de Tortosa, fueron reducidos a tres por Yosef Albo en su *Sefer 'Iqarim*, ni de los siete dogmas de B. Spinoza⁶⁰. Lo que interesa destacar es que por lo menos entra un dogma —la afirmación de la resurrección— en el esquema salvífico de los tannaítas, continuador, sin duda, del esquema farisaico: no basta pertenecer a la alianza, por nacimiento o por conversión, cumpliendo sus obligaciones. El teológúmeno con que empieza San. 10,1 —«todo Israel tiene parte en la vida del mundo futuro»— debe excluir a los saduceos. En San. 10,1-4 se enumeran los diversos individuos o grupos que no tendrán parte en el mundo futuro⁶¹. Respecto a los que son excluidos por decir que «la Torá no es de los cielos» (San. 10,1), se podría pensar que tal expresión se refiere también a los saduceos, pues es sabido que esta secta sólo admitía la ley escrita como venida del cielo, pero no todo el cúmulo de la *Torá še-be-^{al} pe*, o ley oral, la cual, según los tannaítas, fue transmitida asimismo por Dios a Moisés en el Sinaí y trasladada después oralmente hasta Hillel y Šam-may a través de los diversos eslabones de la cadena de la tradición oral. Sin embargo, parece que la misná en cuestión se refiere sólo a la ley escrita⁶², que era la admitida por los saduceos, y no a la oral, dado que la denominación de ley oral no parece ser anterior al período de Yabné y sería, por tanto, posterior a los saduceos⁶³.

En la misná que nos ocupa aparece una tercera clase de judíos que no tendrán parte en el mundo futuro: los epicúreos. Este término lo usaron los amoraítas, pero en el pasaje al que nos referimos parece significar a los que niegan la providencia de Dios en el mundo, los que niegan la *pronoia*, como era el caso de los griegos, del propio Aristóteles (el mundo es gobernado por el hado, pero no por la providencia de Dios). Josefo⁶⁴ señala que esta doctrina de los epicúreos la comparten los saduceos. En Tos. San. 12,5 se amplía la lista de San. 10,1 condenando a la gehenna a los *minim* o herejes, *mešummadim* o apóstatas, a los delatores, a los *epicúreos*, a los que niegan la Torá... a los que niegan la resurrección de los muertos...

En conclusión: los saduceos, por falta de una creencia básica (la re-

⁵⁹ Arthur Hyman, *Maimonides Thirteen Principles*, en A. Altman (ed.), *Jewish Medieval and Renaissance Studies* (1967) 119-144.

⁶⁰ A. Hyman, *Spinoza's Dogmas of Universal Faith in the Light of their Medieval Jewish Background*, en A. Altmann (ed.), *Biblical and Others Studies* (Cambridge, Mass., 1963) 185-186.

⁶¹ Cf. Carlos del Valle, *La Misná* (Madrid 1981) 704-706.

⁶² Schiffman, *art. cit.*, 141.

⁶³ Esto no implica que los saduceos no tuviesen su *halaká* propia; cf. J. Heine-man, *Early halakab in the Palestinian Targumim*: JJS 25 (1974) 114-121; cf. *Editio princeps de Neofiti 1*, V (Deuteronomio), 32*, nota 1: en el Targum de Rut parece que hay *halaká* saducea en asunto tan importante como son las cuatro clases de penas de muerte. En Neofiti Gn 4,8, *Editio princeps de Neofiti 1*, III, 40*, parece que se trata de un debate entre fariseos y saduceos sobre el tema de la resurrección de los muertos y la retribución *post mortem*; cf. A. J. Brauer, *Debate entre un saduceo en boca de Cain y Abel* (en hebreo): «Beth Miqrá» 44 (1971) 583-585.

⁶⁴ *Ant.* 13,173; *Bell.* 2,164s; cf. Schiffman, *art. cit.*, 142.

surrección de los muertos) y también, al parecer, por falta de fe en la providencia de Dios, no pueden acogerse al esquema soteriológico del judaísmo palestinese antiguo, según el cual no basta estar en el pacto o reintegrarse a él por la penitencia, sino que hay que aceptar un mínimo de «creencias».

Aunque, en teoría, el judaísmo antiguo estaba interesado en permanecer unido como pueblo —estaba mucho más interesado en la ortopraxis que en la ortodoxia—, no dejó de tener en cuenta ciertas creencias. Ya hemos hablado sobre la necesidad absoluta de fe en la resurrección de los muertos. Sabemos también que confesar a Jesús como Mesías fue considerado como motivo suficiente para expulsar de la sinagoga a un judío. Véase Jn 9,22: «Sus padres (los del ciego de nacimiento) dijeron esto (*aetatem habet*), pues los judíos ya habían convenido en que si alguno lo reconocía por Mesías, sería excomulgado de la sinagoga». En Jn 5,18 leemos: «Los judíos intentaban matarlo (a Jesús) sobre todo por esto: porque no sólo quebrantaba el sábado, sino que también llamaba a Dios padre suyo, *considerándose igual a Dios*».

Después de la destrucción del templo en el año 70 empezó la lucha contra los judeocristianos. Ellos son los *minim* condenados en Tos. San. 12,5 «a la *gehenna* por siempre jamás», junto con los apóstatas o *mešummadim*, con los delatores, los epicúreos, los que niegan la resurrección de los muertos, etc. En la *'Amidá* se introdujo una *birkat ha-minim* (la «bendición» —eufemismo por «maldición»— de los *minim* o herejes) a petición de Rabbán Gamaliel II de la Academia de Yabné, o sea, después del año 70. Šemuel ha-Qatán la compuso y, aunque olvidó su texto, fue mantenido en el cargo de lector precisamente porque no podía ser sospechoso de herejía. Lo que con ello se pretendía era que los herejes o *minim*, en este caso los judeocristianos, no pudieran oficiar de lectores en la sinagoga, pues si debían recitar contra sí mismos la *birkat ha-minim*⁶⁵, indudablemente no oficiarían. Más adelante, como puede apreciarse en la *'Amidá* de la Genizá de El Cairo⁶⁶, se añadió a *minim*

⁶⁵ Schiffman, *ibid.*, 151. Este autor nos recuerda los pasajes pertinentes sobre la maldición de los judíos contra los cristianos: Justino, en su *Diálogo contra Trifón* (mitad del s. II d. C.); el testimonio de Orígenes (ca. 185-ca. 254); el de Epifanio (ca. 315-403). Epifanio dice que esto lo hacen los judíos tres veces al día; se refiere, pues, sin duda, a la *birkat ha-minim* recitada tres veces en la sinagoga en la oración *'Amidá* o *Šemoné 'Esré*.

⁶⁶ J. Man, *Genizah Fragments of the Palestinian Order of Service*: HUCA 2 (1925) 306; Schiffman, *art. cit.*, nota 204. Efraim E. Urbach, *Self-Isolation or Self-Affirmation in Judaism in the First Three centuries: Theory and Practice*, en *Jewish and Christian...* II, 288-293, difiere de Schiffman en la identificación de los *minim* (*min* = una clase, una especie, según su traducción literal) y duda de que la *birkat ha-minim* fuera introducida en tiempo de Rabbán Gamaliel II a pesar del argumento basado en la *'Amidá* de los fragmentos de la Genizá de El Cairo, que reza así: «Los apóstatas (*mešummadim*) no tendrán esperanza si no tornan a vuestra Torá; los nazarenos (*nošerim*) y los *minim* perecerán inmediatamente...». Urbach cree que en este texto «cristianos» significa cristianos en general, y no sólo los que provenían de la gentilidad, como opina Schiffman, y que *minim* no señala a los judeocristianos, como juzga dicho autor, sino a toda clase de sectarios o herejes que se

(judeocristianos) el término *nošerim* (cristianos) para designar a los cristianos procedentes de los gentiles. De ambos se dice: «Los *nošerim* y los *minim* deben perecer inmediatamente. Rápidamente deben ser borrados del libro de la vida y no deben ser registrados entre los justos».

Los *minim* (judeocristianos), aunque teóricamente conservaban su condición de judíos a pesar de su nueva fe y su nueva ley, estorbaban al rabinismo de Yabné, máxime cuando no quisieron participar en la guerra de Bar Kokba (132-135) ni reconocerlo como Mesías, pues ellos creían en Jesús Mesías. La ruptura definitiva entre judíos y cristianos se consumó con motivo de la prohibición romana, que negaba tanto a

separaban de la comunidad judía. Añade Urbach que el término *minim* habría tenido ese sentido general de *perušim* en su significación literal de «separados» de la comunidad judía, desde mucho antes de Rabbán Gamaliel II. La adición de los *nošerim* en la *Amidá* de la Genizá se debería a que, después de la derrota de Bar Kokba (135 d. C.), los cristianos rompieron totalmente con la comunidad judía. El testimonio más antiguo de que los cristianos eran maldecidos en la sinagoga (de la *birkat ha-minim*) es de Justino, de mitad del s. II d. C. Urbach concede que después de la destrucción del templo, de la desaparición del sanedrín y de las fiestas de peregrinación que unían al pueblo judío, es decir, después del año 70, el judaísmo empezó a ser más estricto con los grupos disidentes, aunque en las academias se mantenía la libertad de opiniones, creencias y hasta de *halaká*, con tal de que los individuos se sometieran al voto de la mayoría. Incluso dos judíos herejes, R. Elizer b. Hirkanos y, sobre todo, Eliša b. Abuya no figuran como «excomulgados», a pesar de que el segundo execró el nombre divino e incitó a otros a pecar. A Ben Abuya se le dio el nombre de *Aber*, indicando así que pertenecía a «otro» grupo, que era un extraño al judaísmo como lo eran los *minim*. Con este término, que ciertamente no es anterior al año 70 d. C., se designa unas veces a los dualistas, otras a los gnósticos, otras a los etnicocristianos, otras a los judeocristianos y otras a los paganos. La denominación *minim*, con cualquiera de esos significados, empieza a aparecer en textos del s. II, particularmente después del año 135, y en el s. III d. C.

Esta exposición de Urbach no concuerda con la explicación de Schiffman, que ofrecemos en nuestro texto, pero es interesante su siguiente afirmación (*art. cit.*, 290): «Ninguna de las fuentes que mencionan a los *minim* los considera como pertenecientes a la comunidad (judía); por el contrario, son considerados como extraños (a ella)». Esto es importante: los *minim*, ya sean los judeocristianos, en contraposición a los *nošerim*, o etnicocristianos, como dice Schiffman, ya sean los herejes en general, son «extraños» a la comunidad judía y por eso rechazados. De menor importancia es la datación exacta del momento en que se introdujo la *birkat ha-minim*: en la fecha propuesta más antigua, en tiempos de Rabbán Gamaliel II, en el período de Yabné o en la más reciente de décadas posteriores. El hecho es que fueron rechazados por el judaísmo, rechazo que aparece bien claro en el Evangelio de Juan (Jn 5,18; 8,58s; 10,33), es decir, en la época de Yabné. No creo que sea aceptable la afirmación de Urbach (*art. cit.*, 292s): «Mientras para los cristianos las diferencias en creencias implicaban herejía, en el judaísmo las diferencias doctrinales no constituían al judío hereje, *min*. Lo que hacía hereje a un judío no era el relajamiento en el cumplimiento de los preceptos o incluso el apartarse de la tradición, sino el hecho de *negar la elección de los judíos* [el subrayado es mío], porque tal hecho destruye la base ideológica en la que se funda la existencia separada del pueblo judío y pone en peligro su supervivencia. Los *minim* son tratados de la misma manera que los samaritanos». ¿Qué decir de esta aserción? Peca de reduccionismo, minusvalora, tanto en el caso de los saduceos como en el de los *minim-cristianos*, la importancia de las creencias como causa de la exclusión soteriológica. Cf. otra explicación de la *birkat ha-minim* en R. Kimelman, *Birkat ha-minim and the Lack of Evidence for an Anti-Christian Jewish Prayer in Late Antiquity*, en *Jewish and Christian... II*, 226-244.

judíos como a judeocristianos la entrada en Jerusalén, convertida por los romanos en Aelia Capitolina⁶⁷.

En conclusión: no sólo bastaba con estar en la alianza y obedecer la Torá; también era necesario tener ciertas creencias. Prescindir de la exigencia soteriológica de San. 10,1 es un lamentable reduccionismo. Sanders⁶⁸ intenta hábilmente disminuir el valor halákico de esta misná atribuyéndole una significación homilética o suponiendo que quizás no era una norma farisea o de todos los fariseos, o que la misná en cuestión únicamente se refería a que los saduceos estaban *equivocados* en este particular, ya que los fariseos consideraban a los saduceos dentro de la alianza. El mismo autor se extraña de que tal doctrina saducea —negación de la resurrección— encaje dentro del judaísmo, más cuidadoso de la ortopraxis que de la ortodoxia.

También sería pecar de reduccionismo entender que la exclusión de los *minim* como oficiantes en la sinagoga y su ostracismo o excomunión de ella es sólo resultado de su rechazo de la ley de Moisés o de la aceptación de Jesús como Mesías. Además de los motivos ya indicados, que provocaron esta actitud de los judíos respecto al cristianismo naciente —los judíos dejaron, por ejemplo, de recitar el decálogo en la «oración» para no apoyar la doctrina cristiana que propugnaba la observancia de los diez mandamientos, dejando de lado todos los demás del judaísmo—, creo que la causa que más influyó en tal actitud fue que Jesús se identificaba con Dios, se hacía Dios. En el período de Yabné la lucha entre cristianismo y judaísmo es ya abierta y declarada. Así se hace patente en el Evangelio de Juan, donde, por *deraš* cristológico, Jesús o la comunidad de Juan atribuyen al Señor lo que se dice de Yahvé: por ejemplo, los dichos *Ego eimi* («Yo soy»); en Jn 8,58s Jesús se hace igual a Yahvé; en Jn 10,33 los judíos lo quieren apedrear por blasfemo, porque «siendo un hombre se hace Dios»; porque no sólo quebrantaba el sábadó, sino que se hacía igual a Dios (Jn 5,18). En definitiva, debió de pesar mucho en la exclusión de los *minim* —judeocristianos— una razón de orden conceptual: seguir a un Mesías que se hacía Dios, que decía ser el *Logos* de Dios (Jn 1,1). Esta fe cristiana de los *minim* comprometía una verdad de fe del judaísmo: que Dios es uno⁶⁹, sin *hipóstasis* personales. Verdad importantísima para el judaísmo que también estaba incluida en los siete preceptos noáquicos, a los que probablemente se refiere Jub 7,20 cuando pone en boca de Noé que todos han de cumplir ciertos mandamientos. Estos siete preceptos noáquicos, ampliados después, incluyen la fe en el monoteísmo, administración de la justicia, *abstenerse de la idolatría*, blasfemia, incesto, homicidio, robo, comer

⁶⁷ Schiffman, *art. cit.*, 151-156.

⁶⁸ *Op. cit.*, 151.

⁶⁹ Cf. A. F. Segal, *Ruler of this World: Attitudes about Mediator Figures and the Importance of Sociology for Self-Definition*, en *Jewish and Christian... II*, 252-253. Los judíos, con excepción de los apocalípticos, eran muy sensibles a que se admitiesen dos poderes en el cielo; cf. A. F. Segal, *Two Powers in Heaven; Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism* (1977) 1-30.

carne de animal vivo⁷⁰. La mejor explicación del aislamiento de los judíos, de su cerrarse en sí mismos, es precisamente la que se basa en la observancia del principio supremo de su identidad: la creencia en el Dios único⁷¹, el Dios del judaísmo, al que los hijos de este pueblo estaban llamados a anunciar a los pueblos paganos.

4. Es preciso evitar el reduccionismo estudiando el tema apocalíptico sólo en apócrifos aislados y no en su conjunto

El reduccionismo que acabamos de señalar, de tipo *escatológico-soteriológico*, es, en lo que respecta a los saduceos al menos, anterior al año 70 d. C. Respecto a los *minim* —judeoconvertos— del cuarto evangelio, es también de finales del siglo I d. C. Tal reduccionismo es un tema relevante para fijar el esquema del judaísmo palestinese en el siglo que más interesa al cristianismo, y es también importante para los apócrifos que editamos, ya que pertenece al área escatológico-soteriológica, tan propia de esta literatura.

Señalamos a continuación otro reduccionismo que se refiere directamente a los apócrifos apocalípticos. Se trata de un tema relevante, sobre todo en lo que concierne al siglo I d. C., que es el que más interesa para comparar judaísmo y cristianismo. Bousset, Rössler, A. Schweitzer y otros autores han puesto de relieve la importancia de la apocalíptica no sólo para conocer el judaísmo de Palestina, sino también para determinar su influjo en el cristianismo. También hemos señalado ya que la apocalíptica no representa una visión de grupos marginales, al menos en el siglo I e incluso antes. Me parece, por tanto, que se peca de reduccionismo al estudiarla de un modo parcial, siguiendo sólo unas cuantas obras determinadas. Así lo hace Sanders⁷², que se centra en Henoc etiópico, Jubileos —obra no típica de la expectación apocalíptica, a excepción de los caps. 23 y 50—, Salmos de Salomón —atribuida por lo general al fariseísmo— y 4 Esdras —libro en el que, según el mismo Sanders defiende, la salvación depende de las obras, no del estar en la alianza o retornar a ella—. Dada la cantidad de obras apocalípticas que publicamos, nos parece un excesivo reduccionismo, desde el punto de vista metodológico, limitar la doctrina apocalíptica a lo que afirman (o niegan, como 4 Esdras) estas pocas obras. ¿Por qué no se ha escogido el Pseudo-Filón, por ejemplo?, ¿por qué no se ha hecho un estudio de la apocalíptica en general?

⁷⁰ Cf. la baraita de Tos. A. Z. 8,4; bSan. 56a; E. Urbach, *Self-Isolation and Self-affirmation in Judaism in the First Three Centuries: Theory and Practice*, en *Jewish and Christian Definition...* II, 275s.

⁷¹ E. Urbach, *art. cit.*, 273-275: la exclusión de los *minim* —cristianos o no— y de los samaritanos se basaba en que negaban los fundamentos del judaísmo, la elección de Israel. Este autor debería añadir otras razones como la creencia o negación del Dios único, del Mesías-Dios, patente en la comunidad de Juan.

⁷² *Op. cit.*, 346-418, 424.

Recuérdese lo que hemos dicho acerca de la ley de Moisés, que, según la apocalíptica o parte de ella, representa únicamente la revelación de dos de las siete tablas; el resto de la ley ha sido revelada a los apocalípticos. La ley abarca, por tanto, mucho más que la ley de Moisés de las dos tablas y, por lo mismo, exige una obediencia mucho más extensa que la postulada por los tannaítas. A propósito del mismo tema —la Torá en este amplio sentido—, podemos recordar el concepto de exégesis de los qumranitas o de parte de sus escritos: ellos forman una «nueva» alianza, y Dios, mediante el *pešer* (exégesis de revelación), les revela los secretos de las antiguas profecías, se los revela en concreto al Maestro Justo. Los sectarios de Qumrán son los «hijos de la luz», que han de aniquilar a los «hijos de las tinieblas». Los especialistas no están de acuerdo sobre la identidad de estos últimos: si se trata únicamente de los gentiles o de todos los israelitas que no profesan en la secta en el presente o en el futuro escatológico inminente⁷³, o si la expresión se refiere sólo a los israelitas de la secta que apostatan. Estos tres grupos —gentiles, sectarios apóstatas e israelitas que no pertenecen a la secta— están fuera de la alianza y, por consiguiente, perecerán⁷⁴.

A propósito de la cesación de la Torá en los tiempos mesiánicos, tema contrario al de la ampliación de la Torá o de la revelación que hasta ahora nos ha ocupado, W. D. Davies escribió el libro *Torah in the Messianic Age and/or the Age to Come*⁷⁵, donde defiende que el judaísmo no creía en la cesación de la Torá en época mesiánica. En mi estudio sobre el tema, *¿Cesará la Torá en la edad mesiánica?*⁷⁶, creo demostrar que, aunque la mayor parte de los textos rabínicos se alinean en pro de la permanencia de la Torá en tal época, hay algunos que admiten la cesación o cambio de la Torá.

5. No se puede oponer apocalíptica a fariseísmo ni hablar de ortodoxia rabínica como ortodoxia farisea

Se puede pecar también de reduccionismo, en lo que concierne al judaísmo del siglo I, si se considera a los fariseos de antes del año 70 d. C. como los representantes de todo el judaísmo de ese siglo. Los fariseos constituían un grupo minoritario. Al parecer, no eran más de 6.000 en tiempos de Flavio Josefo y se hallaban además divididos en dos escuelas: Bet Hillel (liberal) y Bet Šammay (más estricta). Aunque su influjo en el pueblo fue en aumento, no dejaron de ser una más de las diversas sectas del judaísmo en el siglo I. Tal secta, que quizá fue primero un

⁷³ Cf. Sanders, *op. cit.*, 240-257.

⁷⁴ *Ibid.*, 257.

⁷⁵ Filadelfia 1952.

