

**CB
79**

Pierre Grelot

El libro de Daniel



EDITORIAL VERBO DIVINO
Avda. de Pamplona, 41
31200 ESTELLA (Navarra) España
1993

¡U

N LIBRO DESCONCERTANTE el de Daniel! Nunca sabe uno muy bien dónde se encuentra: la Biblia de Jerusalén lo pone entre los Profetas, mientras que la TOB (Traducción Ecuménica de la Biblia) lo sitúa entre los Escritos, antes de Esdras. Cuenta la historia de un judío desterrado en Babilonia, en el siglo VI, ¡pero los historiadores colocan a su autor en el siglo II, en tiempos de la sublevación de los macabeos! Además, este libro curioso está escrito en las tres lenguas de la Biblia: en hebreo, en arameo y en griego. Desconcertante sobre todo por las visiones que refiere, llenas de imaginación y con enigmas muy difíciles de descifrar, empezando por la figura misteriosa del célebre «Hijo de hombre». Por fortuna, ahí están sus relatos populares para llamar la atención de los lectores: ¿Quién no conoce a Daniel en el foso de los leones, aquella mano misteriosa que escribe en las paredes del palacio de Baltasar o la historia de Susana?

Para entrar en este libro asombroso, cuyos apocalipsis tanto fascinaron a los judíos y luego a los cristianos de otras épocas, le hemos pedido al P. Pierre GRELOT, de Orleans, que nos sirva de guía. Su competencia en este terreno es evidente, así como su talento como profesor: su claridad, su precisión analítica, su espíritu de síntesis. Estamos seguros de que muchos lectores descubrirán, gracias a él, las riquezas del libro de Daniel, y se darán cuenta de que ofrece la clave para entender otro libro difícil: el Apocalipsis.

Muchos siglos después del sabio Daniel, o mejor dicho de su autor anónimo, seguimos planteándonos cuestiones que convergen con las suyas: por encima de todas las convulsiones geopolíticas actuales, ¿tiene un sentido la historia? ¿Cómo leer en ella los signos de la acción de Dios? ¿Cómo vivir en ella la espera del Reino de Dios? Nuestra lectura del Evangelio es muchas veces individual e intemporal; el libro de Daniel puede ampliarla a las dimensiones del mundo y de la historia, a las dimensiones del Cristo resucitado.

Philippe GRUSON

INTRODUCCION

En la Biblia, el libro de Daniel es único en su género. Por otra parte, no ocupa el mismo lugar en la Biblia hebrea que en la Biblia griega. En la primera, no entra en la categoría de los «Profetas» (Isaías, Jeremías, Ezequiel y los Doce), sino en la de los otros «Escritos» (*ketubim*), detrás de los Salmos, Job, los Proverbios, los cinco «rollos», y antes de Esdras-Nehemías y de las Crónicas. En la Biblia griega está colocado entre los cuatro «profetas mayores». Ya en eso observamos una apreciación secundaria de su género literario, ligada a la de su fecha de composición, que hay que calcular en función de su contenido interno.

El «profeta» Daniel se dice que comenzó su misión «el año tercero del reinado de Joaquín, rey de Judá», cuando Nabucodonosor, rey de Babilonia, se apoderó de Jerusalén, se llevó los utensilios litúrgi-

cos del Templo para agregarlos al tesoro del templo de sus dioses y deportó a Babilonia al rey judío y a muchas de sus gentes. De hecho, esta presentación convencional de la historia se ve desmentida por el final del segundo libro de los Reyes: no hubo ni asedio de Jerusalén, ni saqueo del Templo ni deportación el año 606 a. C. Sólo se sabe que Nabucodonosor, rey de Babilonia y vencedor de Egipto en Karkemish el año 605, sometió entonces a Joaquín. Este se rebeló tres años más tarde (602) y vio cómo su reino era saqueado por bandas llegadas de los pequeños reinos vecinos (2 Re 24,1-2). La presentación de las cosas en el libro de Daniel no tiene otra finalidad que darle al héroe el marco histórico *ficticio* en el que se desarrollará su actividad. Por tanto, hay que seguir otro camino para precisar el marco histórico *real* del libro y los géneros literarios a los que pertenecen sus diversos capítulos.

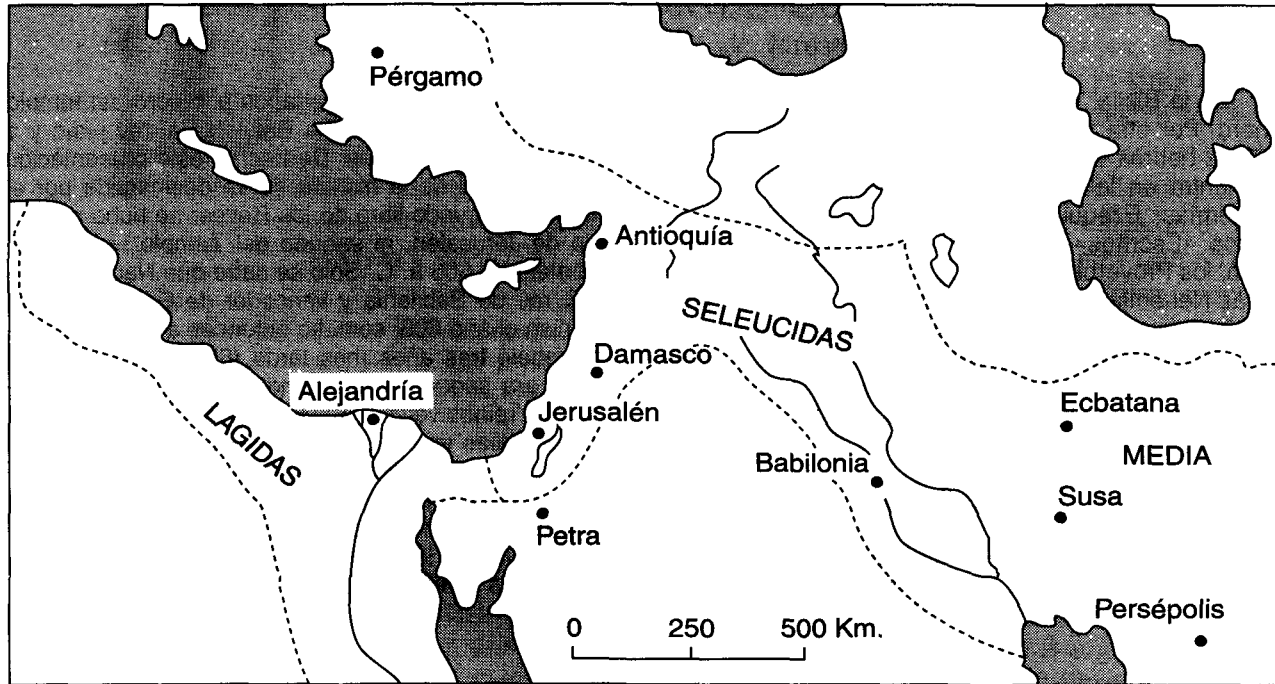
EL MARCO HISTORICO DEL LIBRO

LAS COMUNIDADES JUDIAS

Tras la conquista de Palestina por Alejandro Magno (332) y de sus rápidas conquistas en Egipto, en Babilonia, en Irán y hasta en la India, al morir finalmente en Babilonia (323), Judea y los países vecinos

quedaron sometidos a la dinastía greco-egipcia de los látidas (del 320 al 200). Alejandro había confirmado el estatuto propio del pueblo judío dentro de su hogar nacional de Judea y en todas sus comunidades dispersas. Su *Torah* («Ley»), fijada definitivamente desde los tiempos de Esdras, era reconocida por el Estado y *aseguraba su autonomía* en el aspecto cultural, cultural, jurídico y lingüístico, aunque no en

LOS REINOS HELENISTAS EN TIEMPOS DE LOS MACABEOS



el aspecto político de su situación. Esto suponía normalmente cierta dependencia económica: toda libertad debe pagarla cara el que goza de ella, beneficiándose en compensación de una protección militar.

Esta fue la situación de Judea en el imperio de los lágidas. Y ésta fue también la de las comunidades judías de Mesopotamia en el imperio de los seléucidas, cuya capital se fijó finalmente en la nueva ciudad de Antioquía, fundada el año 300 por Seleuco I. La tensión entre los lágidas y los seléucidas, entre Siria y Egipto, fue constante, con algunos intervalos de tregua sellados por los matrimonios entre los hijos

de las dinastías reinantes: entre Antíoco II y Tolomeo II el 255, entre Antíoco III y Tolomeo V el 194. Judea era el lugar de tránsito entre los dos imperios, lo que la convertía en una provincia disputada.

Bajo los tolomeos gozó de un tiempo de paz bastante apreciable. Un gran número de judíos había emigrado a Egipto; en Alejandría existía un barrio judío y en el campo había numerosas comunidades locales. Los hombres alistados en el ejército gozaban del beneficio de colonos, que aseguraba la vida de sus familias. Otros se dedicaban a la agricultura o al comercio. Aprovechándose de la autonomía que les

aseguraba una ley particular, se agrupaban en torno a sus lugares de oración en las aldeas y en un barrio de Alejandría. Tenemos testimonios directos de ello en los papiros judíos en lengua griega publicados por V. Tcherikover.

En este marco es donde hay que colocar la traducción griega de la Torah: regla de vida práctica y cultural esencial para los judíos, era la «Ley» (*Nomos*) que reconocía para ellos la administración de los tolomeos. La presentación legendaria que se conserva en la *Carta de Aristeo* coloca la realización de esta traducción en el reinado de Tolomeo II, por el año 250. Puede aceptarse esta posibilidad. Para la administración, esta traducción tenía un valor oficial que protegía las peculiaridades de la vida judía. Para los judíos, que habían ido abandonando poco a poco su lengua nativa (el hebreo o el arameo), ella constituía el fundamento de su fe y de su vida. Era la lectura que se hacía oficialmente en las «reuniones» celebradas el sábado (sentido primero de la palabra «sinagoga»). Esta traducción griega de la Torah, fijada probablemente después de varios ensayos de traducción provisionales, gozaba también de una aprobación oficial por parte de las autoridades de Jerusalén.

JUDEA BAJO LOS SELEUCIDAS

La situación evolucionó desde el momento en que el rey de Siria, Antíoco III (223-187), emprendió una ampliación de sus dominios a costa de Egipto, anexionándose la franja judeo-palestina. El año 200, sus tropas derrotaron a Escopas, general de Tolomeo V, en Paneion, cerca de las fuentes del Jordán. De este modo Judea quedó incorporada a Siria. A partir de entonces se multiplicaron las dificultades. Veremos cómo Daniel 11 describe todo este período histórico para subrayar la difícil situación de Judea. La política expansionista de Antíoco III le condujo también a anexionarse por la fuerza las regiones costeras de Fenicia y del Asia Menor, sometidas a Egipto hasta entonces; paró finalmente sus pasos el cónsul romano Lucio Cornelio Escipión, que lo venció en Magnesia de Sipilo el año 190. Para pagar su deuda de guerra, Antíoco intentó saquear un templo de Elimaida (Elam), pero murió en la expedición, el año 187.