⁷⁶ A. Díez Macho, «Estudios Bíblicos» 12 (1953), 13 (1954). Cf. también el apéndice de la obra de W. D. Davies *The Setting of the Sermon on the Mount* (Cambridge 1964). Cf. asimismo A. Díez Macho, *En torno a las ideas de W. D. Davies*, en W. D. Davies, *El sermón de la Montaña* (Madrid 1975) 206s.

partido de influencia política, fue continuada, de acuerdo con no pocos investigadores, por el rabinismo nacido después del año 70. Según esos autores, el rabinismo y sus opciones halálicas serían la continuación del fariseísmo hillelita, que triunfó sobre el šammaíta, con el apoyo de los romanos. Sin embargo, es un reduccionismo criticable oponer apocalíptica a fariseísmo (4 Esdras y 2 Baruc son obras de fariseos y al mismo tiempo apocalípticas), o considerar la *halaká* tannaítica como una simple continuación de la ley oral y escrita que admitían los fariseos.

Morton Smith⁷⁷, al criticar el libro de B. Gehardsson *Memory and Manuscript*⁷⁸ —donde se defiende que el cristianismo utilizó las mismas técnicas rabínicas de memorizar textos que utilizaban los rabinos hacia el 200 d. C.—, señala «la enorme diferencia que separaba al partido fariseo del período del templo, (partido) pequeño, exclusivo, sectario, de la organización rabínica del siglo III, establecida por la ley romana, con autoridad sobre todo el judaísmo romano». En el mismo lugar critica nuestro autor la afirmación de Gehardsson de que las citas halálicas de la época del templo son anónimas en general porque en ese tiempo el judaísmo tenía un centro unificado de doctrina (*sic*), del que procedía la *halaká*. Semejante afirmación carece de fundamento. «El período anterior al año 70 —continúa Morton Smith— fue un período de conflictividad sectaria. El sumo sacerdocio saduceo era sin duda la suprema autoridad legal a sus ojos y a los ojos de los romanos, pero no podía controlar el sanedrín (como se demuestra por el testimonio más seguro que tenemos sobre el modo de actuar el sanedrín, Hch 22,30ss). Tampoco los fariseos podían controlarlo, como se refleja en dicho pasaje. Los fariseos estaban divididos en las escuelas de Šammai y de Hillel. Los zelotas, los cristianos, los esenios y los samaritanos tenían sus peculiares tradiciones legales, y la masa del pueblo, los *‘amme ha-areš*, iban a sus sinagogas y seguían sus propias costumbres, probablemente con el desprecio del hombre de la calle por todos los ‘maniáticos’ religiosos. Por lo mismo, si hubo una época en que el judaísmo no tuvo un centro doctrinal unificado del que naciera la *halaká*, esa época fue la de los últimos días del segundo templo. Si hubo un tiempo en que habría sido necesario juntar a una norma el nombre del que la introdujo, sería ese tiempo. El hecho de que la mayor parte de las relativamente pocas *halakot* de esa época sean anónimas prueba, por tanto, que después del año 70 tuvo lugar un cambio radical». Más adelante, Morton Smith⁷⁹ acusa a Gehardsson de imponer el rabinismo a los fariseos e imponer el fariseísmo al resto del judaísmo del siglo I.

De ahí se desprende que no se debe hablar de la ortodoxia rabínica como ortodoxia farisea. Contra esa identificación nos previene John

⁷⁷ Morton Smith, *A Comparison of Early Christian and Early Rabbinic Tradition*: JBL 82 (1963) 171.

⁷⁸ Upsala 1961.

⁷⁹ M. Smith, *art. cit.*, 172. Todas estas afirmaciones proceden de quien escribió *Tannaïtic Parallels to the Gospels*, una tesis que fue defendida en 1924, editada en 1951 y reeditada, con correcciones, en Missoula 1968.

Bowker en su libro *Jesus and the Pharisees*⁸⁰. En él nos informa de lo que afirman las fuentes rabínicas acerca de los fariseos y nos advierte contra su identificación con los fariseos del período del templo como suelen hacer los autores cristianos e incluso autores judíos⁸¹. No sólo los evangelios —sobre todo Mateo, Lucas y Juan— pintan con negros colores a los fariseos, sino que también lo hacen diversos textos rabínicos, especialmente bSot. 22b. Sanders⁸² señala un creciente escepticismo entre los autores que tratan del tema «rabinismo y fariseos», y agradece a E. Rivkin⁸³ y a Jacob Neusner⁸⁴ el intento de perfilar científicamente la figura de los fariseos utilizando fuentes rabínicas. Fuera de tales fuentes, tenemos que atenemos a las noticias que sobre ellos nos proporcionan Flavio Josefo o los evangelios. Los fariseos son mencionados 29 veces en Mateo, 12 en Marcos, 27 en Lucas, 19 en Juan y 4 en Hechos. Parece que los fariseos de Marcos responden más objetivamente al tipo que encontró Jesús; los de Mateo, Lucas y Juan son extremos. Las respectivas imágenes de los fariseos que nos proporcionan Rivkin y Neusner no coinciden, son contradictorias. Para Rivkin fueron unos letrados que crearon la doble ley: oral y escrita, que se impusieron a los saduceos e hicieron efectiva la doble ley en la sociedad judía. Según Neusner, los fariseos del siglo I d. C. se enzarzaron sobre todo en discusiones sobre temas de pureza, de alimentos puros e impuros: de 341 perícopas que se les pueden aplicar, 229 se refieren a asuntos de dieta. De partido político (Flavio Josefo) se convirtieron en una secta, sobre todo por obra de Hillel. Por el contrario, los fariseos del estudio de Rivkin no tenían preocupaciones referentes a la pureza de los alimentos, a no ser que fueran a la vez *haberim*; éstos sí se ocupaban de las leyes de pureza. Como se puede ver, no es nada fácil esbozar una imagen objetiva de los fariseos. Sin embargo, parece seguro que constituían una secta más y que no hay que identificarla con el judaísmo del siglo I d. C. Morton Smith nos previene contra este reduccionismo.

6. No cabe una visión «holística» de la religión judía basada exclusivamente en la literatura tannaítica.

Será preciso no olvidar los targumes, en especial los palestinos

Para finalizar este examen de los diversos tipos de reduccionismo en que se puede incurrir al pretender dar una visión «holística» de la reli-

⁸⁰ (Cambridge 1973) 1-52, 38. Este mismo autor ha escrito *The Targums and Rabbinic Literature* (1969).

⁸¹ Véase un resumen de la obra de J. Bowker, *Jesus and the Pharisees*, en: A. Díez Macho, *Actitud de Jesús ante el hombre* (Madrid 1976) 83-89.

⁸² *Op. cit.*, 60-62.

⁸³ E. Rivkin, *Defining the Pharisees: The Tannaïtic Sources*: HUCA 40-41 (1969-1970) 234-338.

⁸⁴ Jacob Neusner, *The Rabbinic Traditions about the Pharisees Before 70*, 3 vols. (Leiden 1971).

gión judía fundándose exclusivamente en la literatura tannaítica —Misná, Tosefta, Mekilta, Sifra, Sifre, *baraitot* de los Talmudes— debemos lamentar, como ya lo hicimos en páginas anteriores, que se descarte la aportación de los targumes. Me refiero en primer lugar a los targumes palestinos que nos han llegado en arameo galilaico: fragmentos de la Genizá, Targum fragmentario conservado en varios manuscritos: Vaticano 440, París 110, Leipzig 1, Nuremberg 1 y Neofiti 1. Prescindo del Targum Pseudo-Jonatán al Pentateuco por ser un targum *sui generis*: aunque está basado en un targum palestino como los anteriores, muestra huellas de haber sido escrito con muchas —y a veces tardías— adiciones halálicas y haggádicas. El Pseudo-Jonatán, tal y como nos ha llegado, es de la época de los *Pirqé de Rabbí Eliezer* y quizá depende de ellos.

Pero aún es más lamentable querer esbozar el esquema del judaísmo palestino desde el 200 a. C. al 200 d. C., prescindiendo del Targum Onqelos, al que en las dos últimas décadas los especialistas asignan como lugar de origen Palestina, al menos en su primitiva composición, el Proto-Onqelos. Este targum fue trasladado pronto a Babilonia, pero los cambios que allí se introdujeron son de poca monta⁸⁵. No sabemos cuándo fue llevado a Babilonia ese Proto-Onqelos ni dónde recibió la puntuación superlineal. Pero su salida de Palestina no implica que los tannaítas no lo conocieran en su lugar de origen, pues siempre hubo relación entre las Academias de Babilonia y Palestina.

Al desaparecer de las sinagogas de Palestina el Onqelos, escrito en un arameo literario, como literario es el arameo del Targum de Jonatán a los Profetas, se utilizó en tales sinagogas —al menos en las de Galilea— un targum palestino en *lenguaje popular*, en arameo galilaico (prescindimos de si tal arameo era el único dialecto de toda Palestina o sólo de Galilea, mientras que en Judea había otro dialecto más o menos distinto).

¿Por qué se prescinde del Targum Palestino al describir el esquema «holístico» del judaísmo de Palestina? Después del descubrimiento de los documentos arameos de Qumrán, las razones alegadas son las siguientes: que dicho targum es posterior al arameo del Apócrifo del Génesis de Qumrán y al arameo del Targum de Job de la cueva XI; que su arameo no es anterior al siglo III d. C., al arameo del Talmud de Jerusalén, de los midrasas y de otros dialectos de Palestina, como el cristiano-palestino o el samaritano. Según la división de dialectos arameos occidentales, de Palestina, hecha sin demasiada base por J. Fitzmyer y

⁸⁵ M. H. Goshen-Gottstein, *The Language of Targum Onqelos and the Model of Literary Diglossia in Aramaic*: JNES 37 (1978) 174. En la p. 178 dice este autor que el análisis del Targum de Onqelos, en morfología, sintaxis e incluso fonología, ofrece «desesperanzadamente» pocos signos claros de influjo del arameo oriental. Esto lo estudia pormenorizadamente Abraham Tal en su tesis sobre la lengua del Targum Jonatán a los Profetas anteriores, que es, en sustancia, la misma de Onqelos. Sobre dicha tesis, cf. la nota 97 *infra*. Para Goshen-Gottstein, Onqelos habría nacido en Palestina en el s. II d. C.

adoptada por E. Kutscher⁸⁶ y otros autores, el arameo de los targumes palestinos (Neofiti 1, etc.) sería tardío y, por tanto, no podría servir de base para conocer el arameo del siglo I. En las Introducciones a la edición *princeps* de Neofiti, particularmente en las de Números y Deuteronomio, he reseñado largamente el *status quaestionis* y he propuesto mis opiniones sobre el tema lingüístico. Lo mismo hice en mis libros *El Targum. Introducción a las traducciones arameas de la Biblia*⁸⁷ y *La lengua hablada por Jesucristo*⁸⁸.

Entre lo mucho que se ha escrito sobre el arameo del Targum Palestino quiero destacar el largo artículo de M. McNamara, *The Spo-*

⁸⁶ J. A. Fitzmyer, *A Wandering Aramean. Collected Aramaic Essays* (Missoula 1979) 60-63, 71-74. E. Kutscher, *Aramaic*, en EJ III, 267-282. Goshen-Gottstein, *art. cit.*, nota 341, y p. 73, nota 22, después de afirmar que la mayor parte de los arameístas sostienen que el Proto-Onqelos fue compuesto en Palestina en un arameo literario y posteriormente recompuesto en Babilonia con cambios de menor importancia, señala que ésta es la postura de Kutscher matizada por Greenfield. La postura de Kutscher se puede seguir en «Scripta Hierosolymitana» 4 (1958) y en la *Encyclopaedia Judaica* III, 260. Goshen-Gottstein lamenta que lo último que Kutscher escribió, sus últimas formulaciones de importancia, las de la *Encyclopaedia Judaica*, hayan sido objeto de una mala traducción o de una mala edición. Duda, en todo caso, que la siguiente afirmación de Kutscher represente su postura (las palabras de Kutscher incluyen las interrogaciones añadidas por Goshen-Gottstein): «El común denominador de todos estos dialectos es el esfuerzo por imitar (?) el arameo oficial, pero también contienen elementos del arameo tardío. La mayor parte de estas versiones (?) al parecer, no eran habladas». Continuamos con la crítica que sobre Kutscher realiza Goshen-Gottstein: «Especialmente a la luz de las controversias en que Kutscher estuvo envuelto [una fue con P. Kahle, añadido yo] es lamentable que sus últimas afirmaciones impresas sobre temas como las diferencias entre targum y sustrato dialectal estén muy lejos de ser claras». «Yo no creo que Kutscher —añade Goshen (cf. EJ III, 267)— deseara alguna vez mantener que Kahle negaba la procedencia occidental del arameo medio... Yo pensaría que la postura de Kutscher fue que la lengua de Onqelos pertenecía al arameo medio, que últimamente se había desarrollado mediante el arameo occidental». «Es muy desconcertante —insiste Goshen— trabajar con las formulaciones de la *Encyclopaedia Judaica*, que habría de ser utilizada con muchísimo cuidado como fuente para el trabajo científico». Se pregunta también, desconcertado, si B. Grossfeld escribió en EJ IV, 483, que el Targum de Onqelos desapareció de Palestina tras la destrucción del segundo templo y la derrota de Bar Kokba. Tal afirmación desconcierta cuando se trata de definir la diferencia entre Proto-Onqelos y Onqelos.

Mi impresión acerca del artículo de Kutscher en EJ III tampoco es favorable. No dice, por ejemplo, que el Targum Palestino nunca sufija los pronombres al verbo, mientras que los demás arameos los sufijan. Esto lo hace habitualmente el Targum Palestino no sólo en los versículos de traducción donde aparece *’et* en el texto hebreo, sino también en las secciones parafrásticas en que no hay *Vorlage* hebrea. Además no distingue, como lo hará Tal (cf. *infra*, notas 94-95) entre la fase poco desarrollada del arameo galilaico, que es la del Targum Palestino, y la fase desarrollada, y, por tanto, posterior, del dialecto del Talmud Hierosolimitano y los midrasas. Kutscher, en sus *Estudios del arameo galilaico* (en hebreo): «Tarbiz» 21-23 (Jerusalén 1952) 5 y nota 13, señala ya que el arameo galilaico del Targum Palestino difiere *bmqt* («un poco», «en parte») del típico arameo galilaico, y en la nota señala la diferencia de *qilm-qilwn*, de *’nyy-’nyyn* en el participio de tercera persona plural y la sufijación o no sufijación del pronombre.

⁸⁷ Ed. por el C. S. I. C., Barcelona 1972.

⁸⁸ Ed. por Fe Católica, Madrid 1972; cf. 81ss.

*ken Aramaic of the First Century Palestine*⁸⁹. En él hace, en primer lugar, un estudio de las investigaciones y diversas opiniones sostenidas por diferentes autores hasta el descubrimiento de los fragmentos de la Genizá por P. Kahle. Pasa después a describir el estado actual del problema de la lengua de éstos y de otros fragmentos del Targum Palestinense y de Neofiti 1. A continuación propone la metodología que se ha de observar para solucionar el problema lingüístico, haciendo un estudio comparativo de la ortografía, fonología y morfología de tal lengua. Finalmente, señala que en Palestina pudo haber más de un arameo literario y que no conocemos por ahora las diferencias entre el arameo literario de Qumrán y el arameo hablado: no se puede dar por supuesto que se trataba de la misma lengua o casi la misma. Añade que no hay razones para relegar al siglo II d. C. la aparición de dialectos en el arameo de Palestina (araméo judío, samaritano, galilaico) ni para sostener que en el siglo I d. C. existía un único arameo hablado en toda Palestina. Es más probable que en el siglo I ya hubiera dialectos arameos en el país. La misma historia de Galilea habría propiciado la aparición de su propio dialecto galilaico. La finalidad del Targum Palestinense era que el pueblo entendiese la ley de Moisés; por tanto, había que traducirla y explicarla en la lengua que entendían. No podía hacerse una traducción aramea literal como la del Targum de Job de la cueva XI o la del arameo del Levítico de esos pequeños fragmentos encontrados también en Qumrán.

La afirmación de Fitzmyer⁹⁰ respecto a que el arameo de Qumrán es el más próximo y el único arameo de Palestina que se ha de tener en cuenta para investigar filológicamente el sustrato arameo del Nuevo Testamento, y no el arameo del Targum Palestinense, no está probada. Otra consideración que se ha de valorar cuando se efectúa el estudio

⁸⁹ En Andrew Mayes (ed.), *Church Ministry* (Dublín 1977) 95-138.

⁹⁰ CBQ 30 (1968) 420. El mismo autor, en su edición *The Genesis Apocryphon* (Roma 1966) 20, distingue las clases de arameo; en pp. 26-34 compara el Apócrifo del Génesis con los targumes. Avigdor Shinan, en *Aggadam shel ha-meturgemanim* (Jerusalén 1979) introducción VI, nota 13, escribe que la relación entre el Apócrifo del Génesis de Qumrán y los targumes es doble: lingüística y cronológica por una parte —pues en tal Apócrifo hay muchos fragmentos de targum a Gn 12 en adelante— y temática por otra, ya que en el Apócrifo aparecen tradiciones haggádicas añadidas al texto bíblico. Sin embargo, esa relación temática de las adiciones al texto bíblico es de poca monta y engañosa, como han puesto de manifiesto diversos autores, por ejemplo, M. R. Lehmann, *IQ Genesis Apocryphon in the Light of the Targumim and Midraschim*: RQu 1 (1956) 249-263; Sarfati, en «Tarbiz» 28 (1959) 254-259, y el propio J. A. Fitzmyer, como antes señalamos. Se puede afirmar que hay más relación, más semejanza, de dicho Apócrifo con los midras rabínicos que con los targumes. En cuanto a la relación lingüístico-cronológica del Apócrifo con los targumes, Shinan remite a H. H. Rüger, *IQ Genesis Apocryphon XIX 19f. im Lichte der Targumim*: ZNW 55 (1964) 129-131; S. Speier, *DS Genesis Apocryphon and Targum Jerushalmi I on Gen 14,24*: VT 8 (1958) 95-97, etc., porque tanto el Apócrifo como los targumes tratan de traducir el mismo texto hebreo a dos dialectos cercanos de la misma lengua (!). ¿Es un targum el Apócrifo? Shinan cree que no, sino que se trata de una narración en primera persona en la que aparecen fragmentos del targum a Gn 12-15.

comparativo de dos lenguas es que no basta estudiar la lengua, sino que hay que considerar además las ideas expresadas por medio de ella, ya que pueden influir en la presencia o ausencia de ciertos términos. Así, en Qumrán no encontramos términos para la resurrección de los muertos, el gran juicio final, Padre de los cielos, mérito ante el Padre de los cielos, buenas obras. La ausencia de estos conceptos puede explicar la no aparición de esa terminología en el arameo de Qumrán. Sin embargo, en el Targum Palestinense encontramos términos que reflejan dichos conceptos, porque tal targum responde a esas ideas del judaísmo de la sinagoga y de las escuelas rabínicas.

Acercas de la antigüedad de los vocablos *Memra*, *Šekiná* e *Iqar*, tan frecuentes en el Targum Palestinense, pero ausentes del arameo de Qumrán y del arameo anterior, remitimos a los estudios de Domingo Muñoz⁹¹. Tales términos no son óbice, como algunos creen, para la datación antigua del Targum Palestinense.

La conclusión de McNamara es la siguiente: «Un análisis del material disponible me parece indicar que había una mayor variedad en el arameo de Palestina que la que el arameo del Apócrifo del Génesis y otros textos de Qumrán podrían hacernos suponer. Aunque los materiales de que disponemos no pueden permitirnos hablar con certeza del tema, no está probado que el arameo galilaico del Targum Palestinense no date del tiempo del Nuevo Testamento».

Geza Vermes defiende igualmente la antigüedad del Targum Palestinense con estas palabras⁹²: «El contenido *básico* (el subrayado es de Vermes) del Targum Yeruśalmi, que es más conservador, probablemente pertenece a la era de los tannaítas; porque, cuando hay materiales para comparar, la *haggadá* targúmica tiene normalmente paralelos no sólo en el Talmud y el midrás, sino también en los pseudoepígrafos, en los manuscritos del Mar Muerto, Nuevo Testamento, Filón, Josefo, Pseudo-Filón, etc. A la luz de estos hechos se propone la siguiente regla práctica: si no hay prueba específica en sentido contrario, la *haggadá* de los targumes palestinenses es, al parecer, tannaítica y precede al estallido de la segunda guerra judía del 132 d. C.».

El mismo Kutscher⁹³ admite: «Parece claro que los fragmentos del targum (los publicados por Kahle, que en sustancia ofrecen el mismo

⁹¹ Domingo Muñoz, *Dios-Palabra. Memra en los Targumim del Pentateuco* (Granada 1974); id., *Gloria de la Šekiná en los Targumim del Pentateuco* (Madrid 1977); id., *Palabra y Gloria. Excursus en la Biblia y en la literatura intertestamentaria* (Madrid 1983); cf. L. Sabourin, *The Memra of God in the Targum*: «Biblical Theology Bulletin» 6 (1976) 79-85; Michael L. Klein, *Anthropomorphism and Anthropopathisms in the Targumim of the Pentateuch* (Jerusalén 1982), esta obra está escrita en hebreo y ofrece resúmenes en inglés y una bibliografía completa en páginas 161-168; M. McNamara, *Logos of the Fourth Gospel and Memra of the Palestinian Targum*: «The Expository Times» 74 (1968) 115-117.