Bajo su sucesor, Seleuco IV, las necesidades financieras del reino llevaron a Heliodoro, ministro del rey, a intentar el saqueo del Templo de Jerusalén; el

SOBERANOS LAGIDAS Y SELEUCIDAS

LAGIDAS

Tolomeo I Soter (310-282)
 Tolomeo II Filadelfo (285-246)

Tolomeo III Euergetes (246-222)

Tolomeo IV Filopátor (222-205)
 Tolomeo V Epífanes (204-180)
 Tolomeo VI Filométor (180-145)

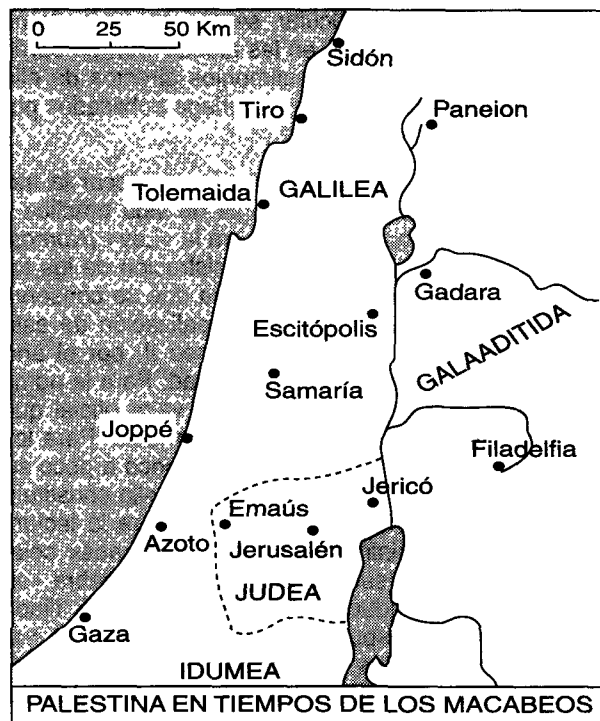
SELEUCIDAS

Seleuco I Nicátor (312-281)
 Antíoco I Soter (281-261)
 Antíoco II Théos (261-246)
 Seleuco II Kalfnico (246-225)
 Seleuco III Soter (225-223)
 Antíoco III Mégas (223-187)
 Seleuco IV Filopátor (187-174)
 Antíoco IV Epífanes (174-164)
 Antíoco V Eupátor (164-162)

relato edificante de 2 Mac 3 narra cómo se lo impidió una intervención divina. Pero Heliodoro asesinó finalmente a Seleuco el año 174. Subió entonces al trono de Siria su hermano Antíoco IV, que tomó el sobrenombre de *Theos epiphanés* («Dios manifestado»). Fue bajo su reinado cuando Judea conoció su gran crisis.

Esta crisis fue a la vez política y religiosa. Políticamente, Judea perdió lo que le quedaba de autonomía. Anexionada a Siria, se vio arrastrada en un movimiento de helenización a ultranza que encontró cómplices en la burguesía comerciante y en el grupo sacerdotal. Para esta fracción de la población, el helenismo representaba la civilización moderna, en contra de la tradición ligada a las prácticas de la Torah. Por el año 183, Onías III sucedió a su padre, el sumo sacerdote Simón II el Justo (del que habla Ecl 50,1-21). Onías, atacado por Simón, prefecto del Templo, hizo un viaje a Antioquía para disculparse, pero fue en ese momento cuando fue asesinado Seleuco (año 174). El hermano de Onías, Jesús, simpatizante del helenismo, había ya helenizado su nombre llamándose Jasón. Se aprovechó de las circunstancias para usurpar el pontificado e instaurar en la ciudad santa las costumbres helenistas (2 Mac 4,7-17), llegando incluso a enviar dinero a Tiro para los juegos celebrados en honor de Hércules (2 Mac 4,18-20).

Por aquel entonces Antíoco IV, renunciando a dirigirse a Egipto para el matrimonio de Tolomeo VI, llegó de Jafa a Jerusalén para hacerse aclamar. Pero el 171, el hermano del prefecto Simón, llamado Menelao al estilo griego, se aprovechó de una misión que le había confiado Jasón para llevar dinero al rey, usurpando a su vez el pontificado y expulsando a Jasón de Jerusalén (2 Mac 4,23-29). El obstáculo que quedaba —la existencia de Onías III, refugiado en Dafne, cerca de Antioquía— se salvó por medio de su asesinato bajo la instigación de Menelao (verano del año 170). El 169, al volver de una expedición infructuosa contra Egipto, Antíoco llegó a Jerusalén y sa-



queó el Templo (1 Mac 1,16-24, preferible a 2 Mac 5,1-23 para la cronología).

LA PERSECUCION

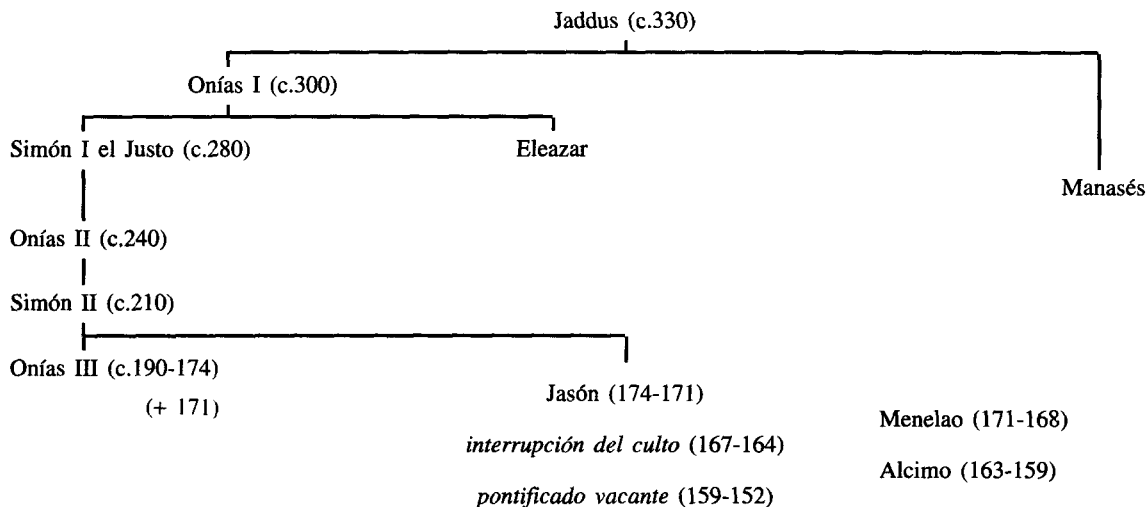
El año 168, el comandante de los mercenarios de Misia, Apolonio, saqueó Jerusalén e instaló allí una fortaleza helenista (1 Mac 1,29-35). Al mismo tiempo, el rey establecía en todos sus estados una *política religiosa totalitaria*: un solo rey, un solo código de derecho, un solo culto, el del dios dinástico Baal Sha-

mem, identificado con Júpiter Olímpico (1 Mac 1,41-53 y 2 Mac 6,1-11). La helenización introducida por Jasón y fomentada cada vez más por Menelao alcan-

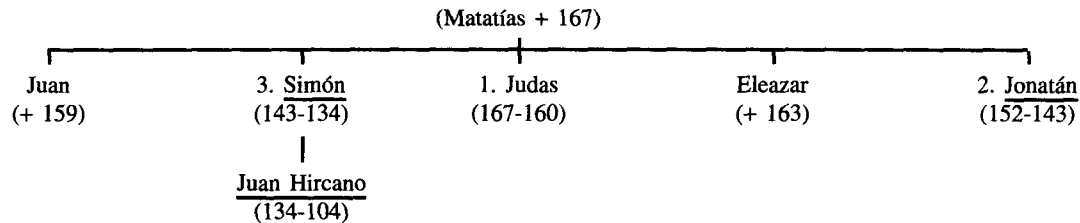
zó entonces su cima, obligando a los judíos a escoger entre la apostasía y la sublevación. El libro primero de los Macabeos menciona la ejecución de los ju-

LOS SUMOS SACERDOTES JUDIOS

DINASTIA DE SADOC:



DINASTIA DE LOS ASMONEOS:



...

(nombres de los sumos sacerdotes)

díos fieles (1 Mac 1,56-63); el segundo libro insiste más bien en la historia de los mártires (2 Mac 6,18-7,42), presentando como tipo de esta situación la historia de los siete hermanos y de su madre.

La sublevación que estalló tuvo como iniciadores al sacerdote Matatías y a sus hijos, especialmente Judas, que se puso al frente de las tropas rebeldes (1 Mac 2,1-3,26). No podemos entrar aquí en los detalles de esta guerra de escaramuzas, en donde aca-

bó pereciendo el mismo Judas (1 Mac 9). Pero Jerusalén quedó liberada y el Templo, después de haber estado tres años profanado y dedicado a los cultos paganos, fue purificado y reconsagrado (el 25 casleu, por el 14 de diciembre del 164). En este marco (expuesto más ampliamente en el *Cuaderno Bíblico* n.º 42: *La crisis macabea*, pp. 13-33) hemos de situar la composición progresiva y la edición final del libro de Daniel, como veremos más adelante.

LOS GENEROS LITERARIOS DEL LIBRO

A pesar de las apariencias, que no engañaban a nadie en la época de la sublevación de los asmoneos (Matatías y su familia), no hay que buscar en el libro ni unos datos históricos sobre un profeta llamado Daniel ni unos oráculos pronunciados por él para anunciar de antemano los acontecimientos que tuvieron lugar bajo Antíoco Epífanes. Entonces, ¿cómo hay que leer los relatos y los oráculos que allí se encuentran? Es preciso dedicar una atención minuciosa a dos géneros literarios muy particulares que aquí entran en juego: el relato didáctico y el oráculo apocalíptico.

EL RELATO DIDACTICO

En la Biblia no hay relatos desinteresados, preocupados únicamente de la exactitud histórica. Todos tienen una finalidad didáctica, tanto si se refieren a los que recogen las antiguas tradiciones de Israel antes de la época de los reyes (los patriarcas, el éxodo, los jueces) como los que se basan en recuerdos más

precisos debido a su proximidad en el tiempo (relatos sobre David y los reyes). Siempre subyacen a los mismos unas tesis religiosas. Pero en el Pentateuco, en los «Profetas anteriores» (Josué, Jueces, Samuel y Reyes), en las Crónicas y en los dos libros llamados «de los Macabeos», los relatos guardan cierta relación con la historia vivida, que refieren para dar de ella una interpretación religiosa. Es incluso en Israel y en el judaísmo donde la documentación se mostró más preocupada de evocar el pasado nacional, debido al sentido que éste tenía para la revelación de Dios y de sus designios sobre su pueblo. Naturalmente, hay que reconocer una enorme variedad en los materiales utilizados por los narradores: estamos todavía muy lejos de la historia «exacta» al estilo moderno (¡en la medida en que esta exactitud imparcial sea real!).

Una enseñanza en forma de relato

Pero el Antiguo Oriente conoció también géneros narrativos que no guardaban relación con los hechos

LOS GENEROS LITERARIOS

El Antiguo Oriente conocía ya mucho antes ciertas formas narrativas que no corresponden a lo que nosotros llamamos «historia», aun cuando la palabra griega *historia* designa ante todo el «relato»; el narrador reúne ciertas «tradiciones» que ha recogido (Herodoto) o narra detalladamente un episodio proponiendo una interpretación del mismo (como *La guerra del Peloponeso* de Tucídides). En Mesopotamia se cultivaba la epopeya (Gilgamés) y en Egipto el cuento (Wen-Amón) y la novela histórica (Sinuhé). La literatura aramea más antigua nos ha legado la novela del sabio Ajicar, que sirve de marco a una colección sapiencial (probablemente del siglo VI). Así pues, no es extraño encontrar estas formas literarias en la antigua literatura judía. El cuento de Job sirve de marco a un diálogo sapiencial; la novela de Ester se sitúa ficticiamente en el reinado de Jerjes (= Asuero) y la de Judit va más allá de la liberación conseguida en tiempo de las guerras macabeas.

Daniel es un héroe del mismo género, asignado a la época del destierro o cautividad en Babilonia. Así pues, en el libro que lleva su nombre encontramos un conjunto de *relatos didácticos* a los que no hay que atribuir ninguna «historicidad» en el sentido moderno de la palabra. Su relación con las circunstancias concretas de la época en que vive el narrador es muy diferente según los casos. La historia de Daniel arrojado en el foso de los leones y la de los tres jóvenes en el horno, ¿se refieren a un tiempo de persecución o al menos a un tiempo en que se la está temiendo? Es posible, pero el objetivo de estos relatos tiene un valor más general. El segundo es una ilustración de la promesa de Isaías 43,2: «Si caminas sobre el fuego, no te quemarás y las llamas no te consumirán». Por consiguiente, para cada relato hay que preguntarse ante todo cuál es su intención, su mensaje. A partir de allí, se vislumbra a veces una referencia a la historia real: la del tiempo del autor, más bien que aquella en la que

se piensa que vivió el (o los) héroe(s).