⁹² Emil Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ* (175 B. C.-A. D. 135), revisada y editada por G. Vermes y Fergus Millar (Edimburgo 1973) 104-105; rica bibliografía sobre los targumes en pp. 111s. Sobre la edición castellana de esta obra, cf. nota 22, apart. XIII.

⁹³ E. Kutscher, *Aramaic*, en EJ III, 270.

texto que Neofiti y otros documentos del Targum Palestinense) representan un dialecto que es ligeramente diferente del arameo galilaico».

De los estudios realizados por Abraham ʿal, reflejados en varios artículos⁹⁴, se desprende que el arameo de Qumrán es un arameo literario *standard*⁹⁵; después de él se desarrolla otro tipo de arameo cuya fase más antigua es la del Targum Palestinense, en el que son menos frecuentes ciertos fenómenos, como el de que la *nun* final aparezca únicamente en los verbos *lamed/yod*, mientras que en otros dialectos y, sobre todo, en el Talmud de Jerusalén y en el arameo de los midrasas se encuentra en toda clase de verbos. En el desarrollo del arameo de Palestina hay una evolución que muestra su máxima presencia en el arameo talmúdico y en el de los midrasas, mientras que en el Targum Palestinense aparece de un modo incipiente. Se trata de la misma lengua, pero en un caso refleja una fase más antigua y en el otro una fase más reciente: «El arameo de los targumes palestinos está entre el arameo de los textos del Mar Muerto y la época del arameo del Talmud (jerusalimitano) y Midraš»⁹⁶. Con todo, Abraham ʿal niega que el arameo del Targum Palestinense sea precristiano o premisnaico.

De lo anteriormente expuesto se deduce: *a*) que no se puede dejar de lado el Targum Palestinense por razones lingüísticas, puesto que, si bien su dialecto es un arameo muy parecido al del Talmud de Jerusalén y al de los midrasas, pertenece a una fase más antigua, como lo demuestran diversos fenómenos gramaticales: ausencia normal del *nun* final en la 3.^a persona plural masculina del perfecto; uso continuo de *ʾarum*, que nunca figura en el Talmud citado; separación constante del pronombre personal del verbo, fenómeno que únicamente aparece en el arameo del Targum Palestinense y que no se encuentra en el del Talmud de Jerusalén, etc.; *b*) el arameo del Targum Palestinense se ha de situar en la fase más antigua de la evolución del arameo galilaico o palestino, y el del Talmud y midrasas en la más reciente; *c*) por lo cual es impropio decir que el arameo del targum que nos ocupa es igual al del Talmud de Jerusalén y por ello no anterior al siglo III d. C.; *d*) no está demostrado que en tiempos del arameo de Qumrán, como el del Apócrifo del Génesis, que es un arameo literario, no existiese ya el arameo del Targum Palestinense; es decir, no se ha probado que no hubiera una sincronía de dos arameos, el literario y el hablado o popular. Existen diversos indicios de que el arameo hablado, el del targum, pudo influir en el literario, como es corriente cuando hay diglosia o dos lenguas en

contacto⁹⁷. Finalmente debemos observar que, aunque ciertos autores no quieren admitir la *sincronía* del arameo de Qumrán con el arameo hablado, en el caso del arameo galilaico se preconiza la *sincronía* de todos los arameos o fases del galilaico y se tiene en cuenta incluso el moderno arameo de Maʿlula. Respecto al arameo galilaico, nosotros somos opuestos a tal sincronía.

Una vez realizadas las anteriores acotaciones a ese dejar a un lado el Targum Palestinense, debido a la autoridad de G. Dalman antes del año 1930, y posteriormente —en contra de Kahle y su escuela— a los especialistas en el arameo de Qumrán, pasamos a lamentar otro tipo de reduccionismo que también se refiere a los targumes palestinos. En este caso no se halla implicada su lengua, sino su contenido haggádico y halákico.

¿Es apócrifa la *haggadá* de los targumes palestinos a la Torá? ¿No tiene tradición que la respalde? Se puede alegar que la *haggadá* targúmica no sirve para determinar el esquema de la religión judía precisamente porque la *haggadá* no es un *locus theologicus*, algo normativo que obliga, como lo es la *halaká*. R. Šelomo ben R. Šimsom (RašBaš; Ben Zemaḥ Durán) escribió en Argelia, en 1438, una epístola, *Milbémet mišwa*, como réplica al escrito *De Judaicis erroribus ex Talmud (sic)*, tratado apologético de Jerónimo de Santa Fe. En la segunda de las cuatro *haqdamot* o introducciones de dicha epístola trata precisamente de la diferencia entre *midraš halaká* y *midraš haggadá*. Respecto al primero dice que contiene preceptos, mandamientos, normas, que se deben creer y observar; el segundo versa sobre materia no legal: «Las palabras de *haggadá* no estamos obligados a creerlas... pues todas estas palabras de *haggadá* no proceden de revelación, sino que pertenecen al orden del culto exclusivamente»⁹⁸. Aunque esta observación sea exacta, no debemos olvidar que la *haggadá* de los targumes tiene características propias del género literario «targum», que sería uno de los cuatro géneros aplicados a la Biblia: *targum*, *midrás*, *péser* (fundamentalmente apocalíptico) e historia sagrada reescrita. Avigdor Šinan⁹⁹ muestra su desacuerdo con la confusión, frecuente entre los autores, al identificar *targum* y *midrás*, aunque naturalmente no puede oponerse al hecho de que en el género «targum» aparezca gran cantidad de *midrás*. La *haggadá* targúmica es lugar privilegiado para el uso del *midrás* o *derás*.

⁹⁷ A. Díez Macho, reseña de la obra de A. ʿal, *Leshon ha-Targum nebi' im rishonim u-ma'amadah bkhalal nibey ha-aramit* (Tel Aviv 1957): «Bibliotheca Orientalis» 36 (1979) 207-212.

⁹⁸ Mošé Leví Orfali, *De judaicis erroribus ex Talmud (sic)* (Universidad Complutense, Madrid 1983) 351.

⁹⁹ A. Šinan, *op. cit.* en nota 83, *supra*, y p. 27, nota 67. Cf. A. G. Wright, *The Literary Genre Midraš* (Nueva York 1967). R. Le Déaut en su reseña de esta última obra, «Biblica» 60 (1969) 395-413, no está de acuerdo en considerar el *midrás* como género literario, ya que se trata más bien de una actitud exegética propia de diversos géneros, que se caracteriza por una actualización de los textos bíblicos y otras peculiaridades. Cf. A. Díez Macho, *Targum y Midraš*, en *El Targum* (Barcelona 1972) 12-31.

⁹⁴ A. ʿal, *Birurim ba-aramit shel Ereš Israel*: «Lešonenu» 44 (1979) 43-65 (trata del pronombre y adjetivo demostrativo); íd., *Robadim ba-aramit ha-yehudit shel Ereš Israel*: «Lešonenu» 43 (1979) 165-184 (trata de la *nun* final, añadida en ciertas personas y formas verbales); íd., *Ha-maqor Isurataw robade ha-aramit ha-yehudit b'Ereš Israel*, en *Mebqare lašon* en honor de Z. Ben Ḥayyim (Jerusalén 1983) 201-218 (trata de los infinitivos arameos).

⁹⁵ J. Greenfield, *Standard Literary Aramaic*, en *Actes du Premier Congrès International de Linguistique Sémitique et Chamito-Sémitique* (París 1969; ed. en Mouton 1974) 280-289.

⁹⁶ A. ʿal, *Ha-maqor...*, 201.

Hechas estas observaciones, volvemos a preguntarnos si la *haggadá* targúmica es *apócrifa*, obra de *meturgemanim* sin autoridad y, por tanto, despreciable. Para responder a esta cuestión examinaremos las características de tal *haggadá*. En primer lugar observamos que los targumes palestinos al Pentateuco reflejan una tradición haggádica fundamental, y en este punto difiere sólo parcial o marginalmente un targum de otro. No se trata de la *haggadá* de un *meturgemán*, pues todos los targumes citados representan la misma *haggadá* fundamental en el género literario *targum*¹⁰⁰. La segunda característica¹⁰¹ que se puede apreciar es que esta *haggadá* targúmica era autoritativa: proviene inmediatamente del *meturgemán*, que era un profesional, un transmisor de tradiciones, *cumplia la importante función de transmitir las enseñanzas de los «sabios»* al pueblo. Los sabios no infravaloraban la función de los *meturgemanim* y se tomaban la libertad de corregir públicamente sus observaciones, de reprenderlos e instruirlos acerca de lo que debía hacer. Las observaciones del *meturgemán* estaban sometidas a la supervisión de los sabios, y él mismo debía atenerse a muchas prohibiciones en el cumplimiento de su oficio. Con todo, el *meturgemán* era pieza esencial para la sinagoga; era como una extensión popular del «cuadro» de los entendidos; su oficio era el de mediador entre los líderes espirituales y el pueblo. Su *haggadá* no era, pues, apócrifa, sin más respaldo que el del propio *meturgemán*. El pueblo que lo escuchaba era gente sencilla, sin gran cultura¹⁰². El tercer rasgo característico que vamos a señalar tiene relación con el hecho de que el targum es literatura oral, que transmite una tradición. Esto obligaba al *meturgemán* a poseer técnicas de memorización, a utilizar diversos recursos para mantener la atención de su auditorio y, por ejemplo, no herir su sensibilidad; así, en temas de maldición o ingratos para los oyentes pasaba de la segunda persona a la tercera¹⁰³.

Al decir que el targum y su *haggadá* transmitían la tradición *oralmente* no les restamos valor ni objetividad. También las enseñanzas de los rabinos se transmitieron oralmente «por cientos de años» y nos han llegado fragmentariamente, no en su totalidad¹⁰⁴. La tradición haggádica o midrástica y la halákica se formaron después del destierro de Babilonia. Esto se realizó, en primer lugar, por obra de sacerdotes y levi-

tas, que debían enseñar y explicar al pueblo la ley; posteriormente, por medio de los *soferim* o escribas, que, ya fueran levitas o seculares, eran profesionales de la tradición como los anteriores. Tal tradición se fue incrementando y, a medida que aparecieron las sectas en Palestina, también se diferenció. Sin embargo, como ya hemos señalado, la *haggadá* y *halaká* del Targum Palestino, aunque transmitida oralmente en la sinagoga, es uniforme: la misma en todos los targumes palestinos.

La cuarta característica de esta *haggadá* targúmica se relaciona con su localización dentro del targum. La *haggadá* del *meturgemán*, que es la básica, aparece siempre al principio de los versículos que comienzan o terminan los *sedarim* cuando se trata de sermones largos; normalmente traducen la primera palabra del versículo; otras veces está en el punto central de la narración. Tal *haggadá* se encuentra en 132 versículos del Génesis: en 34 casos se trata de una tradición haggádica breve, sin retórica, para resolver una dificultad del texto hebreo; en 61 casos es más larga y retórica y está destinada a embellecer y ampliar el contenido del pasaje o a predicar normas morales para el auditorio; el resto de las citas pertenecen a Génesis 49. En el 40 por 100 de los 61 casos aludidos, la *haggadá* se sitúa al principio o al final de los *sedarim*, o sea, de las lecturas del ciclo trienal (son, pues, *haggadot* de carácter litúrgico); en el resto de los 61 casos se localiza en el punto más importante de la narración. Esta localización de la *haggadá* del *meturgemán* se ha de aplicar, además del Génesis, al resto de los libros del Pentateuco. El Pseudo-Jonatán ofrece sólo 28 casos en que la *haggadá* precede a la traducción del versículo. Son pocos teniendo en cuenta que las secciones en prosa del Génesis contienen 1.534 versos.

Antes de señalar la quinta característica de la *haggadá* del *meturgemán*, examinaremos algunos rasgos de la que aparece en el Targum Pseudo-Jonatán. Esta última difiere normalmente de la que le antecedió. Por una parte, el Pseudo-Jonatán, a pesar de tener como base un targum palestino, sólo en unos pocos casos sitúa la *haggadá* al principio o al final de los *sedarim*. Por otra, añade *haggadá* propia, conocida o desconocida, sin puesto fijo¹⁰⁵. La del Pseudo-Jonatán, por lo general, es una *haggadá* de características especiales: el autor-compilador reescribió el Targum Palestino que tenía ante sí añadiendo muchos materiales haggádicos al texto, sin preocuparse de si repetía las mismas *haggadot* —cosa que no ocurre en el targum básico del *meturgemán*— y sin cuidarse de evitar contradicciones. Logró así componer un targum que es en realidad un Pentateuco «reescrito». Tal género literario es de más fácil lectura y tiene una mayor unidad y continuidad en el texto¹⁰⁶. La *haggadá* del Pseudo-Jonatán abunda en temas folklóricos, en narración de milagros; por el contrario, la del *meturgemán* es parca en cuanto a milagros, en línea con la literatura rabínica, y no admite temas de magia o brujería, presentes en el Pseudo-Jonatán; no alude apenas a

¹⁰⁰ A. Shinan, *op. cit.*, p. I del resumen final en inglés.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. II.

¹⁰² *Ibid.*

¹⁰³ Cf. *Sifre Zutta*, 277. R. Elazar b. Simón dice: «Si una persona debe mencionar algo (que le es desagradable), lo puede expresar como referido a otra persona»; véase en Saul Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestine* (Nueva York 1950) 29-34; Albert L. Baumgarten, *The Politics of Reconciliation. The Education of R. Judah the Prince, in Jewish and Christian Self-definition II*, 215 y 384, nota 22.

¹⁰⁴ A. Shinan, *op. cit.*, 5, nota 10. Acerca de la transmisión oral de la Misná o de ciertas colecciones que la precedieron, cf. Abraham Goldberg, *Mabot Mishna w'Tosefta* (Jerusalén 1973) 13-31. Acerca de la transmisión oral del targum y ley oral, cf. Neofiti V: *Deuteronomio 45*-48**. Cf. también A. Díez Macho, *En torno a las ideas...* (cf. *supra*, nota 76) 218-220.

¹⁰⁵ A. Shinan, *op. cit.*, pp. III-V del resumen inglés.

¹⁰⁶ *Ibid.*, VIII.

ángeles (Miguel, Gabriel y Sariel; este último sólo en Neofiti 1), a diferencia de lo que ocurre en la *haggadá* del Pseudo-Jonatán, en la que se distingue entre ángeles buenos y malos (Satán, Samael); también es muy parca en la mención y uso del tetragrama divino, en consonancia con el rabinismo y a diferencia del Pseudo-Jonatán¹⁰⁷. Con estos rasgos queda definida la quinta característica de la *haggadá* del *meturgemán*. Podríamos decir además que, precisamente por presentar los rasgos opuestos, es más fácil que la *haggadá* del Pseudo-Jonatán a veces sea apócrifa.

En sexto lugar podemos señalar como característica de la *haggadá* que nos ocupa la importancia que da a doctrinas y creencias tradicionales con fines didácticos y homiléticos: la doctrina del premio y el castigo, la observancia de los mandamientos, el estudio de la Torá. Los *šaddiqayya* o justos son los que realizan obras buenas y reciben una buena recompensa; los *reši 'ayya* o malvados son los que hacen obras malas. Los targumes «subrayan que todo depende de las acciones humanas». «Las decisiones de Dios hechas de manera categórica en la Biblia se convierten en condicionadas en el Targum Neofiti, Margen de Neofiti, Targum Fragmentario, Pseudo-Jonatán a Gn 27,40, etc. Los targumes subrayan la eficacia de la penitencia para anular el castigo merecido (cf. targumes a Gn 6,3). Los targumes ofrecen una fe total y simple en el principio del premio y castigo¹⁰⁸, sin explayarse en discusiones rabínicas sobre el particular. Lo que inculcan es cumplir los mandamientos, estudiar la Torá —sin más especificaciones—, arrepentimiento, vida ordenada, fe en los méritos de los patriarcas, que son un escudo protector de Israel.

De las diversas características enumeradas, que hemos tomado del libro de A. Shinan, las que más nos interesan en este momento son la primera y la segunda: los targumes palestinoses al Pentateuco, todos o por lo menos tres de ellos, ofrecen una *haggadá* fundamentalmente igual, la cual *haggadá* era autoritativa, estaba supervisada. Estos datos son importantes, ya que los targumes eran la Biblia de la sinagoga, del pueblo de Israel, no la enseñanza de una secta o de una persona incompetente llamada *meturgemán*. ¿Cómo, pues, se puede prescindir de tal *haggadá* como hacen Billerbeck, ciertos artículos del Diccionario de Kittel, Moore, E. P. Sanders y E. Urbach en su reciente obra *Hazal?* ¿Cómo se puede dejar a un lado esta *haggadá* targúmica si se quiere dar una visión «holística» del judaísmo en los primeros siglos de nuestra era? La razón en que se basa este deplorable reduccionismo es que la *haggadá* targúmica se conoce ya por fuentes rabínicas tannaíticas o amoraítas o por los midrasés; si encontramos *haggadá* que no está presente en tales fuentes rabínicas se supone que procede de midrasés perdidos o pertenece a un *meturgemán* determinado. Se cree, por lo común, que tal *haggadá* está presente o deriva de fuentes rabínicas posteriores. Pero

¹⁰⁷ *Ibid.*, XI-XII.

¹⁰⁸ *Ibid.*, XIII-XIV.

este supuesto no está probado, como tampoco está probado que la lengua de los targumes palestinoses sea tardía, de la época talmúdica o de los midrasés. El problema fundamental está en quién copió a quién, en cuál es la más antigua: la *haggadá* rabínica o la de los targumes¹⁰⁹. Un gran conocedor de la literatura rabínica como es Menahen Kasher defendió, antes del descubrimiento del Neofiti 1, que los targumes palestinoses dependían de la *haggadá* y *halaká* rabínicas, pero tras el estudio del Neofiti 1 cambió radicalmente de opinión y ha dedicado todo un volumen (vol. XIV de su *Torá Shelemá*) a probar que la *haggadá* y *halaká* de Neofiti 1 es anterior a la rabínica y que de ella depende ésta¹¹⁰.

¿Es apócrifa la *halaká* de los targumes palestinoses? Tal opinión fue defendida por H. Albeck en un artículo publicado en 1940¹¹¹, basándose en una lamentable y anacrónica distinción entre *pešat* y *deraš*. La distinción entre *pešat*, sentido literal del texto, y *deraš*, sentido no literal, que es propia de los gramáticos judíos medievales, la proyectó Albeck en los primeros siglos de nuestra era, en los que no existía tal diferenciación, pues el sentido *deraš* era considerado también *pešat*. Además de este anacronismo, añadió nuestro autor que la *halaká* discrepante de los targumes palestinoses podría deberse a que el *meturgemán* quería exponer su opinión personal acerca de lo que debía ser la *halaká* en teoría, olvidando lo que la *halaká* era en la práctica.

Dos antiguos alumnos míos, José Faur¹¹², actual profesor de Códigos en el Jewish Theological Seminary de América en Nueva York, y M. Ohana¹¹³, han dado cumplida respuesta a H. Albeck: la *halaká* de los targumes palestinoses —no sólo la de Onqelos— es autoritativa; el targum no pertenece a la clase *horá*, «una opinión personal autoritativa». El *meturgemán* no era una persona sin formación profesional, aquejada de flagrante ignorancia de la *halaká*; tampoco era un sabio que poseía el privilegio de disentir de la norma establecida. Era parte integrante de su medio habitual, el *bet ha-midrāš*, y expresaba en la sinagoga los puntos de vista y tradiciones de tal institución¹¹⁴. Debido a ello, el *meturgemán* estaba supervisado por los sabios. Faur¹¹⁵ nos ofrece

¹⁰⁹ M. McNamara, *Some Early Rabbinic Citations and the Palestinian Targum to the Pentateuch*: «Rivista degli Studi Orientali» 41 (1966) 2-15.

¹¹⁰ A. Díez Macho, Ed. *princeps de Neofiti 1, Deuteronomio 41*·82**.

¹¹¹ H. Albeck, *Apocryphal Halakha in the Palestinian Targums and the Aggadab* (Hom. B. M. Lewin; Jerusalén 1940) 93-104.

¹¹² José Faur, *The Targumim and the Halakha*: JQR New Series 66 (1975) 19-26.

¹¹³ Moise Ohana, *Agneau pascal et circoncision. Le Problème de la halakha pre-mishnaïque dans le Targum Palestinien*: VT 23 (1974) 385-399; id., *Prosélytisme et Targum Palestinien. Données nouvelles pour la datation de Neofiti*: «Biblica» 55 (1974) 317-332; id., *Palestinian Targum, Onqelos and Pseudojonathan. Targumic Traditions in Gestation, in Abstracts of the 1975 Annual Meeting of SBL* (Chicago 1975) 36-37.

¹¹⁴ M. Ohana, *Agneau pascal...*, 397-399.