Esta forma literaria de relato convencional ofrece un marco en donde el autor puede situar otro género que tiene que ver al mismo tiempo con la profecía, con la reflexión sapiencial y con la interpretación teológica de la historia: el apocalipsis. El apocalipsis es una «revelación» del sentido de un bloque de acontecimientos pasados, examinados a cierta distancia de tiempo y colocados en la perspectiva de un futuro que se abre sobre el término del designio de Dios. En el caso presente, el «profeta» Daniel mira la actualidad del tiempo del autor con el distanciamiento necesario. Puede, por tanto, a partir de allí, reflexionar sobre el desarrollo del designio de Dios en la historia de su pueblo, mezclada con la historia de todo el Oriente. Por eso mismo, la lucidez del profeta prevalece sobre la de los «sabios» y «adivinos» babilonios, o mejor dicho «caldeos», como se designaba a los astrólogos en la época romana.

La ley de la «inminencia» escatológica es común a todos los oráculos proféticos. Aquí está más acentuada todavía por el hecho de que se presenta al final de un largo camino, que se considera «predicho» como un futuro. Sería un error atribuir al autor el recurso a una ficción mentirosa: una «profecía *ex eventu*», después de haber sucedido la cosa. La ficción es real, pero es ella precisamente la que permite la *interpretación profética de todo un trozo de historia* evocado en líneas generales. De este modo, el pretendido «adivino» no hace más que lo que había hecho, en otro marco, el autor del Deuteronomio (29,1-30,10) al mostrar las perspectivas de futuro abiertas por Moisés en el marco de la alianza sináptica, o el historiador deuteronomico de 1 Re (8,30-51) al redactar la gran oración de Salomón. Se trata siempre de descifrar el destino del pueblo de Dios en medio de las naciones; tan sólo cambia el horizonte que propone la actualidad.

sucedidos en una época determinada, y la literatura sagrada del judaísmo no se privó de recurrir a ellos (véase el recuadro p. 11). Lo esencial, en los relatos de este tipo, es buscar la clase de enseñanza que cada uno de ellos quiere inculcar en sus lectores. Es lo que pasa con *todos los relatos del libro de Daniel*. Su héroe es un personaje-tipo que se cree que vivió en tiempos de la cautividad de Babilonia. Cada uno de los episodios que narra tiene una intención didáctica concreta que el análisis del texto deberá poner

DANIEL EN UGARIT

El nombre de Daniel es raro fuera del texto que lleva su nombre. Se llama así un hijo de David (1 Cr 3,1), aunque lleva otro nombre en 2 Sm 3,3. También se llama así uno de los jefes de familia que vuelven del destierro según Esd 8,2 y Neh 10,7.

En Ez 14,14 y 20, se trata de un justo extranjero mencionado con Noé y Job; este mismo vuelve a aparecer en el oráculo contra el príncipe de Tiro (Ez 28,3), a quien se acusa de creerse «más sabio que Daniel».

Se reconoce en él al personaje que desempeña un papel importante en el poema ugarítico de Aqhat (en donde su nombre se menciona como *DN'iL*). Este rey pertenece al folclore cananeo. Curado de su impotencia gracias a El y a Baal, ve cómo su hijo Aqhat muere por obra de la diosa Anat y es vengado por su hija Pughat. Pero el héroe de esta leyenda versificada no tiene nada que ver con el «profeta» del libro de Daniel, excepto la identidad del nombre que significa: «El gobierno con justicia» (El es el dios supremo de Ugarit; el Dios único de Israel).

Esta relación con la justicia divina pudo inspirar el papel que representó Daniel en la historia de Susana, aun cuando el héroe de esta historia no lleva nombre alguno en la antigua traducción griega.

en evidencia. Generalmente no es difícil reconocerla, ya que la narración va destinada totalmente a hacerla resaltar.

De suyo, cada relato podría tener un héroe diferente y dar al lector la misma lección que si se trata de Daniel y de sus compañeros. En el análisis literario se le puede tratar de la misma manera con que se trata *el cuento de Job*, como marco de un diálogo sapiencial sobre el sufrimiento del Justo y como anuncio de una retribución final imprevista; o como ocurre con *la novela de Ester*, modelo de una liberación inesperada, debida a la misericordia de Dios con su pueblo —aun cuando no se mencione a Dios en el relato hebreo—; o también como sucede con *el libro de Judit*, que glorifica la resistencia a un poder totalitario y la liberación por obra de una heroína con un nombre simbólico: Judit, «la judía».

Daniel, personaje ficticio

El nombre de Daniel figuraba ya en la literatura de Ugarit (véase el recuadro). Pero no hay posibilidad de reconstruir una historia real del «profeta Daniel» basándose en los episodios del libro: es el historiador judío Flavio Josefo el que, en este punto, orientó la lectura del libro por los cristianos al proyectar sobre él los «cánones» de la literatura griega (*Antigüedades judías* x, xi,7). Josefo ve a Daniel como el mayor de los profetas, ya que —explicaba— no sólo predijo los acontecimientos futuros, sino que reveló de antemano la fecha en que ocurrirían (alusión a la explicación de las 70 semanas en Dn 9; véase el texto completo en p. 54). En estas condiciones, tendríamos entonces en el libro una serie de episodios ocurridos en la vida de un personaje profético, deportado a Babilonia en su juventud el año 606, que vivió bajo una serie de reyes babilonios (Nabucodonosor y Baltasar), luego medos (Darío), y finalmente persas (Ciro), hasta el año 3 de este último, que la historia real sitúa en

el 535. Daniel tendría entonces unos 85 años, siendo –según un añadido conservado en griego– «comensal del rey y honrado más que el resto de sus amigos» (Dn 14,1), título muy conocido en las cortes helenistas.

Algunos anacronismos

De hecho, los anacronismos abundan en estos relatos. La historia ignora, por ejemplo, a un «Darío el Medo», situado antes de «Ciro el Persa». Esto no tiene importancia en los relatos didácticos, que tienen un alcance distinto del de la relación histórica real. En cuestión de cronología y en la descripción del ambiente en que tienen lugar los episodios, todo es convencional, ya que el objetivo que pretende el autor no es de orden histórico, sino didáctico o edificante. Sin embargo, el hecho de situar al héroe del libro en la época de la cautividad de Babilonia permite al autor mirar hacia su tiempo con cierta distancia, aludiendo a él a través de sus relatos didácticos o señalando en él el final de un largo período, después del cual habrá de llegar el «Fin» para que se realicen los designios de Dios. Tal es el objetivo que se persigue en el otro género al que recurre: el apocalipsis.

EL APOCALIPSIS

La palabra «apocalipsis» significa en griego «revelación». El verbo correspondiente, *apokalyptein*, se utiliza siete veces en el relato de Dn 2, seis de ellas en relación con la palabra *mysterion* (en la traducción llamada de Teodoción). Los «misterios» en cuestión pueden ser de varias clases: misterios del cielo y de la tierra, misterios del mundo invisible (ángeles y demonios), misterios divinos que se refieren en concre-

to a los designios de Dios que se realizan en la historia... El género apocalíptico tiene que ver con todo esto. No era desconocido en el Medio Oriente contemporáneo del libro de Daniel, pero se refería principalmente a lo que podía ser objeto de una enseñanza esotérica. Hasta cierto punto era una prolongación de la antigua adivinación, que intentaba escrutar los secretos del porvenir, sobre todo por medio de la astrología, que en la época helenista constituía la especialidad de los «caldeos». Pero se refería también a los secretos del universo que intentaba resolver la ciencia babilónica.

Daniel y el libro de Henoc

En este aspecto, parece ser que el género se había importado de Mesopotamia. En el judaísmo posterior al destierro conservaban su huella los diversos trozos del *Libro de Henoc*, unos más antiguos y otros más recientes que el libro de Daniel. Henoc, patriarca anterior al diluvio (Gn 5,21-24), se decía que había recibido revelaciones particulares que explicaban muchas cosas: las reglas ideales del calendario dado por Dios a los hombres al crear el mundo; el origen del mal en la tierra como consecuencia de la caída de los «Vigilantes» (cf. Gn 6,1-4); la estructura de la tierra y el funcionamiento de los elementos; el desarrollo de la historia del pueblo de Dios hasta la época de la sublevación de los asmoneos, en la perspectiva final de la gran Salvación concedida a los hombres («Libro de los sueños» y «Apocalipsis de las semanas»).

Así pues, el libro de Daniel no es un escrito aislado. Sin embargo, los «misterios» de que se ocupa no se refieren más que al desarrollo del designio de Dios sobre la historia. Se supone conocido el trasfondo del mundo invisible, con una referencia indirecta a lo que decía de él el libro de Henoc, concretamente a propósito de la doctrina sobre los ángeles, la

angelología, en donde no quiere conocer más que a los Vigilantes fieles y no a los que cayeron. Toma menos distancias que el libro de Henoc frente a la actualidad: en vez de remontarse hasta el diluvio e incluso antes, sitúa a su héroe en tiempos de la cautividad de Babilonia. Esto le basta para ponerlo en situación al final de un período en el que los profetas

pensaban ya en un «futuro indefinido», que aquí se convierte en «los últimos tiempos».

Esta preocupación por el desarrollo del designio de Dios se manifiesta concretamente en ciertos relatos en donde Dios revela el porvenir por medio de sueños complicados (Dn 2; 4; 7) y de visiones (Dn 8; 10-12). En cierta medida, esta presentación está en

EL LIBRO DE LOS SUEÑOS

Por los mismos años en que se compuso el final de Daniel, un autor anónimo compuso también otro apocalipsis vinculado al ciclo de Henoc: el *Libro de los Sueños* (1 Hen 83-90). Esta alegoría desarrollada pone en escena a unos animales simbólicos que resulta fácil identificar. El que habla es Henoc, «llevado» por Dios. Cuenta la historia de los judíos, las ovejas, enfrentados con los pájaros del cielo y las fieras salvajes, que representan a los pueblos paganos. Asistimos a su reunión escatológica en la «casa de su Señor» (el Templo). Aparece entonces el Mesías bajo la forma de un toro blanco: todas las ovejas quedan transformadas a su imagen y él se convierte en un búfalo. Sin embargo, este Mesías carece del aspecto de Moisés y de David: se trata de una creación literaria original.

(90) ³⁰ Y vi todas las ovejas que quedaban, todos los animales que había en la tierra y todos los pájaros del cielo: se postraban, adoraban a esas ovejas y les suplicaban y les obedecían al pie de la letra. ³¹ Después de esto, los tres que estaban vestidos de blanco, que eran los mismos que me habían llevado antes, me tomaron de la mano y, tomándome también la mano de ese carnero, me llevaron y me instalaron en medio de aquellas ovejas antes de que tuviera lugar el juicio. ³² Y todas aquellas ovejas eran blancas y su lana era abundante y estaba muy limpia.

³³ Y todas las que habían muerto y las que habían sido dispersas, y todas las fieras salvajes y todos los pá-

jaros del cielo, se reunieron en aquella casa. Y el Señor de las ovejas se llenó de un gran gozo, porque todos eran buenos y habían vuelto a su casa. ³⁴ Y vi incluso que dejaban aquella espada que se les había dado a las ovejas y que la devolvieron en la casa, y se la selló en presencia del Señor. Y todas las ovejas fueron llamadas a aquella casa y no cabían en ella. ³⁵ Y se les abrieron a todas los ojos y vieron con claridad: no había ninguna de ellas que se quedara sin ver. ³⁶ Y vi que aquella casa era grande, espaciosa y estaba totalmente llena.