¹¹⁵ J. Faur, *art. cit.*, 23-25.

tres ejemplos de esa supervisión, indirecta o directa, de los rabinos; los tres están tomados del Talmud de Jerusalén (Bik. 3,5 y Meg. 4,1). R. Yoná y R. Yirmeya censuraron al *meturgemán* porque había traducido *téne* (Dt 26,2.4) como *mana* («un vaso»), y *maššot u-merorim* (Nm 9,11) como *peṭirim 'im yarqin* («panes ázimos y hierbas»), cuando tenía que haber vertido *téne* por *šalla* («un cesto») y *maššot u-merorim* por *peṭirin u-merorim* («panes ázimos y hierbas amargas», no otro tipo de hierbas). R. Pinḥás también añade otra corrección: *torin u-bene torim* es la traducción que debería hacer el *meturgemán*, y no la que ofrece de *peṭimin bene torim* («palomas gruesas»), pues parece que la Biblia se refiere a tórtolas.

Como se puede apreciar, las censuras rabínicas se extendían hasta estas minucias de la versión aramea. Incluso, como en el caso de los «ázimos y hierbas amargas», se censuraban traducciones que suponían la existencia del templo, y esto en el siglo IV d. C.

De aquí se infiere la importancia que tiene el encontrar en Neofiti *halaká* antimisnaica —por ejemplo, el famoso caso de Ex 22,4; véase VT 8 (1958) 253-263; «Tarbiz» 38 (1968-1969) 294ss— y el principio defendido por Kahle y otros de su escuela: «lo que es en el Targum Palestinense antimisnaico es premisnaico». En el Targum Palestinense hallamos ejemplos de *halaká* opuesta a la de la Misná y Mekilta; véase A. Díez Macho, *El Targum*, 78-87, donde se exponen casos tomados de la tesis de M. Ohana.

Podemos concluir, por tanto, que la *halaká* targúmica —al igual que ya dijimos sobre la *haggadá*— no es apócrifa, no es producto de la poca cultura del *meturgemán*. Este, por el contrario, transmite a la sinagoga la *halaká* del *bet ha-midrás*, una *halaká* respaldada por tal institución o por doctores conspicuos de la misma.

De nuevo remito al vol. XIV de la *Torá Sbelemá* de R. M. Kasher, dedicado todo él a probar que la *halaká* de los targumes es anterior a la de la Misná, Tosefta, Midrasés halákicos y Baraitot¹¹⁶. No es mi intención, sin embargo, excluir de la *halaká* de los targumes palestinenses —y lo mismo valga para su *haggadá* y lengua— retoques posteriores introducidos para acomodarla a la *halaká* normativa; pero tales retoques, que pueden referirse tanto al contenido como a la lengua, no zanján la cuestión básica, el hecho de que la *halaká* sea fundamentalmente anterior a la Misná y Midrasés halákicos.

Prescindir del Targum Palestinense —excluimos, por las razones antes indicadas, el Targum Pseudo-Jonatán— es un grave reduccionismo cuando se trata de dar una visión de conjunto de la religión del judaísmo en la época antigua (200 a. C.-200 d. C.). Estamos ante un error importante, ya que se refiere a la religión enseñada, no en sectas

¹¹⁶ M. Kasher, *Targume ha-Torah: Aramaic Versions of the Bible, Onkelos, Jonathan, Jerusalem Targums and the Full Jerusalem Targum of the Vatican M. Neofiti* (Jerusalén 1974). Cf. el largo resumen con acotaciones críticas mías a diversos supuestos de M. Kasher, en ed. de Neofiti 1, vol. V, *Deuteronomio* 39*-82*.

ni en escuelas rabínicas escolásticas, sino en las sinagogas, porque se trata de la religión transmitida a todo el pueblo.

El reduccionismo que acabamos de criticar, practicado por tantos autores, judíos o cristianos, en obras que pretenden dar una visión objetiva de la religión judía antigua es irracional, sobre todo después de que contamos con la versión targúmica completa de la Torá, Neofiti 1, que posee tantos materiales nuevos.

Pero aún es más lamentable que tal reduccionismo se extienda al Targum Onqelos. Este targum, procedente de Palestina y llevado a Babilonia (hacia el 135 d. C. según B. Grossfeld), está ciertamente acomodado a las normas del judaísmo rabínico, mucho más que el Targum Palestinense. Esas revisiones tardías del Targum Onqelos, hechas para acomodarlo al judaísmo normativo de los tannaítas, y los mínimos retoques textuales introducidos en Babilonia —subrayo que se trata de retoques textuales y no de vocalización, que es en origen totalmente babilónica— no han impedido que, tras un estudio exhaustivo de la lengua del Targum Jonatán a los Profetas anteriores y, por tanto, de la lengua de Onqelos, Abraham Ṭal demuestre que Onqelos existía ya en el año 70 d. C.¹¹⁷ en Palestina o, al menos, antes del 135 d. C. Véase mi reseña crítica al libro de A. Ṭal¹¹⁸ y también el artículo de Menaḥem Zevi Kaddari, en el Homenaje de Jacob Liver¹¹⁹. ¿Se puede, pues, prescindir de este targum tan antiguo, leído en las sinagogas de Babilonia, pero conocido en Palestina, y dejarlo a un lado en la investigación del patrón fundamental de la religión del judaísmo de los primeros siglos? ¿Se puede suponer que Onqelos no es autoritativo o que su *halaká* o *haggadá* es apócrifa, fruto de interpretaciones personales de los *meturgemanin*? ¿O no será más bien Onqelos la Torá y su interpretación autorizada que se enseñaba en las sinagogas al pueblo judío en general sin distinción de sectas?

En conclusión: lo que se necesita, sobre todo después del hallazgo de la versión aramea de toda la Torá y su tradición interpretativa en Neofiti 1, es estudiar estos nuevos materiales —y lo mismo el Targum Onqelos— según los métodos modernos de la historia de las traducciones. Renée Bloch¹²⁰ nos ha señalado el camino tanto para el estudio científico de la literatura rabínica, que necesita urgentemente este estudio de estratificación de la historia de su tradición, como para el estudio de la tradición de los targumes. G. Vermes ha practicado con éxito el

¹¹⁷ Cf. la tesis de A. Ṭal citada en la nota 97 *supra*.

¹¹⁸ A. Díez Macho, «Bibliotheca Orientalis» 36 (1979) 207-212.

¹¹⁹ M. Z. Kaddari, *Meḥqar Onkelos be-yamenu: Ma'amad ha meḥqar we-tafqidaw*, en *Ha-Miqra we-toledot Israel* (Hom. Ya'aqob Liver; Tel Aviv 1971) 341-374; cf. también M. Z. Kaddari, *Studies in the Syntax of Targum Onkelos*: «Tarbiz» 32 (1963) 232-251.

¹²⁰ Renée Bloch, *Écriture et tradition dans le judaïsme*: «Cahiers Sioniens» 8 (1954) 9-34; id., *Note méthodologique pour l'étude de la littérature rabbinique*: RSR 43 (1955) 194-227; id., *Note sur l'utilisation des fragments de la Geniza du Caire pour l'étude du Targum Palestinien*: REJ 114 (1955) 5-35.

estudio de ciertas tradiciones judías siguiendo la pista de su desarrollo ¹²¹. J. N. Epstein ¹²², Louis Finkelstein ¹²³ y, en nuestros días, J. Neusner ¹²⁴, B. Z. Wacholder ¹²⁵ y otros se han embarcado en este nuevo tipo de investigación, que aún está muy lejos de la investigación realizada ya para el Nuevo Testamento gracias a los métodos de historia a la tradición, de las formas y de la redacción.

SEGUNDA PARTE

APOCRIFOS DEL ANTIGUO TESTAMENTO

¹²¹ Especialmente en G. Vermes, *Scripture and Tradition in Judaism* (Leiden 1961).

¹²² J. N. Epstein, *Mavo' Inosab ha-Mishnah*, 2 vols. (Jerusalén 1964); id., *Mebo' ot Isifrut ha-Tannaim* (ed. por E. Z. Melamed; Jerusalén 1957).

¹²³ L. Finkelstein, *Phariseism in the Making* (Selección de ensayos) (Nueva York 1972); id., *The Book of Jubilees and the Rabbinic Halaka*: HTR 16 (1928) 39-61. Este autor tiende a datar la tradición en época muy antigua.

¹²⁴ J. Neusner, *The Rabbinic Traditions about the Pharisees Before 70*, 3 vols. (Leiden 1971); J. Neusner (ed.), *The Modern Study of the Mishnah* (Leiden 1973).

¹²⁵ Ben Zion Wacholder, *The Date of the Mekilta dRabbi Ishmael*: HUCA 39 (1968) 117-144. Este autor tiende a datar muy tardíamente: fecha la Mekilta en el siglo VIII d. C.

En esta parte presento cada uno de los libros apócrifos, siguiendo el orden en que aparecerán en los volúmenes de esta obra. No incluyo en la presentación los *Escritos menores* ni los *Fragmentos de obras*, que aparecerán en volúmenes siguientes.

Sólo me permito una excepción: presento brevemente la *Megillat Ta'anit* por ser el documento halákico más antiguo, aunque carece de las características corrientes de la literatura apócrifa; ofrezco también un breve comentario a dos oraciones típicas del judaísmo, *Qaddiř* y *Amidá*, como tipo de oraciones de la época de los apócrifos. Finalmente, justifico, en cuanto cabe, la inclusión de un texto como la *Megillat Antiocos*, aunque únicamente criterios lingüísticos la pueden acercar a la época de los apócrifos.

De cada libro ofrezco en primer lugar unas breves notas sobre autor, datación, lengua, etc., que precisarán el contexto. A continuación, y con mayor amplitud, expongo el contenido teológico. Mi preocupación no es tanto la discusión erudita de toda la problemática introductoria de cada libro cuanto la presentación de la riqueza y complejidad del planteamiento teológico de la época. Esta «introducción» es, pues, complementaria de las que para cada libro han escrito competentemente sus traductores, y a ellas remite necesariamente.

CARTA DE ARISTEAS

1. *Notas introductorias*

Es una obra narrativa griega, de forma epistolar y contenido ficticio. Aristeas, un pagano culto de la corte de Tolomeo II Filadelfo (285-246 a. C.), escribe a su hermano Filócrates. Comienza describiendo la embajada que este rey envió a Jerusalén para obtener una copia de la ley de los judíos. Se nos dice que el sumo sacerdote Eleazar envió, a su vez, al rey setenta y dos sabios que hicieran la versión griega de la ley. Tras ser recibidos éstos en Alejandría, el rey los invitó a un largo simposio donde cada uno de ellos mostró su sabiduría y la de la ley. Finalmente, hecha la versión, fueron despedidos con grandes regalos. La carta incluye otras noticias: liberación de 100.000 esclavos judíos, que Tolomeo I Lago había llevado a Egipto, descripción de los regalos que el rey envía al sumo sacerdote Eleazar de Jerusalén, descripción de Jerusalén, etc.

El autor real de la obra es un judío alejandrino del siglo II a. C., que conoce muy bien el judaísmo, como se deja ver por algunos detalles: habla de «la casa de Dios» y no del templo; usa la expresión «visitaciones» en lugar de «castigos» o «premios»; conoce muy bien Jerusalén y su comarca, que ha visitado en las fiestas de peregrinación.

Para mejor conseguir su propósito propagandístico se ha hecho pasar por un judío culto, conocedor del helenismo, respetuoso y admirador del judaísmo¹.

2. Contenido teológico

Exaltación de la ley y del judaísmo.

La finalidad de la carta no es tanto mostrar el origen de la versión griega de la Torá (al trabajo de la versión se dedican sólo los §§ 301-316) cuanto defender y exaltar la ley de los judíos frente a los paganos y, sobre todo, ante los mismos judíos helenizados que podían llegar a despreciarla; acaso lleva también el interés de avalar esta versión griega frente a otras menos fieles². La exaltación de la Torá es tanta que se la llega a considerar la fuente única de la ciencia: fuera de ella no hay verdadera ciencia³.

Es, pues, un escrito de propaganda judía, que busca para la Torá, ante los reyes tolemeos, la misma consideración que tuvo ante los persas. Busca que el judaísmo sea *religio licita*, pues ni Yahvé desmerece de Zeus ni los sabios judíos desmerecen de los filósofos griegos. Por eso las setenta y dos respuestas de los setenta y dos ancianos judíos a las setenta y dos preguntas formuladas por el rey en el simposio son, en conjunto, superiores a las de los filósofos griegos: al final, todo son loas a estos sabios judíos, a su obra, a su patria, a su sacerdocio, a su ley, a su Dios.

Por otra parte, también el rey y sus consejeros reciben un tratamiento muy digno y honorable. Es, sin duda, el escrito apócrifo más favorable a los griegos y a su cultura. Las diferencias entre griegos y judíos son aminoradas apuntando a un objetivo: judíos y griegos pueden convivir tranquilamente con mutuo beneficio. Sólo en un punto

¹ Cf. A. M. Denis, *Introduction aux Pseudépigraphes grecs d'Ancien Testament* (Leiden 1970) 105-110; P. Kahle, *The Cairo Geniza* (Oxford 1959) 209-214; E. Bickermann, *Zur Datierung des Pseudo-Aristeas*, en *Studies in Jewish and Christian History I* (Leiden 1976) 123-136. Información más amplia en la introducción de N. Fernández Marcos a su versión en el vol. II de esta obra, pp. 11-18.

² Así S. Jellicoe, *Septuagint Origins: The Letter of Aristeas. The Septuagint and Modern Study* (Oxford 1968) 50. N. Fernández Marcos, en la introducción ya citada, formula: «La finalidad principal de la carta es defender la traducción de los LXX, como fiel reflejo del original hebreo, frente a los ataques de los judíos de Palestina, para quienes sus hermanos de la diáspora utilizan una traducción inexacta» (p. 15).

³ Dt 4,6; «Observadlos y guardadlos (los preceptos de la ley), pues constituye vuestra sabiduría y vuestra inteligencia a los ojos de los pueblos, quienes tendrán noticia de todas estas leyes y dirán: ¡Realmente es un pueblo sabio e inteligente esta gran nación!». Es un lugar común en escritos judíos antiguos la superioridad de la ley sobre la ciencia de los paganos. Incluso entre los judíos se creía —como encontramos en el *Kuzari* de Yehudá ha-Leví y en otras fuentes más antiguas (cf. Yehudá ha-Leví, *Kuzari*, ed. Hirshfeld, 29 y 125)— que los pueblos paganos copiaron la ciencia judía.

hay una intransigencia clara: en la idolatría y en la sexualidad aberrante⁴. En definitiva, toda la carta es propaganda.

La exégesis alegórica.

En esta carta encontramos la primera exégesis alegórica de la Torá. Aunque tal exégesis nació en la diáspora, aquí aparece en boca de un sacerdote de Jerusalén. Esta exégesis pretende una comprensión o racionalización de la ley por la línea metafórica. Refiriéndose a las leyes sobre los animales puros e impuros, dice el sumo sacerdote Eleazar: «No me vengas con la idea ya superada de que Moisés dio estas leyes por un interés morboso en los ratones, la comadreja y animalejos semejantes. Todo está regulado con seriedad para la santa reflexión y la configuración de las conductas por causa de la justicia» (§ 144); y un poco más adelante añade: «Todo lo que se nos permite sobre estos objetos y sobre el ganado está determinado metafóricamente» (§ 150). Véase, en concreto, la interpretación de las señales de los animales puros: la pata unguada, la pezuña hendida y el rumiar (Lev 11,3): «Tener la pata unguada y la pezuña hendida significa discernir cada una de nuestras acciones orientándolas hacia el bien, puesto que la fuerza de todo el cuerpo con los resortes de la acción se apoya sobre los hombros y piernas, de forma que nos obliga a realizarlo todo con discernimiento en orden a la justicia a través de estos signos» (§§ 150-151); rumiar, «para los inteligentes, expresa la cualidad de la memoria. En efecto, rumiar no es otra cosa que evocar la vida y su sustento, pues la vida se mantiene, según piensan algunos, por el alimento» (§§ 153-154). Es ilustradora también la interpretación de la impureza de la comadreja, investida popularmente con la singular cualidad de concebir por las orejas y parir por la boca (§ 165): «De ahí que un comportamiento similar en los hombres sea impuro; pues todo lo que reciben por el oído lo dan a luz con la palabra y envuelven a otros en males; cometen una impureza fuera de lo común, manchándose por completo con la mancha de la impiedad» (§ 166).

La filantropía.

Lo más enjundioso de la carta ha de buscarse en el banquete que el rey ofrece a los sabios judíos (§§ 187-294). El rey va formulando a cada uno de los sabios una pregunta sobre filosofía política y buen gobierno. En las respuestas, los sabios destacan las virtudes griegas cardinales: justicia, templanza y, sobre todo, benevolencia y caridad. El conjunto constituye un tratado *peri basileias*; así lo expresa el rey al concluir el simposio: «Me habéis hecho un gran favor al exponerme vuestras enseñanzas para reinar» (§ 294)⁵.

⁴ Cf. G. W. E. Nickelsburg, *Jewish Literature...*, 168. «Su concepción de la divinidad —escribe N. Fernández Marcos, *op. cit.*, 14— es en muchos aspectos ilustrada, por cuanto intenta presentar en la sociedad helenística una imagen aceptable del pueblo judío y de su religión».

⁵ Cf. A. M. Denis, *op. cit.*, 106.

En esta exhibición de *deipnosophía*, el autor pretende probar la superioridad, en virtud y conocimiento, de los setenta y dos sabios judíos sobre los filósofos griegos⁶, pues las palabras de aquéllos toman como punto de arranque a Dios⁷. Sin embargo, sus respuestas son, en esencia, sabiduría de filósofos griegos y muestran la clara influencia estoica: reinar es «ser muy dueño de sí mismo y no codiciar nada pretencioso... Tú piensa como un hombre y no desees muchas cosas, sino las suficientes para reinar» (§ 211); «En todas las cosas la medida es buena. Lo que Dios te concede tómallo, pero no codicies metas inalcanzables» (§ 223). La filosofía consiste «en reflexionar sobre cada uno de los acontecimientos y no dejarse llevar por los impulsos, sino ponderar los daños que acarrearán las pasiones y hacer lo que conviene en cada momento manteniéndose en la moderación» (§ 256). También en la enseñanza sobre el amor se encuentran ciertas características de la enseñanza de Séneca y Epicteto⁸: el amor, incluso al enemigo, es un medio para obtener propio provecho, para obtener mayor estima y tranquilidad mental; véanse los §§ 207, 225, 227, 232⁹.

Reseño a continuación las enseñanzas más interesantes del simposio con relación a la benevolencia, caridad y *filantropía*. A la pregunta de cómo permanecer rico, un sabio responde que «captando la simpatía de los súbditos a base de beneficencia, puesto que Dios es la causa de los bienes para todos y hay que secundarle» (§ 205). Cuando el rey pregunta cuál es la enseñanza de la sabiduría, otro sabio responde: «De la misma manera que no quieres que los males estén junto a ti, sino participar de toda clase de bienes, enseña a hacer lo mismo con tus súbditos y con los delincuentes, a amonestar con mayor suavidad a los hombres honrados e instruidos, ya que también Dios conduce a todos los hombres con suavidad» (§ 207). Se pregunta cómo ser humanitario, se responde: «Si ponderas cuánto tiempo y sufrimiento se precisa para que el hombre nazca y se desarrolle; de ahí que no se le debe castigar con facilidad ni rodear de torturas, conscientes de que la vida del hombre está amasada de dolores y castigos. Así que, teniendo en cuenta estas consideraciones, te harás misericordioso, pues también Dios es misericordioso» (§ 208). Nótese en este último texto el motivo de la *imitatio Dei* como en Lc 6,36: «Sed misericordiosos como vuestro Padre es misericordioso». También el motivo de la *imitatio Dei* en la siguiente cuestión: ¿en qué consiste la piedad?; respuesta: «En caer en la cuenta de que Dios está operando de continuo en todas las cosas, las conoce y no se le oculta nada injusto o malo que haga o lleve a cabo el hom-

⁶ Así habla el rey en § 220: «Creo que estos hombres (los sabios judíos) destacan por su virtud y son de una inteligencia superior, puesto que, planteadas de improviso tales preguntas, responden de la mejor manera, iniciando todos desde Dios el principio de su respuesta».

⁷ Cf. también § 235: el rey entiende que los sabios judíos están por encima de los filósofos griegos, pues aquéllos «ponen a Dios como punto de partida de todo».

⁸ Séneca vivió ca. 4 a. C.-65 d. C.; Epicteto de Hierápolis, ca. 55-135 d. C.

⁹ Cf. J. Piper, *Love your Enemies* (Cambridge 1979) 351.

bre. Pues de la misma manera que Dios beneficia al mundo entero, tú, si lo imitas, serás perfecto» (§ 210); muy semejante, en el mismo contexto de hacer bien a los demás, es Mt 5,48: «Sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto».