³⁷ Y vi que había nacido un toro blanco: sus cuernos eran grandes y todas las fieras salvajes y todos los pájaros del cielo le temían y le suplicaban continuamente. ³⁸ Y vi también cómo todas aquellas especies se transformaban: todos se convirtieron en toros blancos. El primero se convirtió entre ellos en un búfalo; aquel búfalo se convirtió en un gran animal y tenía en la cabeza grandes cuernos negros. Y el Señor de las ovejas se alegró por causa de él y de todos los toros.

La fecha de este texto es bastante fácil de fijar. Un poco más arriba se leía que el Señor de las ovejas les había entregado una gran espada para matar a todas las fieras salvajes: es una alusión clara a los primeros combates de Judas Macabeo, en la primavera del 168 a. C. El final que aquí citamos ofrece un cuadro convencional de la esperanza de futuro. La traducción está sacada de *L'espérance juive à l'heure de Jésus*, Desclée, París 1978, pp. 46-47.

contacto con la adivinación mesopotámica, aunque sólo sea por la complicación de los sueños y visiones y por la forma de explicarlos. Pero es éste un aspecto puramente cultural del libro, en un contexto en el que el helenismo había absorbido también «la ciencia de los caldeos». De hecho, los sueños y las visiones existían ya en la antigua literatura de Israel: aquí hay solamente una modificación literaria introducida en un elemento tradicional. Daniel, más sobrio en este aspecto que Henoc, recoge sin dificultad las pautas convencionales de escritura, de una forma más escueta y más centrada en la reflexión teológica.

Apocalipsis y profecía

Su estrecha relación con los profetas anteriores a la cautividad no aparece en ningún sitio con mayor relieve que en el capítulo 9: el «vidente» Daniel se basa en el texto de Jeremías que, antes del destierro, anunciaba la salvación poniendo el término de la cautividad *al cabo de setenta años. Por ello hay que entender* –dice Daniel– *setenta semanas de años. Y explica su desarrollo situando el «término» en la prolongación inmediata de la prueba sufrida por el judaísmo en el reinado de Antíoco Epífanes. Es la primera relectura judía de la profecía, que es profética a su vez. Vemos entonces que el género literario del apocalipsis, al mismo tiempo que está en contacto con la reflexión sapiencial sobre la historia, prolonga el género profético hasta la época tardía.*

No hay que olvidar que la profecía clásica había evolucionado en sus formas literarias tras el destierro. Ya en Ezequiel y en Zacarías, el profeta ponía en escena a un ángel intérprete que le explicaba el sentido de sus visiones. Luego, el contenido de los oráculos tendió a complicarse cada vez más acentuando la atención a los «últimos tiempos», al «término» de la historia que vendría a cerrar el desarrollo del designio de Dios. Así, en Isaías 24-27, cuya fecha es muy difícil precisar, y en Zacarías 9-14, que parece contemporáneo de las expediciones de Alejandro, pero que alcanza el colmo de la oscuridad.

Todavía no se puede hablar de apocalipsis propiamente dicho. En particular, faltaba todavía una relectura de un largo período histórico como preludeo de la actualidad, pero era ya palpable la preocupación por el «término». La evocación críptica del presente se hace en forma de enigmas; en Isaías 24-27 se entremezclan diversos géneros literarios, como en una especie de oratorio en el que el recitado alterna con los oráculos y los himnos. Si resulta un tanto abusivo hablar del «gran apocalipsis de Isaías», lo cierto es que la evolución de la profecía en esa dirección se manifiesta en ese texto con toda claridad. Los capítulos apocalípticos de Daniel están al final de esta evolución, junto con los dos apocalipsis «históricos» de Henoc mencionados anteriormente, que son sensiblemente contemporáneos (véase la cita del *Apocalipsis de las semanas* en el recuadro de la página 42).

ESTRUCTURA Y ORIGEN DEL LIBRO DE DANIEL

Los libros bíblicos mejor ordenados resultan complejos, a excepción de algunas cortas colecciones como Rut, Jonás, las Lamentaciones (cuyos trozos no tienen todos ellos necesariamente el mismo origen), Ester (recompuesto enteramente por la traduc-

ción griega). A primera vista, el libro de Daniel se presenta con un orden lógico, al menos en las traducciones españolas. Pero su estructura interna presenta ciertas peculiaridades que plantean algunos problemas.

ESTRUCTURA DEL LIBRO

El orden del texto que adoptan nuestras Biblias es el de la versión griega de Teodoción, que siguió ya la Vulgata latina de san Jerónimo. Incluye algunos añadidos respecto a la Biblia hebrea. En el capítulo 3 inserta dos fragmentos que sólo existen actualmente en griego: la oración de Azarías (3,24-45) y el cántico de los tres jóvenes en el horno (3,52-90). La coordinación entre los dos textos (3,46-50), cuya literalidad es distinta en la antigua versión griega, no existe en el texto canónico de los judíos: hay entonces una laguna notable en la lógica del relato entre los vv. 23 y 24 [91]. Cabe preguntar si no habrá saltado un fragmento del texto original en este lugar.

El texto canónico griego y latino añade además, después del capítulo 12, dos relatos que la versión de Teodoción, seguida por san Jerónimo, refiere a Daniel: la historia de Susana, en donde Daniel es to-

avía un muchacho (Dn 13) y el conflicto de Daniel con los sacerdotes del dios Bel, a propósito de un «dragón», una serpiente sagrada que Daniel hizo morir (Dn 14). En la antigua versión griega, la historia de Susana figuraba al comienzo del libro, para respetar el orden cronológico de la vida ficticia de Daniel; pero este texto sólo es conocido por tres testigos: un papiro del siglo III, un manuscrito bizantino del siglo XI y la versión siro-hexaplar. Se trataba, en realidad, de un relato independiente referido al mismo héroe.

Una clasificación cronológica

En el texto del canon judío (la Biblia hebrea), el libro se divide en dos secciones lógicamente organizadas:

● Primero un *conjunto narrativo* (Dn 1-6), en donde los relatos siguen el orden cronológico de los reinados:

- año 1 de Nabucodonosor (Dn 1),
- año 2 del mismo rey (Dn 2),
- un año indeterminado que el griego indica como el 18.º (Dn 3), lo mismo que para la «carta» de Dn 4,
- el último año del rey Baltasar (Dn 5),

- a quien sucede inmediatamente «Darío el Medo» (Dn 6).

● Comienza entonces la segunda parte, que presenta *los sueños y las visiones* que tiene Daniel; su orden cronológico es el de los reinados:

- año 1 de Baltasar (Dn 7),
- año 3 del mismo rey (Dn 8),
- año 1 de Darío el Medo (Dn 9),

MARCO HISTORICO DEL LIBRO DE DANIEL

| EL LIBRO DE DANIEL | | | | LA HISTORIA |
|---------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------|------------------------------------|-----------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| imperios | fechas | relatos | visiones | cronología real |
| BABILONIA Nabucodonosor Baltasar | año 1 año 2 año 18? año 1 año 3 último | Dn 1 Dn 2 Dn 3-4 Dn 5 | Dn 7 Dn 8 | NABUCODONOSOR (605-562) luego 3 reyes Nabónides (555-539) último rey, padre de BALTASAR |
| MEDOS «Darío» | año 1 ? | Dn 6 | Dn 9 | (pueblo vencedor de Nínive en el año 612) |
| PERSAS Ciro | año 3 ? | | Dn 10 -12 Dn 14 | CIRO (539-530) Cambises (530-522) DARIO (522-486) luego 9 reyes |
| GRIEGOS Alejandro | | | | ALEJANDRO (331-323) |

– año 3 de Ciro el Persa, que sucedió a Darío (Dn 10-12, hasta el final del libro).

– La historia de Susana (Dn 13) está fuera de toda cronología,

– pero «Bel y el dragón» (Dn 14) se sitúa bajo Ciro el Persa.

Esta estructura literaria es evidentemente artificial. El testigo más antiguo de la antigua versión griega, el Papiro de Colonia, no contento con poner la historia de Susana al comienzo del libro, distribuye todos los demás capítulos siguiendo el orden cronológico de los reyes babilonios, medo y persa. Por otra parte, cada uno de los relatos podría leerse independientemente de los otros: el conjunto constituye una ficción literaria que ni siquiera puede calificarse de novela,

ya que no existe ninguna lógica narrativa en el encañamiento de los diversos relatos. Se trata de una yuxtaposición de trozos que un recopilador o un autor reunió en función del trasfondo histórico en que él mismo vivía, para sacar de allí unas lecciones o presentar unos oráculos apropiados a las necesidades de su tiempo.

Un libro en dos lenguas

Otra peculiaridad del libro suscita un problema evidente. No solamente los añadidos conservados en griego –seguido por el latín– están ausentes de la Biblia judía, sino que el texto de ésta se presenta en dos lenguas distintas: el hebreo y el arameo «clási-

ESTRUCTURA DEL LIBRO DE DANIEL

| géneros literarios | capítulos | lenguas |
|-----------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------|
| 6 relatos Dn 1-6 | 1. Daniel y sus compañeros en la corte | HEBREO |
| | 2. El sueño de la estatua 3. Los 3 jóvenes en el horno + 2 cánticos 4. El sueño del árbol grande 5. El festín de Baltasar: la inscripción 6. Daniel en el foso de los leones | < GRIEGO ARAMEO |
| 4 visiones Dn 7-12 | 7. La visión de las 4 fieras y el Hijo de hombre | |
| | 8. La visión del carnero y el macho cabrío 9. La profecía de las 70 semanas 10-12. La gran visión | HEBREO |
| 3 relatos Dn 13-14 | 13. Susana 14. Bel y el dragón | GRIEGO |

co», llamado «araméo imperial» (persa), del mismo nivel lingüístico que el de los manuscritos encontrados en Qumrán: el libro de Henoc, el Testamento de Leví, los fragmentos de la «Nueva Jerusalén», el Apócrifo del Génesis (un poco más evolucionado) y algunas obras menores. Los capítulos 2-7 están en arameo, con la sola excepción de 2,1-4a, que está en hebreo para ligar con el capítulo 2: el enlace se hace en el momento en que los adivinos responden al rey «en arameo». Este procedimiento es evidentemente artificial y el comienzo del capítulo 2 tuvo que existir primitivamente en arameo.

¿Cómo puede explicarse esta dualidad de lenguas? Los críticos han propuesto varias hipótesis:

1.^a El libro habría sido escrito totalmente en arameo y sólo se habría traducido al hebreo el principio y el final (Ginsberg): el hebreo del comienzo y del final es realmente muy arameizante; pero ¿por qué se dejaron los capítulos 2-7 sin traducir?

2.^a Al contrario, todo el libro se habría escrito en hebreo y traducido al arameo sólo los capítulos 2 al 7, para difundirlos entre el público; pero ¿a qué se debe esta opción arbitraria?

3.^a Queda una sola solución plausible: *los capítulos 2-7 constituyeron primero una colección independiente escrita en arameo*; luego, durante la sublevación de los macabeos, el movimiento nacionalista apegado a la antigüedad judía hizo revivir el viejo lenguaje nacional, el hebreo, y entonces se completó el libro con algunos capítulos en hebreo (Dn 8 al 12) y se añadió una introducción escrita en la misma lengua, quedando asegurado hábilmente el paso de una lengua a la otra por el anuncio de un discurso «en arameo». El manuscrito de Qumrán que recoge el versículo 2,4 no contiene esta glosa (*'aramit*) que figura en el texto hebreo masorético: deja solamente un espacio en blanco en este lugar para señalar el cambio de lengua.

Esta observación basada en la dualidad de lenguas invita a examinar la composición del libro, aceptando la hipótesis de una distribución de sus capítulos arameos en el tiempo y la de una redacción de los capítulos hebreos en la época de Antíoco Epífanes. Quizás sea la obra de un mismo autor que pudo reunir los capítulos arameos adaptándolos a la actualidad de su tiempo.