Los sabios judíos llegan a formular un amor universal, más allá del ámbito de la familia y los amigos. A la pregunta del rey de cómo habría de despreciar a los enemigos, un sabio responde: «Cuando has sido benévolo y te has hecho amigo de todos los hombres, no deberías preocuparte por nadie. Encontrar acogida entre todos los hombres equivale a haber recibido el mayor regalo de Dios» (§ 225). Cuando se pregunta cómo mantener la fama, la respuesta es: «Si con tus favores y con tu disposición eres liberal y magnánimo para con los otros, nunca te faltará estima» (§ 226). Y cuando, directamente, el rey pregunta con quién tiene que ser generoso, ésta es la respuesta: «Todo el mundo piensa que hay que serlo con aquellos que se comportan como amigos; pero yo creo que hay que tener una generosa liberalidad con los disidentes de nosotros para conducirles por este medio hacia lo que les conviene e interesa. Hay que suplicar a Dios que se cumpla esto, pues él es el dueño de todos los corazones» (§ 227)¹⁰. De modo semejante, la pregunta de a quién favorece obtiene parecida respuesta: «A los padres siempre... A los amigos...¹¹ Y tú haces bien en entablar amistad con todos los hombres» (§ 228). La respuesta es redonda cuando se pregunta qué hay comparable a la belleza: «La piedad, pues es una especie de belleza suprema. Pero su fuerza reside en el amor (*agape*)¹², ya que éste es don de Dios. Tú lo posees y con él abarcas todos los bienes» (§ 229).

Un sabio responde al rey que no hacer mal a nadie, ser útil a todo el mundo y seguir la justicia libera de la tristeza (§ 232); otro responderá que la fuerza del parentesco se muestra en sufrir con los parientes que sufren y ayudarles, pero sin pedirles nada cuando estén en prosperidad (§§ 241-242). Es digna de mención la respuesta a la pregunta sobre cuál sería el mayor fallo: «No cuidarse de los niños ni dedicarse por todos los medios a educarlos...» (§ 248)¹³. El tema de la *imitatio Dei* reaparece en la respuesta a la pregunta sobre cómo dominar la cólera: que Dios gobierna el mundo con benevolencia y sin movimientos de cólera y es necesario imitarle (§§ 253-254). Esta misma motivación (la *imitatio Dei*) justifica la construcción de monumentos, pues así se

¹⁰ El motivo es hacer el bien al otro y no sólo a sí mismo, que sería lo propio de la *ataraxia* estoica. Nótese también la oración por el que disiente, como en Mt 5,44 y Lc 6,28.

¹¹ Literalmente el texto dice: «Pero a continuación aprueba la relación con los amigos, calificando al amigo de igual que uno mismo» Cf. Dt 13,7 LXX: *ho filios ho isos tes psychēs sou*.

¹² Este término, poco usado como sustantivo en la literatura griega extrabíblica, sustituye al término griego usual *eros*. El judaísmo egipcio puede ser el origen de sustituir *eros* por *agape*.

¹³ Advértase aquí un aprecio por los niños, cuya expresión no es usual entre los judíos.

concede de alguna manera una contrapartida a los sufrimientos de los que murieron, como Dios concede salud y sensaciones agradables (§ 259). El ideal estoico de mantenerse en la moderación, no cegarse por impulsos y ponderar los daños de las pasiones está expresamente incluido en la respuesta a la pregunta de qué es la filosofía (§ 256). El fruto de la sabiduría —responderá otro sabio— es «no tener conciencia de haber hecho ningún mal y vivir la vida con verdad» (§ 260).

Sobre las cualidades del rey y el arte de gobernar, los sabios dirán que la cualidad más necesaria para un rey es «el humanismo y el amor a sus súbditos, ya que por medio de ellos se forma un indisoluble vínculo de adhesión» (§ 265); que el reino se mantiene por «el cuidado constante de que no se haga ningún mal a la población por parte de los que están en los cargos» (§ 271); que el rey conseguirá la tranquilidad de conciencia en medio de la guerra si es consciente de no haber hecho mal a ninguno de sus súbditos y si todos los súbditos luchan conscientes de que el rey defenderá sus haciendas en caso de que sucumban (§ 273); que la mejor cosa del reino es «tener siempre en paz a los súbditos y conseguir una justicia rápida en los juicios» (§ 291) y «dar mucha importancia a salvar una vida humana» (§ 292).

En resumen: los sabios judíos explicitan de diversas maneras el ideal griego de la filantropía y el mandamiento de la ley de Moisés: «Nuestra ley nos ordena no hacer daño a nadie ni de palabra ni de obra» (§ 168). Ya hemos notado el frecuente motivo de la *imitatio Dei* para el aconsejado gobierno de *filantropía*; ello es propio de la sabiduría bíblica y es, en definitiva, la motivación última de la ley de santidad¹⁴; pero también en los tratados helenísticos del paganismo sobre filosofía política se incluye la imitación de Dios como modelo del buen gobierno¹⁵.

JUBILEOS

1. Notas introductorias

Este apócrifo etiópico, que procede de un original hebreo a través de una versión griega, se remonta al siglo II a. C. Con toda probabilidad se debe a círculos protoesenos o prequimránicos, emparentados con las

¹⁴ Cuando Aristeas pide al rey la liberación de los esclavos judíos, pone como premisa que el Dios de los judíos y el de los griegos es el mismo Dios con diversos nombres, «que supera a todos los hombres en generosidad y libera a los que están sometidos a esclavitud» (§ 16). Sobre la esclavitud en el Egipto de los Tolomeos, cf. W. L. Westermann, *Upon Slavery in Ptolemaic Egypt* (Nueva York 1929); sobre la tendencia judía a abolir la esclavitud, véase M. Ohana, en A. Díez Macho, *El Targum* (Barcelona 1972) 80-85.

¹⁵ E. R. Goodenough, *The Political Philosophy of Hellenistic Kinship* (Yale Classical Studies 1; 1928) 65-78.

sectas responsables de la composición de Dn 10-12; Hen(et) 73-82; 85-90; 91,1-10.12-17¹. Este contexto sociocultural lo hemos dibujado detenidamente en la primera parte, apartado VIII (cf. *supra*, pp. 59-66).

La obra es una reelaboración de Gn 1-Ex 12: recoge la revelación que el ángel de la presencia hace a Moisés en el monte Sinaí. Por su género es, pues, una obra típicamente apocalíptica (cf. pp. 45 y 274ss, *infra*), aunque algunos impropriadamente lo clasifiquen como midrás del Génesis. El nombre que le distingue en etiópico clásico o *ge'hez* es *mäsšafä kufale*, «el libro de la división»: se refiere a la división que hace de la historia en períodos de cuarenta y nueve años o jubileos, a su vez divididos en períodos menores de siete años. Una amplia información puede verse en el vol. II de esta obra, pp. 67-80: introducción preparada por los profesores F. Corriente y A. Piñero.

Recojo aquí una reciente aportación del profesor Florentino García Martínez en torno a la identificación de «el libro de Noé» en Jubileos²: Jub 10,13 y 21,10 hacen referencia a un libro de Noé que contendría —según estas citas— un tratado medicinal y una serie de prescripciones halálicas sobre comer sangre; además —según Charles—, del libro de Noé se habrían conservado dos largos fragmentos en Jubileos: Jub 7, 20-39 y 10,1-15. Para García Martínez, no hay razón probativa seria para atribuir al libro de Noé el segundo fragmento. Tras un detenido análisis concluye: «Si nuestra hipótesis de identificación es correcta, según las trazas dejadas en Jubileos, el libro de Noé trataría, entre otras cosas, de: Jub 7,21-24, la caída de los vigilantes, sin ninguna alusión a su función de instructores; Jub 5,6-11: la condena de los vigilantes y sus descendientes; Jub 5,24-28: el diluvio; Jub 6,2-4: el sacrificio de Noé; Jub 6,10-14 y 7,27-33: prescripciones sobre la sangre; Jub 7, 34-37: prescripciones sobre las primicias; Jub 8,9-9,25: división de la tierra entre sus hijos»³.

2. Contenido teológico

Las tablas celestes.

El encasillamiento de la historia de Gn 1-Ex 12 en una serie regular de jubileos o períodos de años es significativo de la concepción que se tiene de la historia: el curso todo de la historia ha sido ya escrito por

¹ Nickelsburg, *op. cit.*, 79.

² F. García Martínez, *4Q Mes. Aram. y el libro de Noé*, en *Escritos de Biblia y Oriente*, eds. Rafael Aguirre y Félix García López (Salamanca 1981) 195-232; obra incluida en «Salmanticensis» 28 (1981).

³ *Id.*, *art. cit.*, 227. Aunque, generalmente, se admite que el apócrifo del Génesis de Qumrán (QapGn) depende de Jubileos, F. García Martínez se inclina por una dependencia distinta: el apócrifo del Génesis, cols. I-XVII, sería un resumen del libro perdido de Noé, del cual en los mss. de Qumrán hay diversos fragmentos, como los hay en Jub y Hen(et); *ibid.*, 227-232, sobre los materiales noáquicos en Qumrán.

Dios en siete tablas celestes⁴; todo, pues, está predeterminado, y la libertad del hombre, aunque existe, no es capaz de cambiar el curso de los acontecimientos⁵.

La ley promulgada en el Sinaí no es sino una pequeña parte del contenido de las siete tablas, escritas desde siempre. Esta idea aparece también en el judaísmo más oficial: para Tg Neofiti 1 Gn 3,24, la ley fue creada dos mil años antes de que se creara el mundo⁶. Por esta razón no sorprende que en el libro de los Jubileos aparezcan los patriarcas cumpliendo la ley: Noé ofrece un auténtico sacrificio (Jub 7,3-5); Noé, Abrahán, Isaac, Jacob e Ismael cumplen con la ley de las primicias (6,18-22; 15,1s; 22,1-5); Jacob practicó el *kippur* haciendo duelo por José y por Dina (Jub 34,15-19) y celebró la fiesta del octavo día de los Tabernáculos o *šemini 'ašeret* (32,27); la historia de Bila y Tamar (Jub 33,10-20 y 41,26-28) supone ya la legislación sobre el incesto de Lv 18. Por la misma razón, porque la ley está escrita desde antes de la creación y es inmutable, Jubileos se representa a los ángeles de la presencia y los ángeles santos como circuncidados desde el día de su creación (15,27), considera que los mismos ángeles guardan el sábado junto con Dios (2,17ss)⁷ y que también celebran la fiesta de las Semanas en los cielos desde el día de la creación (6,18).

Es de notar que algunas prescripciones halákicas de Jubileos no coinciden con la *halaká* oficial: en Jub 41,17ss, Tamar, la nuera de Judá, es condenada a ser quemada por su pecado de prostitución; así también en Tg Neofiti 1 Gn 38, mientras que en la legislación del Pentateuco esa pena se reserva sólo para la prostituta hija de sacerdote. El sacrificio pascual, según Jub 49,1.10-12, se efectúa el último tercio del día; pero la *halaká* ordena que se efectúe al mediodía.

La elección de Israel y su separación de los demás pueblos.

En esta predeterminación general del curso del cosmos y de la historia se inscribe la predestinación de Israel. Israel —al parecer, todo Israel— está llamado desde el principio de la creación a ser el pueblo escogido de Dios, el pueblo de la alianza, el pueblo santo. La elección implica una separación y se inscribe en el orden de la creación. Por eso dice Dios a los ángeles de la presencia y ángeles santos en el relato que

⁴ Cf. *supra*, pp. 89ss.

⁵ Cf. *infra*, pp. 315ss.

⁶ TgN ha traducido la «precreación» de la ley en Gn 3,24, pues ha leído *miqqedem* del texto hebreo no con sentido espacial («al oriente»), sino temporal («desde el principio»); y la expresión «colocó a los querubines» (*wayašken 'et hakkerubim*) la entendió, por homofonía, como «puso su Šekiná entre los querubines». Al identificar a tales querubines con los dos que adornaban el arca de la alianza, donde se guardaba la ley, se podía deducir que, desde el principio, Dios había puesto la ley en el jardín del Edén (de la exposición del prof. Miguel Pérez Fernández en el I Simposio Bíblico Nacional, Salamanca 1982). Sobre la «precreación» de la ley, véase Gn.R. 1,8; Abot de Rabbí Natán (versión A) 31; AntBibl 32,7, etc.

⁷ Pero Jn 5,17 refleja la convicción del judaísmo de que Dios seguía trabajando en sábado.

Jubileos hace de la creación: «Me escogeré un pueblo de entre todos los pueblos... He escogido a la estirpe de Jacob de cuantos he visto» (Jub 2,19.20)⁸. Esta elección tiene una doble exigencia: el cumplimiento riguroso de la ley de las siete tablas y la separación total de los gentiles.

Jubileos urge especialmente la celebración de las fiestas en los días señalados y no en otros (cf. Jub 6,17-22)⁹. Aunque todo mandamiento debe ser estrictamente cumplido, es mayor la insistencia en los que se refieren a Dios que al prójimo. El mandamiento del amor al prójimo, tan magníficamente formulado en Jub 36,8-11, en el testamento de Isaac a Esaú y Jacob, parece dirigido sólo a Israel: «Amad cada uno a su hermano con compasión y justicia, no queriendo mal ninguno a su hermano desde ahora hasta siempre, todos los días de vuestra vida» (Jub 36,8ss)¹⁰.

El imperativo de separación de los pueblos gentiles es formulado con rotundidad en Jub 22,16: «Apártate de los gentiles, no comas con ellos, no hagas como ellos ni les sirvas de compañero, pues sus acciones son impuras, y todos sus caminos inmundicia, abominación y horror»¹¹. De aquí la insistencia de Jubileos en evitar la idolatría y la fornicación¹²; la alabanza y legitimación de la matanza que Simeón y Leví hicieron entre los siquemitas prosélitos («el día en que mataron los hijos de Jacob a Siquén les fue registrado en el cielo el haber obrado justicia, rectitud y venganza contra los pecadores, siéndoles inscrito este acto como bendición»: Jub 30,23) y la prohibición absoluta de los matrimonios mixtos (Jub 30,7: «Si algún hombre en Israel quisiera dar a su hija o hermana a otro hombre de linaje gentil, muera sin remisión apedreado, pues habrá traído oprobio a Israel; a la mujer quémela con

⁸ El verbo usado para expresar la «elección-separación» sería *bdl* en forma *hif'il* (E. Schwarz, *Identität...*, 63ss). «No podía darse más alta y trascendente legitimación del estado de elección, y consecuentemente de separación, de Israel. El verbo usado es el mismo que el relato sacerdotal usó para describir la creación. La implicación es que, como YHWH separa las aguas, los mares, el cielo, la tierra, así separa a Israel» [M. Pérez Fernández, *EstBibl* 41 (1983) 88]. Sobre el uso y significado de *bdl* para la elección, cf. J. Guillén Torralba, *La fuerza oculta de Dios. La elección en el Antiguo Testamento* (Valencia-Córdoba 1983) 60, 72, 94s; en pp. 383-394 se hace interesante reflexión teológica sobre la paradoja entre la elección nacional y el universalismo.

⁹ *Sabu'ot* ha de celebrarse el primer domingo después de Pascua, en contra de la *halaká*; la circuncisión se practicará el octavo día después del nacimiento: Jub 16,14.

¹⁰ El amor entre enemigos carece de sentido; véase P. Sacchi, *Apocriji...* I, 370, nota *ad loc.* Cf. Jub 37,18ss.

¹¹ «El texto es tajante. Hay una expresa prohibición de todo tipo de trato en el ámbito doméstico-familiar, comercial-profesional y cúlctico» (M. Pérez Fernández, *art. cit.*, 86); exégesis detallada de Jub 22,16 en E. Schwarz, *op. cit.*, 21-30.

¹² «Fornicación» —que también designa la idolatría— hace referencia a pecados de impureza, difíciles de determinar en concreto; la misma dificultad encontramos en los escritos de Pablo. En Jubileos, el sexo es considerado como algo que no sólo contamina —como en la Biblia—, sino que también aparta de Dios y es causa de pecado. Cf. Sanders, *op. cit.*, 364-367.

fuego, pues habrá mancillado el nombre de la casa de su padre: sea exterminada de Israel»; 30,10-11: «Esta ley no tiene término de días, ni perdón ni remisión, sino que se exterminen al hombre que hubiera profanado a su hija en Israel, pues dio su linaje a extranjero y pecó, contaminándolo. Y tú, Moisés, ordena a los hijos de Israel que no den sus hijas a los gentiles ni tomen para sus hijos las hijas de aquéllos, pues es algo abominable ante el Señor»). La separación de los gentiles es, pues, indispensable y no admite excepción. El puritanismo religioso de la comunidad de Jubileos asoma por doquier¹³.

Escatología.

Este tema se estudia en la parte III, *Teología de los Apócrifos*, páginas 351ss. El Libro de los Jubileos concibe la restauración de Israel en la misma tierra de Palestina, en torno a Jerusalén y al templo. No se representa, pues, un mundo más allá u otro mundo. Tiene un supuesto nacionalista, como ya hemos observado: los gentiles quedan excluidos de la salvación (Jub 22,20s), pues son pecadores (22,23s); Israel, en cambio, juzgará a las naciones gentiles y dominará en toda la tierra (32,19). Tiene también un supuesto legalista: sólo los que cumplan la ley serán salvados; de aquí se sigue que no sólo los gentiles serán castigados, sino también los israelitas que prevariquen; los justos serán premiados, los transgresores son castigados en esta vida. Finalmente, Jubileos tiene un supuesto individualista: todos los individuos, gentiles e israelitas, serán juzgados por Dios: «El juicio de todos quedó establecido y escrito en las tablas celestiales, sin injusticia... Nada hay en los cielos y en la tierra, en la luz y en la tiniebla, en el *šeol*, el abismo y lo oscuro, cuyo juicio no esté establecido, escrito y grabado. Hay sentencia acerca de todo, pequeño y grande... No es él aceptador de personas» (Jub 5,13-16)¹⁴. Tiene Jubileos una antropología dualista, pues mencio-

¹³ Jubileos es celoso en proscribir toda mancha de «maldad, fornicación, impureza y corrupción» (Jub 7,20; 20,5), porque el pueblo de Israel ha de ser un ejemplo único. Según Jub 33,20, «pueblo santo es Israel para el Señor su Dios, pueblo de su heredad, pueblo sacerdotal, real y de su posesión» (cf. Ex 19,6); según Jub 16,17-18, «de entre los hijos de Isaac habría uno que sería descendencia santa y no sería contado entre las naciones. Suya sería la suerte del Altísimo, habiéndole correspondido estar entre los poseídos por Dios, para que toda su descendencia sea del Señor, pueblo heredero entre todos los pueblos, reino sacerdotal y pueblo santo». Los israelitas deben cubrir su desnudez como Adán, y no imitar a los paganos (Jub 3,31; 7,20). Destrucción y fuego eterno amenazan a los sodomitas (20,6; 22,22). De fornicación como la de Rubén se dice: «No hay pecado mayor que la fornicación que se comete sobre la tierra» (Jub 33,20). En este último texto, «fornicación» significa «incesto», como en Mt 5,32 y 19,9. Fueron los ángeles vigilantes quienes acarrearón el diluvio por su unión con las hijas de los hombres (Jub 4,15; 7,21). De aquí arranca considerar el sexo como pecado. En cambio, se subraya la castidad de José (Jub 39,5-10) y la de Jacob, quien, por no casarse con una cananea, a los sesenta y tres años aún no había tocado mujer (Jub 25,3ss). Casar a una hija con gentil es entregarla a Moloc (Jub 30,10), delito penado con la lapidación en Lv 20,2.

¹⁴ En otros lugares (28,6; 30,19, etc.), Jubileos menciona los libros del cielo en que están escritos los nombres de los que se salvan y de los que son destruidos.

na los huesos que descansan en tierra mientras el espíritu se alegra sobremanera: «Entonces curará el Señor a sus siervos, que se alzarán y verán gran paz... 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» (Jub 23, 30-31). Jubileos reconoce la inmortalidad del alma, aunque no diga mucho sobre su estado.

Pecados para muerte y expiación de los pecados.

Todo el judaísmo reconoce la existencia de pecados tan graves que equivalen a la negación del pacto salvífico entre Dios e Israel. Pero, según el rabinismo, si hay arrepentimiento, Dios salva a los israelitas de cualquier pecado; por eso, San. 10,1 puede formular: «Todo Israel tiene parte en el mundo futuro», es decir, en el supuesto de que los pecadores se arrepientan de sus pecados graves, cuya determinación varía según las diversas fuentes¹⁵.

Por su parte, Jubileos establece una serie de pecados «para muerte» (= mortales o capitales: 21,22; 26,34), que excluyen al israelita de la salvación prometida a todo Israel. Tales pecados no tienen perdón, según Jubileos, pues son esencialmente contra Dios: no observar el precepto de la circuncisión, no guardar el sábado, practicar o permitir matrimonios mixtos, no observar la Pascua, maquinar daño contra el prójimo israelita, comer carne con sangre, el incesto con la mujer del propio padre, quizá algún otro incesto y la idolatría. Frente a estos pecados, Jubileos especifica otros contra mandamientos escritos en las tablas celestes, los cuales sí admiten expiación. Evidentemente, Jubileos es más severo en soteriología que el rabinismo¹⁶. En síntesis podemos

Curiosamente, quedan excluidos de la salvación los que quebrantan el precepto, no incluido en la *halaká*, de no dar en matrimonio la hija menor antes que la mayor (Jub 28,6). Jub 41,26 parece suponer la idea de una retribución colectiva de Israel por el pecado de un individuo; tal idea había sido eliminada por los profetas Jeremías y Ezequiel.

¹⁵ El rabinismo tuvo como norma el dicho de R. Abda bar Zabda: «Aunque (los israelitas) hayan pecado, todavía son Israel» (bSan. 44a). Esta máxima es alegada frecuentemente en las *tesubot* de rabinos medievales y del renacimiento a propósito de los conversos [cf. Y. Katz, *Aunque haya pecado es Israel: «Tarbiz» 27 (1958) 203-217 (en hebreo)*]. Así, en una respuesta de R. Ašer ben Yehiel, el marido converso, aunque haya pecado, sigue siendo Israel; por tanto, su hijo se considera israelita, pero la madre no está obligada al levirato (*Sefer še'elot u-tesubot le ha-Rab Rabbenu Ašer*, núm. 17,10; ed. Zolkiew, 1602); más ejemplos de aplicación de este principio, en Mošé Leví Orfali, *El problema de los conversos en la literatura rabínica española, siglos XII-XVII* (en prensa). A pesar de una frecuente inclinación de los rabinos a la lenidad con los conversos, sobre todo con los *anusim* o forzados, no pasaron por tres pecados: idolatría formal, incesto y asesinato; antes que cometer cualquiera de ellos había que afrontar la muerte.

¹⁶ Entre los pecados que excluyen de la salvación por no tener perdón figuran el comer carne con sangre, la idolatría y la *porneia* en sentido de incesto muy grave (trato sexual con la mujer del propio padre). Estas transgresiones coinciden con los tres pecados de los que —según el Concilio de Jerusalén— habrían de abstenerse los cristianos venidos del paganismo (Hch 15,29).

decir que los pecados mortales excluyen de la salvación; en cambio, los demás pecados, supuesto el arrepentimiento, no alejan a ningún israelita de la salvación que Dios ha prometido. La salvación, según la explicación de Jubileos hecha por E. P. Sanders¹⁷, será efecto de la elección de Israel: por ser descendientes de Jacob (en Jubileos, Jacob prima sobre Abraham: 15,26-28), Dios salvará a los israelitas a pesar de sus transgresiones (1,5.18) y no precisamente por sus méritos¹⁸. Jubileos mantiene la noción de *hesed* para señalar el amor de Dios a Israel: un amor fiel a su propósito salvífico¹⁹.

Las dos afirmaciones son difíciles de concordar: por una parte, la de que algunos israelitas, en razón de determinados pecados «mortales», son excluidos del pacto salvífico con Yahvé; por otra, la de la misericordia de Dios y el valor del arrepentimiento o conversión. Véase Jub 5,17-18: «A los hijos de Israel les ha sido escrito y establecido que, si vuelven a él con justicia, les perdonará toda su culpa y absolverá de todos sus pecados; escrito y establecido está que tendrá misericordia de cuantos se *arrepientan* de todos sus errores una vez al año». ¿No cabe pensar que en este perdón general se incluyen de hecho no pocos pecados «mortales»? ¿Cómo armonizar estos extremos?²⁰ Cualquiera que sea la respuesta, es claro que en Jubileos la oración, el arrepentimiento y los sacrificios son eficaces para quitar el pecado: 7,3.30; 41,24. Según 50,11, se puede violar el sábado para celebrar el sacrificio expiatorio por Israel. Nótese que también el sacrificio *tamid* o diario expía por los pecados de Israel (6,14).

Origen del mal.

Jubileos sigue al «libro de los vigilantes» de Hen(et) en la explicación del origen del mal: el mal moral es causado por los ángeles caídos —los ángeles vigilantes—, que se unieron sexualmente con las hijas de los hombres²¹. Tal unión sexual de los ángeles —impropia de naturalezas que no necesitan procrear para perpetuarse— impurificó toda la naturaleza. Característico de Jubileos es notar que, tras el diluvio, que destruyó a los perversos, Dios hizo una obra nueva: «Hizo pura toda su obra, una nueva y justa creación, para que no prevaricaran nunca y

¹⁷ Sanders, *op. cit.*, 371.

¹⁸ La salvación premiará a todo Israel, y no sólo a los miembros de la secta esenia, a los que, según Testuz, se dirigía Jubileos. Cf. J. Becker, *Das Heil Gottes und Sündenbegriff in den Qumrantexten und im Neuen Testament* (Gottinga 1964) 22.

¹⁹ Cf. *infra*, en la parte III, el capítulo sobre el concepto de Dios en los apócrifos.

²⁰ Sobre la ambigüedad del judaísmo ante la conversión, cf. M. Pérez Fernández, *art. cit.*, 93-98.

²¹ Cf. *infra*, pp. 340s. Se puede observar que, cuando Jubileos sigue a Hen(et) 12-36, es universalista: la contaminación del pecado de los ángeles comprende a toda la humanidad; cuando es original, se circunscribe a Israel, pueblo escogido, que ni siquiera tiene ángel custodio porque Dios en persona quiere ser su custodio: Dios le custodia contra las huestes de Mastema; en concreto, la mejor defensa de Israel es la circuncisión de sus hijos.

fueran justos, cada uno en su especie, por siempre» (Jub 5,12). A pesar de tal renovación y purificación, los humanos continuaron pecando, en razón de su libertad y del influjo de los poderes demoníacos de Mastema y sus huestes. Así pues, para Jubileos, hay una doble causa del mal moral, del acortamiento de la vida humana y del decaimiento de la naturaleza después del diluvio: la libertad humana y la acción de los demonios.

En la erradicación futura del mal moral interviene la acción directa de Dios: «Luego se volverán a mí con toda rectitud, con todo corazón y todo espíritu. Cortaré el prepucio de sus corazones y los de su descendencia, y les crearé un espíritu santo, purificándolos para que no se aparten de mí desde ese día por siempre. Su alma me seguirá a mí y todos mis mandamientos, que serán restaurados entre ellos: *yo seré su padre, y ellos, mis hijos*» (Jub 1,23-24). El texto subrayado ha sido relacionado con Jn 3,5: «Si uno no nace de agua y espíritu no puede entrar en el reino de Dios»²².

²² Cf. R. E. Brown, *El Evangelio según san Juan I* (Ed. Cristiandad, Madrid 1979) 337.

ANTIGÜEDADES BÍBLICAS (Pseudo-Filón)

1. Notas introductorias

Este apócrifo, editado en el siglo XVI varias veces, fue posteriormente olvidado. Al final del siglo pasado se publicaron varios fragmentos sin advertir que el libro había aparecido siglos antes. Guido Kisch lo publicó en Indiana, en 1949, basándose en un manuscrito latino del siglo XI. En 1976 aparece la edición de Harrington y otros, con traducción francesa¹.

El libro parece escrito después de la destrucción de Jerusalén del año 70, pero ciertamente antes de Adriano, pues no alude para nada a la persecución de los judíos². Se conserva en un latín pésimo, plagado

¹ D. J. Harrington/J. Cazeaux/Ch. Perrot/P. M. Bogaert, *Pseudo-Philon. Les Antiquités Bibliques* (Sources Chrétiennes 229-230; París 1976); M. R. James, *The Biblical Antiquities of Philo* (Londres 1917, reimp. 1971), versión inglesa con prólogo de Feldman. Cf. selecta bibliografía de ediciones, traducciones y estudios en la introducción de A. de la Fuente a su versión castellana en el vol. II de esta obra, pp. 207s.

² Escribe A. de la Fuente: «Las razones a favor y en contra de una fecha posterior al 70 d.C. no son decisivas. Pero, en cualquier caso, el arco de tiempo en que podemos colocar la composición de la obra no parece muy amplio en torno a ese año. Probablemente, el Pseudo-Filón redactaba este testimonio de su fe judía coincidiendo con el tiempo en que los evangelios sinópticos proclamaban la fe de Jesús» (*op. cit.*, 203); *ibid.*, 202s, discusión de las razones que se suelen aducir para datar la obra en fecha poco posterior al 70 d.C.

de errores de los copistas; el latín es traducción de una versión griega —de la que aún quedan palabras sueltas sin traducir en el texto latino³—, versión griega que a su vez traduce un texto hebreo⁴. Al traducir el texto hebreo al griego, el autor adoptó en los textos bíblicos el griego de los LXX, pero no siempre. La versión latina aún refleja la fonética del antiguo hebreo, fonética como la de los LXX⁵.

Se trata de una reescritura de la Biblia hebrea hasta Saúl. AntBibl es una narración *haggádica* que utiliza constantemente el *deraš* creativo⁶. Omite secciones enteras (Gn 1-3; de 12-50 ofrece sólo un resumen; Ex 3-13; toda la legislación de Exodo, menos Ex 20; casi todo el Levítico; las leyes de Números; Dt 1-30; la conquista de Palestina por Josué, Jos 3-21; parte de 1 Sm), pero privilegia el libro de los Jueces (del que sólo omite los caps. 1-3), que ocupa el solo un tercio de la obra. La razón de este favor a Jueces es el interés del autor por las grandes figuras de la historia de Israel: Abrahán, Amram, Moisés, Josué, Samuel, Saúl, David. Después del año 70, Israel necesitaba dirigentes⁷.

³ Cf. 11,15: «... de eppomede et de logio»; son mera latinización de *epōmīs* (= efod) y *logeion* (= pectoral; en hebreo, *ḥosen*). Cf. Ex 28,6.15 en la versión de los LXX.

⁴ He aquí algunos ejemplos de los muchos hebraísmos que aún permanecen en el latín del PsFilón: «*Proficiscentes in virtute*» (5,7) equivale a *yose'im bebayil*; 6,1: «*unusquisque a fratre suo*» = *ʾiš me'abiw*; nótese los infinitivos internos, que se dan en hebreo pero no en arameo: «*fragentes fregerunt*» (6,14) = *sabor saberu*; «*dormiens dormiebam*» (6,15) = *yašon yašanti*; versiones literales de modismos hebreos: «*in ore gladii*» (8,7) = *lepi ḥereb*; 9,3: «in victoria», versión literal de *eis nikos* griego y de *lnšb* hebreo, sin advertir que el modismo hebreo significa «para siempre» y no «victoria» (*niššabon*); en 9,3 también y en otros varios lugares aparece «*testamentum*» con sentido de «alianza»; en 50,2 «*die bono*» (= fiesta o festividad) traduce el hebreo *yom tob*; en 65,2, «*vasa*» en sentido de «armas», como el hebreo *keli*. De origen hebreo (también puede ser arameo) es la expresión «espíritu santo» en sentido de «espíritu de profecía»: 18,11; 32,14; 60,1; 62,2; la palabra «corazón» ofrece la rica semántica que tiene en la Biblia hebrea: asiento del conocimiento (29,3-4), es el interior de una cosa, como «en corazón del mar» (21,2), etcétera.

⁵ En AntBibl la transliteración de nombres propios aún no conoce el fenómeno llamado *Verdünnung* (*pataḥ* cerrado pasa a *hireq*): en 8,6.12, *Bilḥa* aún se pronuncia *Bala*; en 9,9.10, *Miryam* aún se pronuncia *Maria*. La consonante *ʾayn* aún se pronuncia *gayn*, manteniendo la doble realización del tiempo antiguo conservada en árabe y en los LXX: uno de los doce hombres que no quisieron colaborar en la construcción de la torre de Babel se llama *Ruge* (6,3), que parece ser la transliteración de *Reʾw* de Crónicas (cf. Harrington y otros, *op. cit.*, II, 95) con la equivalencia *ʾayn* = *gayn*; en 8,5, *Rugil* parece ser el nombre de *Reʾuel* (de nuevo *ʾayn* = *gayn*).

⁶ PsFilón, al tiempo que omite muchos detalles, añade otros (por ejemplo, señala el número de los hijos de un personaje); un rasgo suyo es la invención de discursos, como en la historiografía griega. Frecuentemente, los nombres propios son indistinguibles y distintos de los añadidos en Jubileos. El número de años de los patriarcas tiende a reproducir los de los LXX más que los del texto masorético; a veces los años son pura invención del autor.

⁷ Cf. G. W. E. Nickelsburg, *Good and Bad Leaders in Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum*, en *Ideal Figures in Ancient Judaism: Profiles and Paradigms* (eds. J. J. Collins/G. W. E. Nickelsburg; Missoula 1980) 49-65.

2. Contenido teológico

Haggadá y *halaká* de AntBibl.

Nuestro apócrifo no acusa influjo cristiano. Pero sí contiene numerosas *haggadot* desconocidas en fuentes rabínicas. En un discreto número de pasajes coincide con los targumes. Esto significa que AntBibl es extraordinariamente útil para conocer la *halaká* y la *haggadá* antigua y para datar la *halaká* y la *haggadá* de fuentes no datadas, como Neofiti 1. He aquí una lista de lugares en los que nuestro apócrifo coincide con los targumes:

— *AntBibl* 3,4: *gofer* de Gn 6,14 es traducido por «de cedro», como en N. Gn 6,14 y Gn.R. 31,8. En el mismo lugar PsFilón dice que «Noé halló gracia y misericordia»; la misma afirmación en N. Gn 6,8: «Noé (...) halló gracia y misericordia»; las dos fuentes añaden la palabra «misericordia», que es la traducción de LXX para *ḥesed*.

— *AntBibl* 4,7: Como N. Gn 10,14, traduce *kaftorim* del texto hebreo y LXX por «capadocios».

— *AntBibl* 6,4: Relata que Abrahán y sus compañeros se niegan a colaborar en la construcción de la torre de Babel por considerar tal colaboración un acto de idolatría, pues estos *ziggurat* eran torres-templos, moradas de un ídolo; en N. y PsJon. Gn 11,4, un ídolo corona la torre de Babel.

— *AntBibl* 6,17-18: La *haggadá* recoge la condena de Abrahán por los caldeos a ser echado a un horno de fuego, horno del cual fue milagrosamente liberado; tal *haggadá* se encuentra también en N. y PsJon. Gn 11,31 (cf. PsJon. 11,28); Gn 15,7 y 16,5. La leyenda nace de interpretar Ur de los caldeos (Gn 15,5) como «fuego» de los caldeos, mediante un cambio de vocalización o *ʾal tigré*⁸.

— *AntBibl* 32,1: «Sacó del fuego a Abrahán». La misma afirmación en la versión Vulgata de Neh 9,7: «... et eduxisti eum de igne Chaldaeorum». Es leyenda muy antigua, pues ya consta en Jub 12,12-15.

— *AntBibl* 8,8: Job tomó por mujer a Dina, la hija de Jacob. Esta *haggadá* está en el Targum de Job 2,13, en bB.B. 15b y Gn.R. 57,4.

— *AntBibl* 9,5: Amram, padre de Moisés, llama a Tamar «madre nuestra»; es decir, la considera de la estirpe de Leví. El autor deduce tal estirpe sacerdotal del hecho de que Tamar iba a ser quemada (Gn 38,24), pena a la que se condenaba a la hija de un sacerdote si se le probaba el pecado de fornicación (Lv 21,9). También en N.Gn 38 Tamar es condenada a ser quemada por su fornicación como si se tratara de la hija de un sacerdote.

⁸ Cf. también Gn.R. 44,13; 38,13. Las diversas tradiciones relativas a la liberación de Abrahán del horno y al castigo de Harán, en G. Vermes, *Scripture and Tradition in Judaism* (Leiden 1961) 85-90.

— *AntBibl* 10,3: Recoge la *haggadá* de las tres facciones de israelitas que se formaron ante el mar de los juncos al ser acosados por los egipcios. Tal *haggadá* se encuentra en N.Ex 14,13-18⁹; en los targumes las facciones son cuatro, no tres.

— *AntBibl* 10,7: La leyenda del pozo que seguía a los israelitas por el desierto figura también en N.Nm 21,16-20 y 1 Cor 10,4.

— *AntBibl* 11,6: Dios castiga «los pecados de los impíos muertos en los hijos vivos, si siguen las sendas de sus padres». De la misma manera y bajo la misma condición interpreta N.Ex 20,5 el castigo de los hijos por los pecados de los padres: «... que toma venganza con celo de los malvados sobre los hijos rebeldes (...) cuando sigan los hijos en el pecado después de sus padres»; igualmente Onq., PsJon. y bSan. 27b.

— *AntBibl* 18,13: Balaán aconseja a Balac que ponga delante de los israelitas mujeres desnudas para que así pequen¹⁰. Tradición parecida se encuentra en PsJon. Nm 24,14 y 31,8; bSan. 10,2,21d; PRE 47, etcétera. En cambio, *AntBibl* representa a Balaán como un héroe trágico, mientras que los targumes palestinos, Josefo, Filón y el NT lo presentan como un villano¹¹.

— *AntBibl* 48,1: Describe a Pinjás con los trazos de Elías: debe subir a un monte y permanecer allí sin bajar a los hombres; allí será alimentado por un águila (como Elías fue alimentado por un cuervo: 1 Re 17,6ss); a su debido tiempo bajará a los hombres para ser probado y con su palabra cerrará los cielos como Elías (1 Re 17,1) y como Elías los abrirá (1 Re 18,41-46); después Pinjás será elevado adonde fueron elevados sus mayores y allí estará hasta que Dios se acuerde del mundo (hasta el fin del mundo); entonces los traerá y conocerá el sabor de la muerte. Esta asimilación de Pinjás a Elías se encuentra también en PsJon. Nm 25,12: «He aquí que he decretado para él (Pinjás) mi alianza de paz y le haré un ángel de alianza y vivirá por siempre para anunciar la redención al final de los días».

— *AntBibl* 32,7: Dios había preparado la Torá desde el origen del mundo. Según N.Gn 3,24: «Dos mil años antes de que hubiese creado el mundo creó la ley»; para *AntBibl* 11,2,5, la ley es eterna y con ella Dios juzgará al mundo.

Hay en la obra otras tradiciones que nos son conocidas por fuentes no targúmicas; de algunas otras no se descubre constancia en la literatura rabínica:

— *AntBibl* 7,4: La tierra de Canaán fue salvada del agua del diluvio. Esta tradición nos consta también por Zeb. 113a; Gn.R. 33,6; PRE 23,2.

⁹ Cf. A. Díez Macho, *Biblia Polyglotta Matritensis*, IV. *Targum Palaestinense in Pentateuchum*, Libro 2: *Exodo* (Madrid 1980) 94ss.

¹⁰ La fornicación es considerada pecado; algunos autores han sostenido lo contrario respecto a la fornicación en el AT.

¹¹ G. Vermes, *op. cit.*, 173ss.

— *AntBibl* 9,13: Moisés nació ya circuncidado. Tal tradición en Sot. 12a y Ex.R. 1,20.

— *AntBibl* 12,7: «A quienes habían deseado la fabricación del becerro se le arrancaba la lengua, mientras que a quienes habían consentido por temor les brillaba el rostro». Cf. PsJon. Ex 32,20; PRE 45,6; etcétera. Pero «arrancar la lengua» es novedad.

— *AntBibl* 3,11: Según algunos mss., «si alguien derrama la sangre de un hombre, la suya será derramada por la mano de Dios». El texto hebreo de Gn 9,6 dice: «Quien vierta la sangre del hombre, por los hombres su sangre será vertida». Nuestro apócrifo supera, pues, la ley del talión. Nota que también LXX evita atribuir al hombre el derramamiento de sangre.

— *AntBibl* 18,5: Por el sacrificio de Isaac, «en virtud de su sangre», Dios eligió a Israel. La mención de la sangre refleja que no se podía concebir un verdadero sacrificio sin sangre; se presupone la tradición de que Isaac experimentó la muerte y la resurrección¹².

— *AntBibl* 12,9: «Si no te apiadas de tu viña, Señor, todo se habrá hecho en vano». Implica que el mundo fue creado para Israel, como expresamente dice 39,7.

— *AntBibl* 32,15: De la costilla de Adán nace Israel¹³.

Escatología y antropología.

La información sobre escatología es muy rica en *AntBibl*; 3,10 brinda uno de los más importantes textos escatológicos de este apócrifo: «Pero, cuando se cumplan los años del mundo, cesará la luz y se extinguirán las sombras; entonces daré vida (*vivificabo*) a los muertos y alzaré (*et erigam*) de la tierra a los que duermen. El infierno devolverá lo que debe; la perdición (*perditio/perditum*)¹⁴ restituirá su depósito, para que yo retribuya a cada uno según sus obras y según el fruto de sus acciones (*adinventionum suarum*), hasta que juzgue entre el alma y la carne. Entonces el mundo (*saeculum*) reposará, la muerte se extinguirá y el infierno cerrará sus fauces. La tierra no carecerá de frutos ni será estéril para los que habiten en ella; no se manchará nadie que haya sido justificado por mí (*in me*)¹⁵. Habrá una tierra y un cielo distintos, una morada eterna».

Este texto habla de la resurrección empleando evidentemente dos términos hebreos: *pxel* de *hayyah* (vivificar) y la raíz *qwm* (alzar)¹⁶. Se entiende una resurrección corporal, pues afecta a los que yacen dormi-

¹² Cf. J. Swetnam, *Jesus and Isaac* (Roma 1981) 50-51. Véase PRE 31.