COMPOSICION Y ORIGEN DEL LIBRO

LOS RELATOS DEL OPUSCULO ARAMEO (Dn 2-7)

Estos relatos son independientes los unos de los otros, prescindiendo de algunos enlaces fácilmente reconocibles.

Daniel 2

Por ejemplo, en el capítulo 2, que cuenta el sueño de la estatua de diversos materiales, Daniel es el héroe de la historia. Pero se establece un enlace con el capítulo 3 por medio de tres versículos adicionales: en 2,17-18, el relato introduce una mención de los tres compañeros de Daniel: Ananías, Misael y Azarías, para unir el capítulo 3 con el capítulo 2. En 2,49,

los mismos personajes reaparecen con los nombres de Sidrac, Misac y Abdénago, que volverán a tener en 3,12-14.16.19.22.26.28-30. La dualidad de los nombres muestra que el autor de las glosas introducidas en el capítulo 2 es el que escribió el capítulo 1, en donde los tres compañeros de Daniel reciben sus nombres babilonios (1,6-7). Por otra parte, estos tres compañeros no aparecen por ningún sitio en los restantes capítulos.

Es difícil situar en el tiempo la composición de los relatos arameos; no tenemos más indicio para esto que las posibles alusiones a ciertos acontecimientos a los que el autor de cada uno de ellos se referiría de una forma más o menos disimulada. El sueño de la estatua no se refiere evidentemente al tiempo de la persecución de Antíoco Epífanes: la conversión final del rey va en contra de esta hipótesis. El final del sueño conoce la división del imperio griego entre los tolomeos y los seléucidas (2,33.41), y alude a la política de matrimonios entre las dos dinastías (2,43): este acontecimiento se referiría a las relaciones entre Antíoco II y Tolomeo II (en el 255) o entre Antíoco III y Tolomeo V (en el 194). El relato, que recoge una teoría de los «cuatro imperios» procedente probablemente de la tradición oral, dataría entonces de mediados del siglo III o comienzos del II. El hecho de que la escena se desarrolle en Oriente bajo el rey Nabucodonosor y de que ponga en escena a cuatro clases de adivinos (2,2), entre los que se señala a los «caldeos» —nombre dado a los astrólogos en la época helenista—, no significa necesariamente que el relato haya sido elaborado en la «diáspora» judía de Babilonia: esa Babilonia está vista quizás de lejos a partir de Judea.

Daniel 3-4

Lo mismo ocurre con la historia de la estatua de oro (Dn 3). El autor parece conocer «la llanura de

Dura» (3,1), y la tradición de un ídolo monumental erigido en Babilonia puede basarse en un recuerdo real. Pero la enumeración de los funcionarios del rey (3,2-3) utiliza títulos propios de un Irán helenizado y la orquesta (3,5.7.15) recoge instrumentos con nombres fenicios y griegos. Una tradición aceptada por Herodoto (*Historia*, I,186) ponía en el templo de Bel, en Babilonia, una estatua de oro de Zeus (identificado con Marduk) de un peso colosal. No es imposible que tengamos aquí un recuerdo de ella, transformado y desplazado con el tiempo. La orden de un culto idolátrico impuesto bajo pena de muerte sólo se dará bajo el reinado de Antíoco Epífanes. Pero si el relato condena el culto pagano, es solamente para asegurar que Dios libera a sus fieles de la muerte, y la conversión final del rey excluye el tiempo de la persecución. El relato puede muy bien datar del siglo III. Este final es idéntico al de la historia de Nabucodonosor transformado en bestia (3,31-4,34). Por tanto, hay que excluir también aquí una fecha tardía. No es necesario que el relato haya sido elaborado en el Oriente babilónico: la etimología falsa que se da al sobrenombre de Daniel (Baltasar = *Balati-shar-uçur*, «¡Protege la vida del rey!»), sin la mención del dios Bel, como se dice en 4,5) demuestra una ignorancia total de la lengua local, que todavía podía ser conocida en los círculos eruditos. Nabucodonosor se transforma aquí en un tipo literario y es visto a partir de Judea.

Daniel 5

El relato del festín de «Baltasar» (Dn 5) conserva el nombre mal transcrito de *Bel-shar-uçur*, hijo de Nabónides, asociado al trono y derribado por Ciro cuando la toma de Babilonia en el 539. Pero el festín sacrílego con los vasos sagrados del Templo de Jerusalén es una invención para mostrar, en la caída del imperio babilónico, el castigo de la idolatría. Tiene

tras de sí un vago recuerdo de la tradición recogida por Herodoto (*Historia*, i, 188.191) y por Jenofonte (*Ciropeia* VII,v,11-31): Babilonia habría sido tomada mientras que su rey celebraba un festín. Aquí la tradición se transformó con vistas a la edificación. En el capítulo 6, «Darío el Medo» es desconocido en la historia real. Parece ser que una tradición oriental que se remontaba al imperio persa resumía así la sucesión de los imperios mundiales:

- los asirios, vencidos por los medos cuando la conquista de Nínive el año 612;
- los medos, representados por un Darío ignorado en la historia, pero vencidos por Ciro al derrotar a Astiages por el 559 (cf. Dn 14,1, que conserva el nombre en un contexto histórico falso);
- luego los persas (Dn 6,29);
- finalmente los griegos, después de Alejandro (cf. Dn 10,20, en la parte hebrea del libro).

Pero en este esquema de los cuatro imperios, Babilonia sustituyó a Asiria para hacer de Nabucodonosor el prototipo de los opresores de los judíos. Baltasar se convierte así en el propio hijo de Nabucodonosor para asegurar la continuidad de la historia entre la toma de Jerusalén y la de Babilonia.

Daniel 6

El Darío que aparece en escena en el capítulo 6 no tiene nada en común con el verdadero Darío de la historia, aunque se le presente como el organizador de las satrapías (Dn 6,2: detalle exacto, pero nunca hubo más de 20 satrapías; ¡desde luego, no 120!). Ese rey autoritario se convierte aquí en un personaje grotesco, que se porta según los caprichos de sus funcionarios. La presentación de Daniel arrojado al foso de los leones no es extraña a las costumbres babilonias, persas y helenistas; pero aquí sólo tiene un fin edificante, análogo al del relato que mostraba

a los tres jóvenes en el horno. El decreto final del rey refleja un tiempo en el que no se ha abierto todavía la persecución de los adoradores del Dios de Israel. Por tanto podríamos estar todavía en el siglo III o a comienzos del II.

Daniel 7

En el capítulo 7 comienza la serie de los sueños y visiones que tiene Daniel. En el sueño de las cuatro fieras y del Hijo de hombre encontramos claramente dos capas redaccionales. La cuarta fiera tiene diez cuernos (7,7), que representan a diez reyes (7,17.20a). Pero le sale «otro cuerno pequeño», un undécimo, que no formaba parte visiblemente del escenario primitivo (7,8.20b-21). Es únicamente esta re-
censión retocada la que evoca la persecución de los «santos», es decir, del pueblo de Dios (7,20-21.24b-25). El texto original enumeraba los diez reyes helenistas que sucedieron a Alejandro en Siria, es decir, los seléucidas (cf. cuadro p. 7). Pero el añadido del cuerno undécimo actualiza el texto aplicándolo a Antíoco IV, que eliminó a tres reyes: a Demetrio, a su hermano Antíoco y a Tolomeo Filométor de Egipto (11,21-25). Se reconocen así dos capas redaccionales en el texto: una anterior a Antíoco Epífanes y a su persecución de los judíos, escrita bajo Seleuco IV, entre el 187 y el 175; la otra, escrita durante la persecución, entre el 168 y el 164.

Las observaciones hechas para los capítulos 2 y 7 hacen reconocer entonces dos ediciones para el opúsculo arameo. El autor del capítulo 7 bajo su forma primitiva pudo llevar a cabo la colección de los relatos anteriores a Antíoco IV, respetando su perspectiva original. Luego, él mismo o algún otro adaptó mediante algunos retoques el capítulo 7, actualizándolo todo para hacer de ello un mensaje de esperanza dirigido a los judíos perseguidos.

EL FINAL HEBREO (Dn 8-12)

A partir del momento en que se constituyó el opúsculo arameo (bajo Seleuco IV), retocado luego y adaptado al tiempo de la persecución (entre el 168 y el 164), la reacción nacionalista de los macabeos comprometidos en la guerra de liberación trajo consigo un *retorno a la lengua hebrea*, tradicional. Se encuentra este empleo sistemático de la lengua hebrea en los textos del partido religioso de Qumrán, aun cuando la biblioteca encontrada en las grutas conserve cierto número de textos arameos. Pero algunos de ellos pueden ser anteriores a la época de Antíoco IV: el *Testamento de Leví* parece datar del siglo III, y el *Libro de Henoc* distribuye sus diferentes partes desde el siglo IV-III hasta finales del siglo II, en pleno período esenio. El hebreo de Dn 8-12 está muy arameizado, lo cual refleja la lengua hablada corriente en el pueblo; pero esta arameización muestra que el autor (o los autores) podría(n) también escribir en arameo.

Daniel 8

La visión del carnero y del macho cabrío (Dn 8), colocada ficticiamente bajo Baltasar, es también una evocación histórica en la que los animales representan a los imperios y sus cuernos simbolizan a los reyes. La perspectiva final, precisada por la explicación de la visión que da el ángel intérprete (8,15-26), sitúa el texto en un tiempo en el que el culto de Jerusalén ha quedado abolido en un templo profanado, «2.300 tardes y mañanas» después de esta profanación (8,14). Los 1.150 días en cuestión pueden corresponder al tiempo en que el culto estuvo efectivamente interrumpido, a partir del otoño del 167. ¿Habrá sido compuesto el texto después de la reconquista de Jerusalén (en otoño del 164), pero antes de la

restauración del Templo y la reanudación del culto (14 de diciembre del 164)? Más adelante responderemos a esta pregunta.

Daniel 9

El género literario del capítulo 9 es muy distinto: se trata de una reflexión profética sobre las «70 semanas» de Jeremías 25,11-14. Este texto había sido ya recogido y aplicado al final de la cautividad en 2 Cr 36,21 y Esd 1,1 (cf. Is 23,15.18). Aquí se mira este número como críptico y recibe otra interpretación, en una fecha cerca del tiempo en que será recuperado y purificado el Templo y restaurado el culto. Pero las alusiones a la actualidad son tan oscuras (9,27) que es difícil precisar la fecha de composición. El mensaje de esperanza anuncia que el tiempo está ya cerca: podría tratarse de la primavera o del verano del 164.

Daniel 10-12

Queda la gran visión final (10,1-12,12). Aquí el montaje literario termina con un oráculo que va definiendo la historia de una forma muy detallada: se pueden identificar los acontecimientos durante los cuales se opusieron los reyes seléucidas y los lágidas, a partir de los últimos reyes persas o aqueménidas. El reinado de Antíoco Epifanes se describe en líneas generales (11,21-39). Se alcanza entonces una línea en el horizonte en donde se evoca de antemano el fin de Antíoco en términos convencionales (11,40-45): de hecho, Antíoco no estableció su campamento entre el mar y «la santa y gloriosa montaña», Jerusalén (11,45). La noticia de su muerte en Elimaida (el antiguo Elam, al norte del Golfo Pérsico) no había llegado por tanto todavía a Jerusalén, aunque había tenido lugar en septiembre del 164.