¹³ Según los santos Padres, también la Iglesia, el Israel de Dios, nace del costado del segundo Adán.

¹⁴ En hebreo *abaddón*.

¹⁵ *b** hebreo, con sentido de «por».

¹⁶ Cf. A. Rodríguez Carmona, *Targum y resurrección* (Granada 1978) 26ss.

dos en tierra. Al final del mundo, cuando cesen luz y tinieblas, el infierno y el *abaddón* restituirán sus muertos; la resurrección tiene, pues, por finalidad la retribución a cada uno según sus obras¹⁷; se postula un juicio final, escatológico. «Hasta que juzgue entre el alma y la carne» no tiene un sentido claro; parece admitir una dicotomía entre alma y cuerpo, como defiende Hoffmann¹⁸; para otros, dicha expresión no implica «una concepción antropológica dualista, sino que recoge simplemente la terminología de Gn 9,16»¹⁹; pero nótese que en 44,10 la muerte es concebida como separación del alma del cuerpo. El texto anuncia como morada sempiterna una tierra nueva y unos cielos nuevos. Habrá, pues, un cambio radical del mundo presente; pero, como también predice que la tierra será fértil y no habrá esterilidad, el cambio parece ser sólo una transformación del mundo presente.

De este primer texto no puede deducirse el estado del cuerpo resucitado. Pero, en 4,11, de Abrahán se afirma que pondrá su morada en las alturas (... *qui ponat habitationem super excelsa*), lo cual parece querer decir que Abrahán, tras ser resucitado, será glorificado. 33,5, refiriéndose a todo Israel, predice: «Vuestra imagen será entonces como los astros del cielo que se han dejado ver entre nosotros»; esto quiere decir que los israelitas serán como ángeles, pues «astros» o «estrellas» aquí, como en otros lugares, se refiere a ángeles²⁰.

Abrahán, Moisés (32,9) y Pinjás (48,1) se beneficiarán de una resurrección privilegiada, pues según los citados textos, mueren, resucitan y son glorificados inmediatamente tras la muerte. Sin embargo, las almas de los demás justos, tras su muerte, descansan en paz en los depósitos de las almas «hasta que se cumpla el tiempo del mundo» (23,13; véase 32,13). Los malvados y muy especialmente la generación del diluvio, los egipcios y los hijos de Coré estarán eternamente en el infierno o *šeol*, y ése será su castigo, un futuro sin resurrección (16,3ss). Podemos, pues, representarnos de la siguiente manera el pensamiento del PsFilón: todos los muertos van al *šeol* y allí se recogen durmiendo; pero, mientras los justos esperan la resurrección, los perversos permanecerán allí sin esperanza ninguna de resurrección. Los habitantes del *šeol* no parecen gozar de conciencia en ese estadio intermedio entre muerte y resurrección; nótese cómo —contrariamente a lo que sobre Moisés se había afirmado en 32,9 (su resurrección inmediata *post mortem*)— AntBibl

19,12 supone a Moisés en estado de sueño en el *šeol* hasta el momento de la resurrección: «A ti te tomaré, te haré dormir con tus padres, te daré descanso en tu sueño y te sepultaré en paz. Te llorarán los ángeles y se entristecerán las milicias celestes. Y nadie, ni ángel ni hombre, conocerá el sepulcro en que estarás sepultado hasta que yo visite el mundo. Entonces te despertaré a ti y a tus padres del país de Egipto donde dormiréis; vendréis juntos a habitar en la morada inmortal que no se halla en el tiempo». Este texto muestra que también Moisés y los demás patriarcas deben ser despertados para ser llevados a su morada eterna. Es claro, por tanto, que PsFilón admite un estado intermedio entre muerte y resurrección, aunque acaso para algunos justos la resurrección acaecerá inmediatamente *post mortem*, no al final de los tiempos. No está claro si la exaltación o glorificación es para vivir en la tierra prometida aquí abajo o en un mundo trascendente²¹.

He aquí algunos otros textos escatológicos. En 16,3, describiendo el destino de los rebeldes de la facción de Coré, reaparece la distinción alma y cuerpo, el estado de los rebeldes después de la muerte consumiéndose en el *šeol* o *abaddón* hasta la llegada del fin del mundo y juicio final y la ulterior aniquilación de los rebeldes tras el juicio, de forma que no se contarán entre los vivos y de ellos se borrará toda memoria: «Por eso mando a la tierra que se trague cuerpo y alma juntamente. Morarán en las tinieblas y en la perdición; no morirán, sino que se consumirán hasta que me acuerde del mundo y renueve la tierra. Entonces morirán: dejarán de vivir, y su vida no contará entre los vivientes. El mundo inferior no los vomitará, y la perdición no se acordará de ellos; su fin será como el de las tribus de los gentiles, de los que dije que no me acordaría (...). Los devorará la tierra y permaneceré impasible» (AntBibl 16,3).

La muerte como separación del alma e inicio de otra vida del alma, aparece en las siguientes palabras de Pinjás, hijo del sacerdote Eleazar: «Diré lo que oí decir a mi padre en el momento de su muerte, no callaré lo que me encargó al ser recibida su alma» (28,3). Según AntBibl 32,13, «los padres que están en los depósitos de sus almas» recibirán el anuncio de la victoria sobre Sísara. AntBibl 33,2ss: exhortación de Débora a la conversión, en el supuesto expresamente señalado de que tras la muerte ya no hay posibilidad de penitencia, ni siquiera hay ya en el infierno posibilidad de nuevos pecados (pues ya no actúa el *yešer ra'* o mala inclinación); ni siquiera tras la muerte pueden los muertos rogar por los vivos. El castigo de Yaír —el juez corrompido que quiso quemar a siete hombres que se negaron a rendir culto a Baal— es el fuego como morada: «... *in quo igne morieris in eo habebis habitationem*» (38,4). AntBibl 40,4 formula así el destino de Seila, la hija de Jefé: «Cuando desaparezca, descansará en el seno de sus antepasadas (*in sinum matrum suarum*)».

¹⁷ Nota la diversa tesis de Sanders en su ya citada obra (*Paul and Palestinian Judaism*): lo determinante es permanecer en la alianza de Israel. Sobre la conexión resurrección-juicio, cf. Rodríguez Carmona, *op. cit.*, 17ss.

¹⁸ P. Hoffmann, *Die Toten in Christus. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zur paulinischen Eschatologie* (Münster 1966), citado por Cavallin, *op. cit.*, 79, nota 11. Basándose en AntBibl 23,13; 28,3; 33,3; 43,7; 44,10; 54,6; 62,9; 64,5-6, pasajes que hablan de la muerte como separación del alma y el cuerpo, o de la recepción de las almas tras la muerte.

¹⁹ A. de la Fuente, *op. cit.*, nota *ad loc.*

²⁰ Cf. AntBibl 30,5: «El os elevó a la altura de las nubes, puso los ángeles a vuestros pies».

²¹ Cavallin, *op. cit.*, 76-78.

El esquema escatológico para los justos (muerte-estado intermedio de las almas-resurrección-exaltación) reaparece con claridad en AntBibl 23,13: «Cuando os llegue el fin, vosotros y vuestra descendencia tendréis parte en la vida eterna: tomaré vuestras almas y las mantendré en paz hasta que se cumpla el tiempo del mundo. Os reuniré con vuestros padres y a vuestros padres con vosotros. Ellos sabrán por vosotros que no os elegí en vano». El destino del sirio Doeg será como el de Yaír —el fuego inextinguible— y aún peor: «Pronto llegará el día en que un gusano de fuego se meta en su lengua y lo haga pudrirse: morará junto con Yaír en el fuego que nunca se apaga» (63,4). La supervivencia del alma tras la muerte está bellamente señalada en las palabras de Jonatán a David: «Y si la muerte nos separa, estoy seguro de que nuestras almas se reconocerán» (62,9).

Concepción de Dios.

El Dios del PsFilón es conocedor de todo, de todo futuro, hasta de los futuros libres: «¿Acaso, Señor, no exploraste el corazón de todas las generaciones antes de formar el mundo? ¿Quién nace con la matriz abierta o quién muere con ella cerrada sin que tú lo quieras?» (50,4). Su causalidad es universal e inmediata. Es justo; subyace probablemente una comprensión retributiva de la justicia²². De ahí la dureza de determinadas formulaciones: «aborrezco al género humano» (44,8); «sabemos que Dios mira a su pueblo como abominación, que su alma nos aborrece» (49,2); «Dios amó a Jacob y odió a Esaú por sus obras» (32,5); el castigo «alcanzará a todos los hombres: escarmentarán con el mismo pecado que cometan» (44,10). En el tema del pecado, el PsFilón sigue el mismo esquema deuteronomista del libro de los Jueces: pecado-castigo-penitencia-perdón de Dios.

También la figura del Dios de misericordia aparece con toda fuerza en AntBibl: «Aunque mi pueblo pecó, yo tendré misericordia de él»²³ (31,2). La fidelidad (*besed*) de Dios a su pueblo se mantiene en virtud de la alianza, a pesar de todos los pecados: «Ellos olvidarán las alianzas que hice con sus padres, pero yo no los olvidaré para siempre» (13,10). «El Señor va a tener hoy piedad de vosotros, no por vosotros, sino por la alianza que estableció con vuestros padres y por el juramento que hizo de no abandonaros para siempre (...). Vuestros padres murieron, pero el Dios que estableció la alianza con ellos es vida» (30,7). La imagen del pastor y el rebaño para representar las relaciones entre Dios e Israel subraya la misericordia divina: «¿Acaso el pastor aniquilará su rebaño sin motivo, sin que peque contra él? Seguro que nos perdonará con su gran misericordia, ya que tanto se ha esforzado por nosotros» (28,5; cf. 31,5). La imagen de Israel viña del Señor, elegida desde antes de la creación del mundo, acentúa también el amor de Dios a su pueblo

²² Cf. *infra* en parte tercera, en el cap. I, *Dios*, la discusión sobre la justicia de Dios, pp. 314-328.

²³ Un error ha hecho omitir esta frase en la versión española.

(28,4). Otros textos en los que se recuerda la misericordia de Dios para con su pueblo son 12,9.10; 13,6; 15,7; 19,9.11; 49,3.7, etc.

La fábula del león, en 47,3-8, refleja la imagen de un Dios justo y misericordioso típica del PsFilón²⁴.

²⁴ Acerca de las parábolas o *m^salim* en el judaísmo y de su comparación con las parábolas de Jesús, cf. la obra de D. Flusser, *Yahdut u-m^sgorot ha-nasrut* (en hebreo; título inglés, *Jewish Sources in Early Christianity*), en «Colección de estudios y ensayos» (Israel 1979) 150-209. Más recientemente, del mismo autor, *Die rabbinische Gleichnisse und der Gleichniserzähler Jesus* (Berná 1981).

VIDA DE ADAN Y EVA (Versión griega)

1. Notas introductorias

Es obra de carácter narrativo, saturada de temas apocalípticos¹. Se trata propiamente de una narración haggádica de tipo midrásico sobre los primeros capítulos del Génesis: caída de los primeros padres, consecuencias y arrepentimiento, muerte y sepultura. Pero, a diferencia de los clásicos midrasas, no es un comentario seguido del texto bíblico, versículo a versículo, sino una narración libre. La obra fue escrita originalmente en hebreo, con anterioridad al 70 d. C.

2. Contenido teológico

La humildad y el arrepentimiento por el primer pecado —causa de tantas desgracias para los descendientes de Adán y Eva— recorren las páginas de este midrás². Los temas apocalípticos son muy numerosos: nótese la frecuente intervención de los ángeles, la insistencia en la resurrección de Adán y Eva y de los muertos como fenómeno escatológico del futuro, así como el dualismo antropológico o distinción de alma y cuerpo³. Nuestro apócrifo afirma que el alma sale del cuerpo al morir

¹ Sin fundamento es llamada «Apocalipsis de Moisés». Véase la introducción de N. Fernández Marcos en el vol. II de esta obra, p. 320.

² La obra explica los efectos del primer pecado —que se atribuye a Eva, no a Adán, como hace 4 Esdras—: la enfermedad de Adán y la muerte de Adán y Eva. Respecto al pecado, Eva explica a sus hijos que pecó engañada por la serpiente, es decir, por Satán que hablaba por la serpiente. Muchas de estas *haggadot* pueden rastrearse en la literatura judía y rabínica, como ya lo ha hecho A. S. Hartom en las notas de su traducción al hebreo de este libro: *Ha-sefarim ha-bisonim* I, 11-26.

³ Sobre el dualismo antropológico, cf. *infra* en la tercera parte, caps. III y IV. Resalta la clara distinción entre alma y cuerpo en una obra que puede ser bastante anterior al año 70 de nuestra era.

y que los cuerpos de Adán, Eva y Abel son sepultados en el paraíso, en el tercer cielo, el cielo de las nubes, en espera de la resurrección y juicio final.

VIDA DE ADAN Y EVA (Versión latina)

1. *Notas introductorias*

Es otra versión, en muchos puntos diferente, de la conocida *Vida de Adán y Eva* en griego o *Apocalipsis de Moisés*¹. Hay puntos tratados aquí que faltan en la versión griega, como son los apuros de Adán y Eva cuando, arrojados del paraíso, no tienen qué comer; la narración haggádica pone así de manifiesto las penas derivadas del primer pecado: el hambre fue una de ellas. El arcángel Miguel —el constante mensajero de Dios, según esta narración— tiene que enseñar a los primeros padres a trabajar la tierra. Estos deciden hacer penitencia: Adán, sumergiéndose cuarenta y siete días en el Jordán, y Eva, cuarenta días en el Tigris. A una llamada de Adán en el Jordán, acudieron todos los animales del río a acompañarle llorando con él; Adán, ya pecador, aparece aún como rey de los animales; al morir Adán, el sol, la luna y las estrellas se oscurecerán durante siete días. Eva, de nuevo débil, se deja seducir por Satanás, quien finge llorar con ella y con engaño la saca del Tigris y la lleva a Adán antes de los cuarenta días. Adán se encara con Eva y con Satanás y le exige que diga la razón de su persecución; Satán responde que por culpa de Adán fue arrojado del cielo, pues Miguel exigió a los ángeles que adorasen al primer hombre creado a imagen de Dios, cosa que él, Satán, y sus secuaces se negaron a hacer. Satán alegaba ser anterior a Adán y superior a él y que, por tanto, la adoración se le debía rendir a él y no a Adán. Expulsado del cielo por eso, Satanás mantiene la envidia de la felicidad de Adán y Eva.

Sigue la narración del nacimiento de los hijos de Adán y Eva, una visión de Adán, el testamento que da a sus hijos, la enfermedad y dolores de Adán y la ida de Eva y Set al paraíso para obtener un aceite curativo. Las enemistades mutuas entre Eva y su descendencia por un lado y la serpiente por otro (Gn 3,15) se materializan en este relato haggádico diciendo que la serpiente les salió al encuentro y mordió a Set. Miguel se les aparece y disuade a Set de buscar el aceite del paraíso. A continuación el arcángel le dice que sólo se podrá obtener ese aceite medicinal en los últimos tiempos, cuando venga el Rey Mesías;

¹ Cf. Nickelsburg, *op. cit.*, 256, cuadro comparativo de ambas versiones. Del mismo autor, *Some related Traditions in the Apocalypse of Adam, the Books of Adam and Eve and 1 Enoch*, en *The Rediscovery of Gnosticism II* (Leiden 1980) 524.

es ésta la misma versión que hace Tg. N.Gn 3,15, interpretando «el talón» (*egeb*) del texto hebreo como el talón del tiempo o tiempo final²; esta misma interpretación targúmica —escatológica y mesiánica— se cristianiza en la versión latina de la *Vida de Adán y Eva* diciendo que el remedio se dará en «los últimos días, cuando se cumplan cinco mil doscientos veintiocho años, ya que entonces vendrá a la tierra Cristo, el muy amado Hijo de Dios, para reanimar y resucitar el cuerpo de Adán y resucitar los cuerpos de todos los muertos» (§ 42)³. Aquí se completa una tradición judía con doctrina escatológica cristiana. También en los §§ 44-45, la visión de la Virgen con un niño crucificado en sus manos es interpretación cristiana de Gn 3: la mujer y su descendencia herida por la serpiente. Esta versión latina ofrece, pues, una reinterpretación cristiana de Gn 3,15 como la de Ap 12: una interpretación cristiana basada en una interpretación mesiánica del judaísmo⁴.

2. *Contenido teológico*

Acabamos de notar esta interesante interpretación mesiánica cristiana, enraizada en una interpretación judía. Nótese también el puesto importante que la oración tiene en esta obra: como la oración judía, empieza con la *beraká* o alabanza; se menciona la casa de oración, lo que supone la existencia de la sinagoga. Como en la versión griega, los males se atribuyen al pecado de Adán y Eva; ésta, humildemente y repetidas veces, se echa a sí misma la culpa. Es digno de notar el dualismo antropológico de alma y cuerpo; Set vio cómo la mano del Señor sostenía el alma de su padre y la entregaba al arcángel Miguel con estas palabras: «Que esta alma quede a tu cargo con tormentos hasta el día de la actuación, en los últimos días, en los que convertiré su luto en gozo» (§ 47); mientras tanto, el cuerpo de Adán es enterrado: «Los arcángeles dieron sepultura en el paraíso al cadáver de Adán y al de su hijo Abel» (§ 48). El § 54 es ambiguo: «Después de cuarenta días, Adán penetró en el paraíso, y Eva después de ochenta. Permaneció Adán en el paraíso durante siete años y dominó sobre todas las bestias»; no está claro de qué entrada se trata ni de qué paraíso. Respecto a la angelología, nótese —como en la versión griega— la frecuente intervención del arcángel Miguel; se mencionan unos ángeles con el nombre de «virtudes».

² Así concluye la amplia versión que hace Tg.N. a Gn 3,15: «Sólo que para el hijo de ella habrá un remedio y para ti, serpiente, no habrá remedio. Pues ellos curarán el talón en los días del rey Mesías». Cf. M. Pérez Fernández, *Tradiciones mesiánicas en el Targum Palestinense* (Valencia-Jerusalén 1981) 40-47.

³ Tg.Os. 6,1-2 afirma que la curación de Dios ocurrirá en los tiempos mesiánicos; igualmente, Gn.R. 20,5.

⁴ Sobre el tema, amplio estudio en la citada obra de M. Pérez Fernández, páginas 33-94.

1. Notas introductorias

La destrucción de Jerusalén en el 70 d. C. dio origen a dos obras apócrifas de importancia: el Apocalipsis siríaco de Baruc y 4 Esdras. Una situación similar y hasta más grave —conversión de Jerusalén en colonia romana pagana, *Aelia Capitolina*, por obra del emperador Adriano el 130 d. C.; prohibición de la circuncisión en todo el Imperio por el mismo emperador; la insurrección del 132-135, que acabó con una terrible devastación y una cruel diáspora¹— dio origen a otro apócrifo, *Paralipómenos de Jeremías*, que, como los dos anteriores, toma como punto de partida la destrucción de Jerusalén en tiempos de Nabucodonosor el 587 a. C. y el destierro de Babilonia².

Los Paralipómenos de Jeremías existen en diversas lenguas: árabe, etiópico, armenio, copto y eslavo. En el volumen II de nuestra obra ofrecemos las versiones griega y copta con amplias introducciones de sus traductores. La versión copta lleva el nombre de «Apócrifo de Jeremías sobre la cautividad de Babilonia»; su contenido no es el mismo que el de la versión griega de Paralipómenos de Jeremías y no parece que exista dependencia entre ambas³. En esta presentación nos ceñimos a la versión griega.

Los Paralipómenos de Jeremías tienen bastante parecido con la narración del Apocalipsis siríaco de Baruc, hasta tal punto que P. Bogaert⁴ considera a Paralipómenos como relato dependiente de ApBar(sir); circunscribe esta dependencia al marco narrativo, no al episodio de Abimelec ni a la muerte de Jeremías por lapidación⁵. Por su parte, Nickelsburg, examinada la trama narrativa, encuentra razones para defender que ParJr y ApBar(sir) dependen simplemente de una fuente común⁶.

¹ El líder de esta revolución, Bar Kosiba, proclamado Mesías —hijo de la estrella, *bar kokba*— por el rabino más importante de la época, R. Aquiba, también fue martirizado por los romanos.

² Este nuevo apócrifo es conocido por diversos nombres además de Paralipómenos de Jeremías: 4 Baruc, Resto de las palabras de Baruc, 2 Baruc, 3 Baruc, Baruc cristiano. Omitimos tales nominaciones para evitar confusiones con los apocalipsis siríaco y griego de Baruc, que suelen designarse 2 Bar y 3 Bar.

³ Véase la introducción de G. Aranda Pérez en el vol. II de esta obra, pp. 387-400; *ibid.*, 355-367, introducción a la versión griega por L. Vegas Montaner.

⁴ P. Bogaert, *Apocalypse de Baruch* I (París 1969) 177-221.

⁵ Bogaert reconoce que estos episodios son interpolaciones ajenas al marco narrativo original, que es el que dependería del ApBar(sir).

⁶ Efectivamente, las dos obras discrepan en muchos detalles de la trama narrativa; en ApBar(sir) la figura de Baruc tiene más relieve que la de Jeremías, mientras que en Paralipómenos ocurre lo contrario. Cf. G. W. E. Nickelsburg, *Narrative Traditions in the Paralipomena of Jeremiah and 2 Baruch*: CBQ 35 (1973) 60-68.

La obra, tal como ha llegado a nosotros en la versión griega, es una reelaboración cristiana, de donde se deriva el nombre de «Baruc cristiano». Pero hoy se admite generalmente que, fuera de lo que sigue al martirio de Jeremías, el resto de los nueve capítulos es obra genuinamente judía. Así lo muestran la terminología, la aprobación de los sacrificios en el templo, la circuncisión, el repudio de mujeres extranjeras y la ausencia de mesianismo cristiano⁷.

Esta es la trama de la obra: Dios anuncia a Jeremías la destrucción del templo; lamentos de Jeremías y Baruc; Jeremías entierra los vasos sagrados; los ángeles abren las puertas de Jerusalén para que se advierta que la conquista de Jerusalén es obra de Dios y no de los paganos; Jeremías y el pueblo son llevados a Babilonia; Abimelec (el Ebedmelec de Jr 38), siervo de Jeremías, es enviado a coger higos a la viña de Agripa y allí se duerme durante sesenta y seis años; al despertar de su larga siesta, los higos aún están frescos; cree que ha dormido una siesta normal, pero al volver a Jerusalén la encuentra transformada; Baruc escribe a Babilonia una carta para Jeremías, quien la lee a los desterrados; vuelven los desterrados a Jerusalén, no sin que antes Jeremías examine quién está circuncidado y quién no, quiénes están casados con babilonias y quiénes no; los que no abandonaron a sus mujeres extranjeras no pudieron entrar en Jerusalén ni tampoco fueron ya aceptados en Babilonia: éstos son los que fundaron la ciudad de Samaria; antes del retorno, Jeremías responde con otra carta a Baruc; un águila es la portadora de esta carta, como ya antes lo había sido de la carta de Baruc; Jeremías es martirizado.

El mensaje del libro parece ser que, así como tras la destrucción del primer templo y consiguiente exilio hubo un retorno del destierro, así también tras la destrucción del segundo templo y consiguiente exilio habrá otro retorno una vez que pasen los sesenta y seis años del sueño de Abimelec, o sea, en el 136 d. C. (= 70 + 66). La condición para volver a la ciudad santa es la renuncia a la idolatría y a los matrimonios mixtos y la práctica de la circuncisión.

⁷ Los que interpretan esta obra como cristiana o judeocristiana, a causa de su último capítulo 9, piensan que el libro es un mensaje de paz de los cristianos a los judíos invitándoles a aceptar el bautismo (el signo del gran sello del Jordán) para poder entrar en la ciudad santa, cuyo ingreso Adriano había vedado a los judíos el 136 d. C. Cf. Nickelsburg, *Jewish Literature...*, 316. Sobre el mensaje de Paralipómenos, cf. también G. Dellling, *Jüdische Lehre und Frömmigkeit in den Paralipomena Jeremiae* (BZAW 100; Berlín 1967).

3 ESDRAS (LXX 1 Esdras)

1. Notas introductorias

Existe cierta confusión en cuanto a la denominación de este apócrifo¹. Los grandes manuscritos unciales griegos B y A lo denominan *1 Esdras*, pues lo sitúan delante del Esdras bíblico por comenzar con narraciones anteriores a Esdras: empieza efectivamente con la Pascua de Josías (1,1-20 = 2 Cr 35,1-19). También lo llaman *1 Esdras* las viejas versiones latinas y la siríaca. Sin embargo, los manuscritos griegos lucianicos lo denominan *2 Esdras*, pues lo copian detrás del Esdras bíblico, al que consideran *1 Esdras*. La Vulgata de Jerónimo lo excluye del canon, considerándolo apócrifo (PL XXVIII, 1472), y lo denominan *3 Esdras*, reservando la denominación de *1* y *2 Esdras* para el Esdras-Nehemías de la Biblia hebrea, y *4 Esdras* para otro apócrifo que suele figurar en los manuscritos de la Vulgata (cf. *infra*). En nuestra obra usamos la nomenclatura de la Vulgata.

¿Se trata de un libro independiente o de fragmentos de la obra Crónicas-Esdras-Nehemías? Existen dos hipótesis. La primera sostiene que es un libro independiente, compilación de obras anteriores, con una finalidad propia: escribir la historia del culto del templo, desde la Pascua de Josías hasta la restauración del culto y la ley; por eso termina con la lectura de la ley ante el pueblo². Según otra teoría (hipótesis «fragmentaria»), *3 Esdras* sería sólo un fragmento o colección de fragmentos de otra obra más vasta: Cr-Esd-Neh³. En el estado actual de la

¹ Cf. R. Hanhart (ed.), *Text und Textgeschichte des 1 Esrabuches* (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen; Gotinga 1974). Véase en la introducción de N. Fernández Marcos (vol. II de esta obra, pp. 445-451) el elenco de manuscritos, versiones antiguas, ediciones, traducciones y estudios.

² De ser obra independiente, como parece, no es completa, pues le falta el final, que Flavio Josefo sí conoce (advuértase cuán frecuentemente los mss. pierden los folios finales). El empezar con un «y» (*kai egagen*) no implica necesariamente que el manuscrito sea también defectivo al comienzo; Lv y Nm empiezan también por *kai* (en hebreo *wa-yiqrá, wa-yedabber*); y 2 Cr 35,1, donde nuestro apócrifo comienza su narración, comienza por *wa-yáás*. Un argumento de que se trata de una obra independiente es que contiene materiales no existentes en Cr-Esd-Neh: 3 Esd 1,21-22 y todo el documento de los tres pajes (3,1-5,6); además, los llamados «documentos autónomos» o seis primeros capítulos del Esdras bíblico (materiales DA) están en 3 Esdras en un orden distinto. Cf. P. Sacchi, *Apocriphi dell'Antico Testamento*, 112ss.

³ También en esta hipótesis queda justificada la inclusión de 3 Esdras entre los apócrifos, al menos por contener materiales nuevos ausentes de esa supuesta colección Cr-Esd-Neh. Pero tampoco está probado con certeza que Cr-Esd-Neh sean obra de un mismo autor —el Cronista—, quien, terminadas las Crónicas, habría compuesto Esd-Neh; esta afirmación es frecuente, pero no está probada (cf. S. Japhet, *The Supposed Common Authorship of Chronicles and Ezra-Nehemia Investigated Anew*: VT 18 [1968] 330-371). Lo único que parece admisible es que Cr-Esd-Neh tuvieran un mismo «redactor final». Al parecer, Cr ya existía al final del período persa; por tal época las «memorias» de Esdras aún no estaban unidas a las de

investigación es arriesgado afirmar que nuestro apócrifo sea un fragmento de la gran obra del Cronista, ya que ésta parece haber tenido diversos autores y haber existido desmembrada hasta un tiempo relativamente tardío.

3 Esdras se conserva en griego arcaico, griego de traducción. Por la técnica empleada —muchísima libertad en el léxico para el mismo término— parece que la traducción es anterior a la época en que tal libertad cesó en beneficio de la versión literal consecuyente; la traducción puede ser, pues, anterior a Aquila, posiblemente del siglo I-II a. C.⁴ La traducción griega parte de un texto hebreo común a Cr-Esd-Neh y 3 Esdras, aunque traducido independientemente⁵. Aunque el relato de los tres pajes (3,1-5,6) se suele considerar escrito originariamente en griego, en él se detectan influjos del hebreo: los tres guardaespaldas del rey se denominan *neaniskoi*, jóvenes (3,4), que es la versión del hebreo *ne'arim* (= jóvenes en la plenitud de su fuerza hasta incluso los cuarenta años; cf. 1 Re 12,8); 4,4 ha traducido «montañas» (*harim*) en vez de 'arim (= ciudades), por confusión de esas laríngas⁶. Un argumento de que 3 Esdras es traducción al griego de un texto hebreo es que, en los pasajes correspondientes al Esdras arameo bíblico, nuestro apócrifo no sigue el texto arameo o —si lo sigue— lo traduce al hebreo: 3 Esd 6,3 y 7,1 lee «Sisine», lectura que procede del *Sasnai* hebreo y no del *Tattenai* del arameo bíblico⁷; 3 Esd 6,27 traduce «exiliados» (*šby*) en vez de «ancianos», como hace el bíblico Esd 6,8 (es claro que traduce un texto hebreo, que en este caso podría ser también arameo).

La fonética del hebreo subyacente que traslucen las transliteraciones de la versión griega se parece a la de los LXX: aún hay distinción entre 'ayin y gain (en 8,33, 'Atalyah es transliterado «Gotolías»); aún no hay atenuación —*Verdünnung*— de *pataḥ* cerrado átono (se lee *Samseo* para el hebreo *Simsai*); las *bgdkeft* aún no pasan de aspiradas a explosivas: *Fares* por el hebreo *Pereš*, *Fines* por el hebreo *Pinḥas*, *Fasuro* por el hebreo *Pashur*; en 5,38, *Farseleo* en vez de *Barcillai* supone un medio lingüístico arameo; *Foros* en lugar de *Par'os* denota el influjo de

Nehemías, ni lo estarán hasta al menos el final del siglo II a. C. La fusión de estas memorias y DA y Cr tendrían por *terminus post quem* la obra de Ben Sira y 2 Mac; cf. Sacchi, *op. cit.*, 110.

⁴ Cf. P. Sacchi, *op. cit.*, 120s.

⁵ El mismo hebreo de Esd-Neh difiere del de Cr: éstas no conocen los *waw* versivos que los otros libros utilizan, acaso por influjo de documentos antiguos e independientes.

⁶ Kahana, *op. cit.*, 588 nota. Como argumento de que el relato de los tres pajes es de origen extrapalestino no se puede alegar el uso de la palabra 'emet (= *aletheia*, «verdad») no en el sentido de la Biblia hebrea («seguridad», «fidelidad»; frecuente superlativización de *hesed* en el sintagma «fidelidad en el amor»), sino en el sentido de la *aletheia* griega y de nuestra cultura. Ya antes del Evangelio de Juan, el concepto griego de «verdad» se predica de Dios en textos esenios de Palestina o de fuera de ella; cf. Documento de Damasco 2,12-13: «El espíritu de la santidad de Dios (el Espíritu Santo) es verdad»; Hodayot 15,25: «Tú eres Dios de verdad». Cf. P. Sacchi, *op. cit.*, 119s.

⁷ Cf. Kahana, *op. cit.*, 596.

la laríngea *r* o de la labial *p* en el timbre de la *o*, influjo corriente en medio arameo.

Esta fonética casa con la antigüedad que se atribuye a la misma versión griega (siglo I a. C. o fecha anterior). Tal antigüedad de la versión y la mayor antigüedad del texto pueden explicar que 3 Esd 9,48 —pasaje de la lectura de la Ley de Moisés por los levitas al pueblo— no mencione el targum al interpretar las palabras de Neh 8,8: *meforaš wešom šekel wa-yabinu ba-miqrá*; 3 Esd 9,48 traduce: «enseñaban la ley del Señor y leían la ley del Señor al pueblo dándole vida (insuflando vida) a la vez que la leían». La literatura rabínica (cf. bMeg. 3a; jMeg. 4,1; bNed. 37b; Gn.R. 36 a Gn 9,26) ha visto en este pasaje la institución de la traducción del texto hebreo al arameo, lo que llamamos targum.

2. Contenido teológico

La versión griega de 3 Esdras respeta la historia, pero es al mismo tiempo parafrástica. El sentido del libro se descubre al advertir que el autor narra la historia de un largo paréntesis de la historia de Israel: el exilio destruyó todo y dejó sólo un «resto»; después Israel recuperó la tierra, más tarde el templo y finalmente la ley. Con Esdras y la ley Israel vuelve a su plenitud espiritual. Josías y Esdras son los dos personajes paralelos que abren y cierran el paréntesis⁸.

A lo largo de la narración histórica se va manifestando la superioridad del judaísmo sobre el paganismo; es el mismo propósito que simultáneamente persiguen otros libros judíos de la diáspora. Esta dirección lleva la narración de los tres pajes (3,1-5,6) y la constante oposición a los matrimonios mixtos.

⁸ Cf. P. Sacchi, *op. cit.*, 115.

3 MACABEOS

1. Notas introductorias

El tercer libro de los Macabeos es obra narrativa griega de marcado carácter antigentil. Pese al título, nada tiene que ver con la guerra de los Macabeos¹. Se data en el último tercio del siglo I a. C.; procede de

¹ I. Rodríguez Alfageme, traductor del libro en este *corpus*, escribe en la introducción correspondiente: «Su título puede deberse, como dice C. W. Emmet (APOT 155), a su colocación junto a los otros libros de los Macabeos. Pero, al mismo tiempo, conviene señalar las afinidades que lo unen a éstos: la intención apologética, el tono de la narración, la inclusión de cartas oficiales, de algunos incidentes particu-

Egipto, del judaísmo helenístico —incluso en el estilo— y con ribetes apologéticos. El género literario es el llamado historia patética, escrita en griego retórico.

2. Contenido teológico

Narra las vicisitudes de la persecución de Tolomeo IV Filopátor (221-204 a. C.) contra los judíos: varias veces intentó aniquilarlos, pues después de vencer a Antíoco III el Grande (223-187), quiso entrar en el *sancta sanctorum* del templo de Jerusalén, y los judíos en masa se lo impidieron. Determinó exterminar a los judíos mediante quinientos elefantes ebrios que los habrían de pisotear, pero los judíos acudieron a la oración y penitencia y a la confianza en Dios, y Dios milagrosamente los salvó; al final, el castigo se tornó contra sus enemigos, y ellos quedaron libres y honrados.

Se trata de un libro con algún punto de historia real y muchos de historia ficticia, edificante, con un evidente trasfondo moral: adhesión a la ley, adhesión a Dios, práctica de la oración y confianza en el Señor. Por su parte, Dios responde con providencia también extraordinaria: el envío de los ángeles para salvarlos. Es totalmente legendaria la autorización real para matar a los judíos apóstatas (7,10-16). Los elementos apocalípticos son escasos.

Como se aprecia por su contenido, el motivo desarrollado es el del justo injustamente perseguido, al que Dios se encarga de vindicar y exaltar, como en el caso de Dn 1-6, Ester y Sab 2,4-5. Aquí el justo perseguido es el pueblo de Israel, siempre amenazado: en Jerusalén, cuando Tolomeo pretende entrar en el *sancta sanctorum*; en Egipto, cuando quiere esclavizarlos a menos que den culto a Dióniso, o cuando pretende matar a los judíos alejandrinos en el hipódromo mediante elefantes ebrios².

VIDAS DE LOS PROFETAS

1. Notas introductorias

Es un conjunto de relatos, frecuentemente ficticios, acerca de los profetas mayores y menores y algunos otros. Abundan los datos haggá-

lares y del personaje Eleazar son rasgos comunes con 2 Mac y Arist» (vol. II, 482). En la misma introducción véase amplia información sobre manuscritos y ediciones, así como bibliografía sobre estudios.

² Esta leyenda se encuentra en Josefo (*Contra Apión* 2,53-56) y habría tenido lugar en tiempo de Tolomeo Evergetes (145-117 a. C.). Sobre el valor histórico de 3 Mac, cf. V. H. Tcherikover, *The Third Book of Maccabees as a Historical Source: ScriptHier* 7 (1961) 1-26.

dicos¹ con alguna infiltración cristiana². El original es griego y se remonta al siglo I d. C.³

Como nuevo argumento para su datación resalto algunos detalles. En la vida de Daniel, frecuentemente este personaje es llamado «el santo», lo cual constituye un indicio cronológico, pues desde Rabbí (principios del siglo III d. C.), que fue llamado también «el santo» —*ha-qadoš*—, los rabinos dejaron de llamar «santo» a ningún hombre, reservando el título para Dios⁴. Otra observación: en la vida de Jonás (v. 1) se dice que el profeta es natural de Kariatmaus (= *qiryatma'on*), transliteración que supone no haberse operado aún el paso de *a* cerrada átona a *i* (*Verdünnung*), fenómeno que se produce en Palestina hacia el siglo III-IV d. C. La misma denominación de Bet-Gabrin (v. 1 de la vida de Nahún) —que es la pronunciación antigua de fuentes griegas y cristianas: Baitogabrein, Begabar, Betogabri, Betgabrin— prueba la antigüedad de la lengua; posteriormente y por influjo de la labial *b* que sigue, la *a* ha sido desplazada por la *u*: Bet-Gubrin⁵. La inspiración en los LXX se echa de ver en diversos detalles como el de llamar a Zacarías hijo de Yehoyadá, hijo de Jodas (que es la transliteración de los LXX) o el de transliterar Galgal en vez de Guilgal.

2. Contenido teológico

Son de destacar las referencias a la resurrección; así en la vida de Jeremías; también en la de Ezequiel, v. 13: «Con el milagro de (la resurrección de) los huesos muertos los convenció de que hay esperanza para Israel ahora y en el futuro»⁶.

N. Fernández Marcos, en la introducción ya citada, hace notar que el escrito, sin pretender inculcar ningún pensamiento teológico determinado, resulta precioso para gustar la teología popular del judaísmo contemporáneo de Jesús: es un testimonio fehaciente de la religiosidad popular de Palestina.

¹ En 10,1-6 se identifica a la viuda de Sarepta, cuyo hijo fue resucitado por Elías (1 Re 17), con la madre de Jonás, de forma que Jonás resulta ser el hijo resucitado. Así también en PRE 33,2: «Por el poder de la limosna los muertos resucitarán. ¿De dónde sabemos esto? De Elías el Tesbita: caminando de monte en monte y de cueva en cueva llegó a Sarepta, donde con gran honor lo recibió una mujer viuda, que era la madre de Jonás». Ya en el NT, Jonás es signo de la resurrección de Jesús.

² Cf. 2,7: «Este Jeremías dio un signo a los sacerdotes egipcios: que sus ídolos iban a conmoverse y todas sus figuras iban a derribarse cuando llegara a Egipto una virgen recién parida con un niño de apariencia divina».

³ Amplia información en el vol. II de esta obra, en la introducción de N. Fernández Marcos, pp. 507-511.

⁴ Cf. Marmorstein, *Old Rabbinic Doctrine of God* (Oxford 1927) 213-217.

⁵ Cf. I. Press, *Enciclopedia topográfica de la historia de Israel I* (Jerusalén 1951; en hebreo) 76s.

⁶ Supone que las tribus deportadas por los asirios están en Mesopotamia, pues dice que Ezequiel juzgó en Babilonia a las tribus de Dan —ya entonces de mala fama— y de Gad.

SALMOS DE SALOMON

1. Notas introductorias

Se trata de una compilación de 18/19 salmos, himnos o elegías, originariamente escritos en hebreo, pero que nos han llegado en griego. Según opinión común son de origen fariseo, si bien algunos opinan que proceden de círculos «asideos». En cualquier hipótesis, se trata de una obra preciosa para conocer ideas del círculo religioso del que procede el desconocido autor. Hay que contar con un «redactor final» y, probablemente, también con un único autor. El libro es medio siglo anterior al cristianismo. SalSI tienen un carácter principalmente didáctico: Dios es juez que premia o castiga a israelitas y gentiles. Ni en estilo ni en inspiración alcanzan la altura de los salmos bíblicos.

2. Contenido teológico

Mesianismo y escatología.

Sobre este punto véase *infra*, pp. 351-389. Además, la introducción correspondiente de A. Piñero en el volumen III de esta obra, pp. 18-19.

Dualismo ético: los justos y los pecadores¹.

Lo que interesa destacar aquí es el insistente dualismo de *hosioi* (= *hasidim*, piadosos) y *dikaioi* (= *šaddiqim*, justos), por un lado, y de pecadores o malvados, por otro. Estos *amartoloi* se llamaban probablemente en el original hebreo *rešdim* o *ra'im*. La obra no parece conocer diferentes clases de justos; pero los designa con diversos nombres: pobres, humildes, santos, los que invocan al Señor, fieles al Señor, temerosos de Dios, los que aman a Dios, servidores de Dios, etc. Estos justos no son, al parecer, un grupo minoritario de judíos superobservantes de la ley, sino el pueblo de Israel en general (7,8-10; 11,1-9; 12,6), los elegidos para la alianza (9,10; 17,15), la estirpe de Abrahán y Jacob (9,9; 18,3), «nosotros», como a menudo dice el salmista. En algunos lugares se contempla una defección muy generalizada de este pueblo de Dios (17,19-20); en otros se supone para el futuro una fidelidad general: un pueblo santo, en Palestina, con el Mesías, excluidos los extranjeros (17,26-27).

En los pecadores se incluyen los romanos (1,4-8; 2,1-2), pero principalmente los malvados dentro del propio pueblo. Ocupan un primer lugar los sacerdotes hasmoneos gobernantes, cuyo mayor pecado es detentar el poder sin ser descendientes de David (8,11) y profanar el templo (8,12.22); son peores que los mismos gentiles, que también profa-

¹ Cf. *infra*, pp. 346-347.