El autor establece el calendario de su oráculo: a partir del cese del culto en el Templo y de la erección de la estatua de Baal Shamem sobre el altar, cuenta

1.290 días, o sea 3 años y medio, más un mes. Pero se trata de un *número simbólico*: 3 y 1/2 es la mitad de 7, es decir, el signo del fracaso en comparación con el de la perfección y el éxito. En 8,14 se tenía la cifra de 1.150 días, lo cual podría corresponder al *tiempo real* de la abolición del culto, entre el otoño del 167 y la dedicación del 14 de diciembre del 164. Los 1.290 días no serían entonces más que la indicación del mes que siguió a la dedicación, designado por los 1.260 días (= 42 meses de 30 días). A mediados de enero del 163 sería la fecha en que se escribió la última visión, con un cuidado especial por recuperar los detalles históricos. En 12,12 se habla de 1.335 días: podría ser la fecha en que se acabó y se publicó el libro de Daniel. Seguramente hay mucho de hipotético en esta reconstrucción de la composición del libro. ¿Pero cómo se terminó para poder ponerse en manos del público?

EL CAPITULO DE INTRODUCCION (Dn 1)

La reunión del opúsculo arameo, debidamente completado con glosas explicativas en el capítulo 7, y de los cinco capítulos hebreos, se llevó a cabo mediante la composición de un capítulo inicial en hebreo (Dn 1). No es imposible que una tradición oral haya precedido a la composición de este capítulo y evocado la existencia de un tal Daniel en el marco de la cautividad de Babilonia, pero esta tradición sigue siendo imposible de captar.

En su estado actual, este capítulo tiene la finalidad no sólo de introducir los relatos y los oráculos apocalípticos que tienen por heraldo a Daniel, sino también la de añadir a ellos la tradición relativa a los tres jóvenes que un rey condenó al suplicio del horno. Por eso Daniel y los jóvenes, a pesar de conservar en el ambiente judío sus nombres hebreos, reciben también

nombres mesopotámicos para ser introducidos en la corte real. Después del capítulo 3 ya no vuelve a hablarse de los compañeros de Daniel. Por tanto, su inserción en su historia es artificial. Pero la situación que presenta este capítulo corresponde exactamente a la costumbre de las cortes helenistas, en donde se educaban aparte los «pajes» del rey.

Aquí, entre esos pajes, Daniel se distingue por una sabiduría profética que lo pone por encima de todos los adivinos del país. Así pues, el relato lo introduce en la escena en calidad de profeta, que recibirá la revelación de los misterios de Dios. Resulta tentador poner la composición de esta introducción del libro, que asegura su unidad interna, en relación con los 1.355 días mencionados en 12,12: el libro se habría acabado y publicado dos meses y medio después de la purificación del Templo (14 de diciembre del 164), o sea, en febrero del 163.

LOS COMPLEMENTOS CONSERVADOS EN GRIEGO

Los cánticos de Dn 3,24-97 y los relatos de Dn 13-14 están escritos en un estilo semitizante que hace vislumbrar detrás de ellos un original hebreo. Hoy se ha perdido. ¿Puede calcularse su origen y la época en que se añadieron al libro? Todo depende quizás de la época en que se realizó la antigua versión griega, que ya los contenía. Aquí sólo cabe proponer algunas hipótesis. Los críticos opinan generalmente que la antigua versión griega del libro, anterior al primer libro de los Macabeos que se refiere a ella (1 Mac 1,54: «la abominación de la devastación»), pudo realizarse por el 140, unos veinte años después de la restauración del culto. En el capítulo 3, los jóvenes vuelven a recibir sus nombres hebreos, mencionados ocasionalmente en 2,17 (repetido en 1,6).

Los cánticos (Dn 3)

Las dos piezas litúrgicas reproducidas, que tienen caracteres diferentes, fueron escritas ciertamente en hebreo «litúrgico»: pueden ser relativamente antiguas, pero fueron adaptadas al contexto por el autor, a quien se debe la «introducción» de la primera (3,24-25) y el texto intercalado (3,46-51). La alusión al tiempo de la persecución se observa en 3,31 y en 3,44-45.

El segundo cántico, o «cántico de las criaturas» (3,52-90), desarrolla un tema que se encuentra en el salmo 148. Es un canto con estribillo. Va adaptado al contexto literario mediante un añadido: los tres jóvenes alaban a Dios en el horno (3,88-89); pero el final es un estribillo sálmico corriente (3,89-90). El griego hace una glosa del v. 91 [24] para vincular el cántico al relato. Hay algunas variantes entre las dos recensiones griegas de estos añadidos (Setenta y Teodoción). En el texto que sirve de enlace a las dos oraciones, los versículos 49 y 50 pudieron ocupar el sitio de una vinculación omitida en el arameo actual.

La historia de Susana (Dn 13)

El segundo añadido es la historia de Susana. En los Setenta, constituye un añadido relegado a un «apéndice», como si se tratara de un texto independiente. Parece ser que, primitivamente, no se mencionaba el nombre del joven que salva a la mujer acusada injustamente: es el juicio que él pronuncia el que le valió el nombre de Daniel («Dios hace justicia»). El final de esta recensión se limita a hacer el elogio de los jóvenes piadosos (véase el texto traducido en la p. 49). Pero la recensión de Teodoción integra plenamente la historia en el libro de Daniel. ¿Estaba el texto primitivo escrito en hebreo o en arameo?

Surge una dificultad: en los versículos 54-55 y 58-59 tenemos un juego de palabras en griego entre el nombre de los árboles bajo los cuales habría sido vista Susana y el modo de ejecución de los culpables. Hay que suponer por lo menos que la traducción no es entonces literal. ¿Pero qué juego de palabras había en hebreo o en arameo, antes de esta adaptación griega? Se puede sugerir, por ejemplo: «...bajo una encina (*baluṭ*)» – «el ángel de Dios se lo tragará (verbo *bala'*)»; o también un juego de palabras entre «limonero» (*rimmona*) y el verbo «tirar» (*rema*).

En la traducción (cf. p. 49) del texto de los Setenta se ha reproducido el juego de palabras hablando de una «chaparra» y de un buen «chaparrón» de golpes y sustituyendo «cortar en dos pedazos» por «propinar un castigo». Serían también posibles otros juegos de palabras, por ejemplo: «...bajo un sauce llorón» – «¡tú sí que vas a llorar!»; «...bajo un castaño» – «te castañetearán los dientes de miedo».

La historia de Bel y del dragón (Dn 14)

Por lo que se refiere a la historia de Bel y del dragón, no procede probablemente de Mesopotamia, donde no se adoraba a los animales. La condena de Daniel al foso de los leones es un doble de Dn 6, probablemente posterior a este texto debido al papel que aquí se presta al profeta Habacuc. ¿Hay aquí un plagio del mito de Marduk matando a Tiamat? El mito habría entrado entonces en el folclore de la época helenista y habría llegado quizás hasta Judea. Sería entonces un doble de Dn 6. El comienzo de 14,14 hace vislumbrar un original hebreo: *kai egeneto = wayehi*, «y ocurrió». Pero fue en el momento en que se tradujo el libro al griego cuando se añadió este relato, para realzar la lucha de Daniel contra la idolatría.

PROPUESTAS PARA LA LECTURA DEL LIBRO

La lectura puede hacerse en dos niveles: primero, en el sentido literal inmediato, tal como se deduce de la crítica; luego, en una perspectiva cristiana guiada por las citas que hace del libro el Nuevo Testamento. Nos situamos aquí solamente en el primer nivel. Naturalmente, descartamos de antemano toda lectura «fundamentalista» que tuviera como finalidad encontrar una edificación inmediata en *la historia* —en el sentido moderno de la palabra— del piadoso Daniel y en las *predicciones* que anunciaban de antemano el futuro del mundo hasta el final de los tiempos. Tanto en un caso como en el otro, quedarían completamente olvidados los géneros literarios presentes en el libro y no se tendría en cuenta que el (o los) autor(es) escribía(n) para los hombres de su tiempo, a fin de afianzar su fe, sus esperanzas y su fidelidad a la tradición judía. Más adelante examinaremos las alusiones que encierra el Nuevo Testamento, para dar una base a la lectura cristiana (véase p. 58).

Digamos enseguida que el libro de Daniel es tremendamente complicado, sobre todo en sus pasajes apocalípticos. Por tanto, hay que guardarse mucho de leerlo en una Biblia sin notas. Al contrario, se necesita una traducción con notas abundantes, por ejemplo, la Biblia de Jerusalén, La Biblia de la Casa de la Biblia, o la Traducción Ecuménica de la Biblia. Es significativo que, en la mayor parte de los capítulos, las notas a pie de página sean tan largas y más incluso que el texto bíblico. Sin ellas, éste resulta muchas veces incomprensible, debido a sus alusiones codificadas a la historia de su tiempo. Puesto que ya hemos expuesto su composición, podemos ahora proponer una lectura seguida del mismo, capítulo por capítulo.

Los jóvenes hebreos en la corte de Nabucodonosor (Dn 1)

Nabucodonosor es aquí, como en el libro de Judit, el tipo del rey pagano, más o menos tiránico según los casos. El recuerdo de la conquista de Jerusalén en el 587 perduró largo tiempo en la memoria del pueblo; esto hace que represente este papel en cuatro capítulos del libro de Daniel. La introducción (Dn 1) conserva un vago recuerdo de la primera deportación, que tuvo lugar en el 597 y no en el 606, y que tuvo por víctima al rey Jeconías —y no a su padre

Joaquín— (2 Re 24,10-17). El secuestro de los tesoros del Templo fue un hecho bien conocido (24,13) y la deportación de la familia real y de los notables está atestiguada explícitamente. Pero el rey Joaquín no alcanzó gracia ni obtuvo la libertad en Babilonia más que bajo Ewil-Marduk (rey en el 562). La elección de «jóvenes hermosos» como pajes reales (Dn 1,3-4) no llegó a ser una costumbre más que en la época helénica; al narrador no le preocupa este anacronismo,

que le permite introducir en la escena a Daniel y a sus tres compañeros, de los que hablará a continuación.

Si se ven sometidos al aprendizaje de la lengua y de la literatura de los «caldeos» (1,4b), es debido a la especialización de los letrados de la época en la lectura de los caracteres cuneiformes y la práctica de las dos lenguas muertas: el acadio y el sumerio. Estas lenguas se conservaron en los templos de Babilonia hasta la conquista romana, concretamente para las especialidades adivinatorias a las que se aludirá al final del capítulo (1,19-20). «La sabiduría y el discernimiento» constituyen la especialidad de los que practican la adivinación, el encantamiento, los exorcismos, los conjuros, los sortilegios, la oniromancia, etc. Tenemos ejemplos de ello en el caso de Daniel. El nombre de «caldeos» se había convertido en la época helenista en la designación de los astrólogos, debido a la larga tradición mesopotámica que había introducido este arte en la cultura oriental. Los «tres años» de educación (1,5) no son ciertamente dema-

siados para iniciarse en estas cosas, pero podía ser el tiempo fijado para la formación de los pajes en las cortes helenistas de los siglos III-II.

El detalle peculiar de la comida y la bebida impuestas a los «pajes» no tiene aquí más finalidad que la de elogiar la abstinencia practicada por Daniel y sus compañeros (1,5-16): el éxito de esta dieta es una lección general que demuestra la superioridad de los alimentos *kasher* sobre las comilonas de las cortes helenistas. Pero lo esencial del relato viene al final: los muchachos judíos no sólo se instruyen en la literatura de los caldeos —es decir, aprenden a leer los textos cuneiformes—, sino que reciben de Dios una «sabiduría» superior a la de todos los adivinos del reino (1,19-20). Esto explica por qué pudieron ser, por parte de éstos, objeto de una envidia criminal. Se trata también de proclamar indirectamente la superioridad de la sabiduría judía sobre la ciencia y la sabiduría de los paganos. El final del relato (1,21) abre una perspectiva de futuro que conducirá hasta el término del libro (6,29 y 10,1).



El sueño de la estatua de diversos materiales (Dn 2)

El dato cronológico con que se abre el relato (2,1a) es poco importante. Lo esencial reside en un sueño del que ni siquiera se acuerda Nabucodonosor, a pesar de su agitación. En la antigua Babilonia había tratados relativos a la interpretación de los sueños u oniromancia. La turbación del rey encierra quizás una reminiscencia del sueño que aterrorizó a Nabónides y le hizo reconstruir el templo del dios Sin en

Harrán, para reinstalar allí la estatua del dios que había sido llevada a Babilonia. Una tradición relativa a este recuerdo podría explicar la continuación de nuestro relato, en el que se habla de una estatua gigantesca.

Al recurrir a cuatro categorías de adivinos, el rey espera tener en primer lugar el relato de su sueño simbólico, y luego su explicación. La mención de los

«magos» (*ḥartummim*, palabra egipcia) recuerda la historia de José (Gn 41,24): fue por haber descifrado los sueños del faraón por lo que José adquirió su fama de «sabiduría» (Gn 41,39). En la tradición bíblica los sueños conservan efectivamente su valor de presagio para el porvenir. Pero la exigencia del rey supera evidentemente cualquier medida: los magos no se recatan de decírselo, a pesar de la amenaza de muerte que el rey ha formulado (2,5-11). El rey ordena, pues, matar a todos los «sabios». Se busca entonces a Daniel y a sus compañeros para acabar con ellos (2,12-13). Pero Daniel solicita un plazo de tiempo para obtener de Dios la «revelación» del «misterio»: entramos aquí en el género apocalíptico con su vocabulario técnico (2,14-16).

El «Dios del cielo» –título del Dios de Israel en los textos oficiales de Persia (Esd 5,11; 7,12)– revela a Daniel el sueño y su significado en una visión nocturna (2,17-19), de forma que éste pronuncia entonces una «bendición» de estilo litúrgico (2,20-23), en la que exalta a Dios como señor de la historia, fuente de la sabiduría y revelador de los misterios. El proyecto primitivo de muerte de los adivinos conserva quizás un recuerdo de la muerte de los magos que ordenó Darío I después de su victoria sobre el usurpador Gaumata. Pero aquí el proyecto se frustra gracias a Daniel. Este hace que lo presenten ante el rey prometiendo revelarle, por la gracia del «Dios del cielo», el misterio que los adivinos paganos eran incapaces de aclarar: se trata de un sueño que se refiere a «la serie de los días», es decir, al desarrollo futuro de la historia que Dios conoce hasta en su término (2,24-28). Se llega así a lo esencial del relato: primero, la descripción del sueño (2,31-36); luego, su interpretación (2,37-45). El castigo con que se amenaza a los adivinos (2,5b) es clásico desde el tiempo de los reyes persas (Esd 2,6-11): los culpables habrán de ser empalados en una viga recogida de su casa destruida. Pero es precisamente la intervención de Daniel lo que logra detener la cólera del rey.

El sueño

El «sueño» (2,1,5-7.9) y las «visiones mentales» (2,28b) vienen de Dios, «revelador de los misterios»; el «misterio», dice Daniel, se le ha revelado a él (2,28-30), después de que ningún adivino había sido capaz de saber nada de ello (2,27). El rey había visto una estatua de diversos materiales: la cabeza de oro, el pecho y los brazos de plata, el vientre y los lomos de bronce, las piernas de hierro, los pies de barro cocido con una armadura de hierro. Todos los materiales utilizados en la estatua están reunidos, pero siguen un orden menguante; de esta forma la estatua pierde toda su solidez. Este orden menguante representa evidentemente la degradación progresiva de la realidad representada. Lo mismo había ocurrido en Grecia, según Hesíodo: la edad de oro había dado lugar a la edad de plata, luego a la edad de bronce y finalmente a la edad de hierro. Pues bien, esta realidad representada no es sino la historia del mundo, examinada sobre el horizonte del Oriente Medio a partir de Babilonia. El final es de esperar: se desprende una piedra, sin saber de dónde viene y sin que la haya lanzado ninguna mano; golpea la estatua, que se derrumba y se convierte en polvo llevado por el viento, mientras que la pequeña piedra se convierte en una gran montaña. ¿Qué quiere decir todo esto?

El sentido del sueño

Es la historia de los imperios que se van a suceder en Oriente. Al principio está Babilonia y su soberano, que son idealizados; viene luego un reino de plata, que representa a los medos; sigue un reino de bronce, que domina toda la tierra y representa a Persia (2,37-40). Finalmente llega un reino de hierro que va a estropearlo todo: es la Grecia de Alejandro. Pero los pies, que figuran la situación presente, son de

barro cocido montado sobre un armazón de hierro. Pero una mezcla semejante no puede tener solidez, aun cuando se intente sujetarla bien «con simiente humana» (2,41-43). Tal es la situación del Oriente dividido entre los seléucidas de Siria y los lágidas de Egipto, a pesar de los intentos de unión entre las dinastías por medio de una política de matrimonios.

Por eso el porvenir se presenta bajo una forma doble: primero una catástrofe aniquilará los imperios humanos que se reparten en el mundo y luego el Dios del cielo restablecerá aquí abajo un nuevo «Reino». Aplastando y aniquilando a todos los anteriores, este Reino subsistirá para siempre. Se trata evidentemente de la venida del Reino de Dios, sin ninguna insistencia en el pueblo que será su depositario. No

hay solución de continuidad con el presente: este futuro posee, como ocurre siempre en los profetas, una inminencia psicológica. Si en el punto de partida de la historia el poder babilónico está personificado por el rey Nabucodonosor («oh rey, tú eres la cabeza de oro»: 2,37), al final se evoca al Reino «que no pasará» sin mencionar al rey-Mesías.

Para terminar, Nabucodonosor reconoce la grandeza del Dios único (2,46-47) y distingue a Daniel poniéndolo al frente de la provincia y de sus «sabios». Unas palabras añadidas al relato primitivo introducen en la escena a los tres asociados de Daniel para incorporar al libro el relato siguiente (2,49). Este conjunto es fácil de leer. La teoría de los cuatro imperios volverá a aparecer en el capítulo 7.

DANIEL 2 Y LA VENIDA DEL MESIAS

¿Cómo se representaba la teología rabínica la venida del Mesías? Tenemos un ejemplo de ello en el comentario de Dn 2,34 que hace el Midrash Tanhumah (sección Terumah 1,6). La explicación coincide con la teoría de los cuatro reinos sacada de Daniel 2 y 7.

(92) Daniel vio al rey Mesías, pues hablaba así: «Mientras mirabas, una piedra se desprendió de un monte, sin intervención de mano alguna, vino a dar contra los pies de la estatua, que eran de hierro mezclado con arcilla, y los pulverizó» (Dn 2,34).

Resh Lakish dijo: «Es el rey Mesías. (Está dicho:) ‘Golpeó la estatua’. Son todos los reinos que sirven a la estatua en las sombras de muerte. ¿Y por qué compara al rey Mesías con una piedra? Por la Ley en la que se complace Israel, pues se ha dicho: ‘Tablas de piedra escritas por el dedo de Dios’ (Ex 31,18).

– Otra explicación: Es por Jacob, pues se escribió de él: ‘Por el nombre de la piedra de Israel’ (Gn 49,24).

– Otra explicación: ¿Por qué es como una piedra? Para romper el corazón de piedra, pues está dicho: ‘Yo sacaré el corazón de piedra de su carne’ (Ez 11,19).

– Y la piedra golpeó la estatua, porque (el Mesías) aniquilará a todas las naciones; pues está dicho: ‘Golpeará a la tierra con el bastón de su boca, etc.’ (Is 11,4).

– Y en aquel tiempo Israel estará tranquilo y seguro para siempre, pues está dicho: ‘Y permanecerán en (su tierra) con seguridad y edificarán casas, plantarán viñas y habitarán con seguridad’ (Ez 28,26)».

Se sabe por otra parte que los cuatro reinos, para los rabinos de aquella época, eran los de Babilonia, Persia, Grecia y Roma, el opresor actual de los judíos. El horizonte de la esperanza es el de una restauración nacional de naturaleza política. El Nuevo Testamento transformó por completo esta concepción del Mesías.

La estatua de oro y los jóvenes en el horno (Dn 3)

El relato (3,1-23)

Los Setenta señalan una fecha para la erección de la gran estatua idolátrica: el año 18.º de Nabucodonosor, el 587, es el de la conquista de Jerusalén. Se indica que el rey había sometido por entonces toda la tierra, desde la India hasta Etiopía, fronteras del imperio persa (Est 1,1; 8,9): se trata, por consiguiente, de un monumento conmemorativo de su victoria. El relato será por tanto una leyenda edificante, cuyo tema se ve más subrayado todavía en la versión griega. El retrato del rey será distinto del que era en el capítulo 2, en donde se acababa rindiendo homenaje pacíficamente al Dios único.

Aquí no se describe la estatua, «de 60 codos de alto y 6 de ancho». Si el codo tiene 45 cm., el monumento tendría 27 metros de altura y 2,70 de anchura. ¿Se trata de una estatua monumental como el coloso de Rodas, edificado en la época de los reyes seléucidas? ¿O de una estela de cuatro lados adornada de esculturas de oro, como el obelisco de Salmanasar III, que tenía altorrelieves en la piedra? Una tradición babilonia recogida por Herodoto (*Historia*, i,86) hablaba de una estatua de oro de Zeus (Marduk), en el templo de Bel, que tenía un peso fabuloso; pero aquí el sitio es diferente. El hecho de que la adoración de la estatua sea obligatoria puede guardar relación con la política religiosa de Antíoco Epifanes, que obligó a los judíos a un culto idolátrico a partir del 168.

¿Pero qué forma tenía la «abominación horrosa» instalada por él en el Templo de Jerusalén? Por otra parte se sabe que el mismo rey había erigido

una estatua monumental de Apolo en el santuario di-nástico de Dafne, cerca de Antioquía (según Amiano Mercelino, XXII, xxiii,1): ¿Habría aquí una reminiscencia de este hecho? Lo cierto es que el único punto importante es el caso de conciencia que se les planteó a los jóvenes judíos, cuya conducta constituirá un ejemplo para el tiempo de persecución abierto por el imperio totalitario. En los Setenta, la imagen representa al rey mismo (Dn 3,12.18), según la costumbre de los reyes alejandrinos que se divinizaban a sí mismos: conocido es el epíteto oficial de Antíoco IV, *theos epiphanés*, «dios manifestado». Este detalle sitúa en el tiempo la composición del relato, aun cuando tenga tras de sí una tradición oral más antigua.

La convocatoria de todos los dignatarios del reino (3,2-3) acumula nombres de funciones de origen acadio, persa y arameo, que se conservaban probablemente en la titulación de los reyes seléucidas. Pero no se les menciona más que para que llenen el escenario. El gesto de adoración ordenado a todos tiene que hacerse en el momento en que toque una orquesta formada por todos los instrumentos conocidos por el autor (3,5.7.10.15): se reconocen allí nombres de instrumentos hebreos, fenicios (la sambuca) y griegos (la cítara, el salterio y el oboe doble: *symphonia*). ¿Era así como se desarrollaban las ceremonias en Jerusalén delante de la «abominación horrosa» levantada en el Templo (1 Mac 1,54 y 2 Mac 6,2)? La inauguración de este culto pagano debió de hacerse con gran pompa.

La prostración de los dignatarios convocados se practicó sin dificultad (3,7). Pero algunos «caldeos», funcionarios relacionados con el culto, denunciaron

entonces la conducta de los tres jóvenes judíos que se habían negado a postrarse ante el ídolo (3,8-12). De ahí la cólera del rey, que les amenaza con el suplicio del horno (3,15), planteándoles una pregunta que muestra el alcance exacto del relato: «¿Qué dios podrá libraros de mi mano?» (3,15c). Ante la negativa de los judíos fieles, el rey ordena calentar el horno siete veces más y arrojar en él a los judíos: el fuego es tan intenso que quema a los mismos ejecutores de la sentencia (3,21-23).

La oración de Azarías (3,24-50)

Aquí el griego inserta la oración de Azarías, no sin señalar que los tres jóvenes, arrojados al fuego totalmente vestidos y atados, caminaban libremente en medio de las llamas bendiciendo a Dios (3,24). Esta oración es un texto litúrgico compuesto en una lengua semítica, probablemente en hebreo. Su texto primitivo confesaba las faltas de Israel que habían causado la ruina de Jerusalén (3,26-31). Pero la adaptación del texto al relato inserta allí una alusión a la persecución de Antíoco (3,32). El segundo movimiento comienza con una súplica: ¡que Dios no abandone a su pueblo en la humillación! (3,33-37). La enumeración de las desgracias presentes puede entenderse tanto de la cautividad y antes de la restauración del Templo (3,38), como del período de la persecución de Antíoco entre el 168 y el 164. Sin embargo, en el corazón de los perseguidos permanece la preocupación por un culto espiritual (3,39-41). La súplica por la liberación (3,42-45), a pesar de repetir fórmulas muy generales, adapta su final a la situación de la persecución (3,44). De este modo la repetición de un texto antiguo lo actualiza en función de su contexto actual.

La descripción de la escena del horno se recoge una vez más en un intermedio: se echan nuevos combustibles, las llamas suben hasta los 22 metros

(49 codos: 7 x 7, según el simbolismo de los números), hasta el punto que abraza a los verdugos; un ángel baja del cielo para preservar a los tres jóvenes, que alaban a Dios con una sola voz (3,46-51). Aquí hay algunas variantes de detalle entre las dos versiones griegas.

El cántico de los tres jóvenes (3,52-90)

Se intercala entonces el cántico de los tres jóvenes. Se trata una vez más de un texto litúrgico más antiguo, que va enumerando las obras del Creador para invitarles a todas ellas a alabarlo. Tan sólo en el final se menciona a los «hijos de los hombres», al pueblo de Israel, a los sacerdotes del Templo y a los otros ministros del culto, a todos los justos así como a los «santos y humildes de corazón» (3,82-87). La conclusión repite un estribillo litúrgico para universalizar la alabanza de Dios (3,89-90). Una simple inserción aplica el cántico a la actualidad mencionando a los tres jóvenes que Dios ha preservado de la muerte. El horno ardiente ofrece de ello una representación simbólica: por esa misma razón se hablará de las llamas del infierno (cf. Lc 16,23-24; Mt 3,12; 5,22; 13,42.50; 18,8-9; 25,41; etc.). A partir de esta observación, podemos decir que el relato tiene un alcance simbólico que prefigura la liberación de la muerte para los mártires de la crisis macabea. El capítulo 12 se mostrará más explícito en este punto.

El final del relato (3,91-97)

Este final muestra el efecto producido por la liberación imprevisible (= 3,24-30 del arameo). Al oír cantar a los jóvenes, el rey acude al horno y les invita a salir (3,24-26). Todo el mundo constata el prodigio. El rey bendice al verdadero Dios y prohíbe blasfemar

contra él, «ya que no hay otro Dios que pueda liberar así» (3,27-28). Los jóvenes quedan restablecidos en sus cargos, pero el libro de Daniel no vuelve a hablar

de ellos (3,29). Así termina este relato edificante: exhorta a los lectores al martirio por fidelidad a su fe y les abre una perspectiva de esperanza.



La locura de Nabucodonosor (Dn 3,31-4,34)

Esta exposición en lengua aramea se presenta bajo la forma de una carta dirigida por Nabucodonosor a todos los pueblos de la tierra para darles a conocer las maravillas que Dios había hecho por él (3,31-32): una estrofa lírica da una tonalidad poética a toda la carta (3,32).

El sueño del rey (4,1-14)

Todo comienza con un sueño que Daniel tendrá de nuevo el mérito de explicar. En el punto de partida, lleno de espanto y de angustia, el rey hace convocar a todos los «sabios» del reino, expertos en adivinación (4,1-4). Volvemos a encontrarnos con las categorías enumeradas anteriormente (2,2): vemos entonces que la cultura mesopotámica comprende, durante la época selúcida, una fuerte dosis de onirromancia. Pero los sabios no saben interpretar el sueño: ¡no está escrito en sus manuales! Llega entonces Daniel, que había sido promovido al cargo de jefe de los magos (*hartummayya*, sacado del egipcio). El rey sabe que hay en él un «espíritu de los dioses santos» (4,3): confesión indirecta de la inspiración de Daniel en un lenguaje religioso procedente del paganismo. Se ha indicado más arriba que su nombre acadio, Baltasar, está relacionado falsamen-

te con el del dios Bel (4,5a). El rey cuenta entonces el sueño que le ha turbado.

El tema del sueño está sacado de Ez 31,3-17. Se tiene así una hermosa parábola poética en dos actos: la presentación del árbol grande (4,7b-9) y su caída (4,8b-13), con una conclusión que muestra en este terrible destino una decisión divina. Sin embargo, Dios actúa por medio de las potencias angélicas, llamadas aquí los «Vigilantes» y los «Santos». Se sabe por el salmo 89,6 que Dios tiene su trono en medio de la asamblea de los «Santos», que son los ángeles. Pero es solamente en el libro de Henoc donde se les llama «Vigilantes» (*irin*: 1 Hen 1,5; etc.). Algunos cayeron del cielo antes del diluvio (cf. 1 Hen 6,1-16,3). Los Vigilantes son «los que no duermen»: símbolo de la perfección angélica opuesta a la debilidad humana.

Todo comienza aquí con la presentación del árbol cósmico, que está realmente en el centro del universo (4,7b-9). Pero, por un decreto del cielo, es derribado, despojado, privado de la compañía de las fieras y de los pájaros: sólo su tronco queda abandonado en el suelo. Aquí cambia la imagen del sueño: empapado por el rocío, el héroe del sueño brota como las bestias y pierde su «corazón de hombre» durante siete períodos, siete años (4,11-13). Tal es la voluntad del Altísimo, señor de los reyes. Nabucodo-

nosor le pide entonces a Daniel que le interprete el sueño.

La interpretación y la realización del sueño (4,15-34)

Daniel da entonces la explicación, que no está prevista en ningún manual de oniromancia, después de un momento de pánico al pensar en lo que tenía que decir (4,15-16). ¡Ojalá se refiriera el sueño a los enemigos del rey! Pero no; se trata de él; el árbol grande es él (4,17-19) y su destrucción es la figura

de lo que le va a suceder (4,20-21). Será echado fuera de la convivencia con los hombres y transformado en bestia durante siete años. En cuanto al tocón del árbol que sigue en tierra, representa la realeza que se le restituirá a Nabucodonosor una vez que haya reconocido el señorío de Dios (4,22-23). Daniel le aconseja, por consiguiente, que se convierta ya desde ahora, por si acaso...

Pero no, Nabucodonosor expresa en voz alta la conciencia orgullosa de su grandeza (4,25-27). Entonces viene un oráculo a confirmar la predicción de Daniel (4,28-29). Todo ocurre tal como se había previsto (4,30): los versículos 25-30 están redactados

LA ORACION DE NABONIDES

Un fragmento de manuscrito de la cueva 4 de Qumrán contiene el comienzo mutilado de la «oración del rey Nabunai», en quien se reconoce –bajo una forma aramea que abrevia el final– el nombre de Nabónides (*Nabuna'id*), último rey de Babilonia. Se sabe, por otra parte, que éste residió en el oasis árabe de Teimán durante diez años, dejando la regencia a su hijo Baltasar. La ausencia del rey en las fiestas del Año Nuevo en honor de Marduk indispuso al clero babilonio, que le traicionó e hizo entregar la ciudad al rey persa Ciro; éste restauró el culto a Marduk. La ausencia de Nabunai se atribuye aquí a una úlcera maligna que padecía. La intervención de un *gazir* (adivino) judío le movió a la conversión y obtuvo la curación. El texto del manuscrito está en muy mal estado. Ha sido objeto de varias restauraciones muy diferentes (cf. *Revue de Qumrán* 9/4, 1978, pp. 483-495); damos aquí la que se recoge en *Qumrán*, Documentos en torno a la Biblia n.º 19, Verbo Divino, Estella 1991, p. 97):

¹ *Palabras de la oración que rezó Nabunai, rey del p[ais de Bab]el, el [gra]n rey, [cuando fue atacado]* ² *por*

una inflamación maligna, por orden del Dios Altísimo, en la ciudad de Teimán: «[Por una inflamación maligna] ³ fui atacado [durante] siete años y... me parecía... ⁴ y mis pecados, un gazir me los perdonó. Era un [hombre] judío de [entre los desterrados y me dijo:] ⁵ «Cuenta esto por escrito, de manera que rindas honor y [alabanza y gloria al nombre de D[ios Altísimo]». Y escribí esto:] ⁶ Fui atacado de una inflamación ma[ligna] en la ciudad de Teimán [por orden del Dios Altísimo, ⁷ durante] siete años. Recé ante todos los dioses de plata y de oro, [de bronce y de hierro], ⁸ de madera, de barro, porque [pen]-saba que eran dioses...»

La continuación se ha perdido. Se supone que narra, en un relato autobiográfico, la conversión de Nabunai, ordenando a su pueblo adorar al único verdadero Dios, que le había curado. El tema es paralelo al de Dn 4. Pero Nabónides es sustituido por Nabucodonosor, que se transformó en animal durante siete años, hasta que se convirtió. El texto de Qumrán es una versión más antigua del mismo relato edificante.

evidentemente en forma narrativa en tercera persona, ya que el rey transformado en bestia no podría contarlos de una forma autobiográfica. Una vez cumplido el plazo señalado, el rey vuelve a tomar conciencia de sí mismo, se convierte y pronuncia en estilo litúrgico una alabanza a Dios (4,31-32). Recobra de este modo su dignidad perdida y exalta al «Dios del cielo» (4,33-34).

¿Qué alcance tiene este relato? Contiene una crítica evidente del orgullo jactancioso al que pueden ceder los que tienen el poder político, sean los que sean. Nabucodonosor es aquí el tipo literario de los mismos. Este orgullo es una locura que no puede llevar más que a la catástrofe. Para construir el relato, el autor se inspira indirectamente en la tradición relativa al último rey de Babilonia, Nabónides, que estuvo ausente de la capital durante diez años y se fue a residir a Teymán, en Arabia del norte. Un relato, que se conserva en la cueva 4 de Qumrán en muy mal estado, ponía en escena al mismo Nabónides, enfermo hasta que se convirtió por la invitación de un vidente judío

(véase la «Oración de Nabónides», p. 32).

Aquí la historia está más elaborada. Pero su tema, como el de la *Oración de Nabónides* de Qumrán, tiene antecedentes literarios en la literatura acadia. En los tratados de vasallaje de Esarhaddón (680-669), el vasallo se expone, en caso de infidelidad, a las maldiciones divinas. Pues bien, una de estas maldiciones se concibe de la siguiente manera: «¡Que Sin... os cubra de lepra como de un vestido y que no os permita entrar en presencia de los dioses y del rey! (cf. 4QOrNab). ¡Que vayáis errantes por el campo como un onagro y una gacela!» (líneas 419-421). Aquí el rey transformado en bestia «vive con los onagros» (Dn 4,22), pero el tema está un poco más desarrollado. No se trata de una transformación física, sino de una locura *en su comportamiento*, interpretada como un castigo divino hasta que la conversión del rey ponga fin a ella. Semejante tema puede universalizarse: ¿no se portan todos los tiranos totalitarios como fieras salvajes? Pero aquí las cosas son algo distintas, porque ¡es raro que éstos se conviertan!...



La inscripción en la pared (Dn 5)

El marco narrativo es el de un banquete celebrado por Baltasar, regente de Babilonia, en el mismo momento en que la ciudad era tomada por el enemigo llegado de Irán. Se trata de un banquete sacrílego, en el que son profanados los vasos robados del Templo de Jerusalén. El narrador podría estar pensando en la fiesta de las Bacanales establecida en Jerusalén bajo Antíoco Epifanes en el 168 (cf. 2 Mac 6,7: las «fiestas dionisiacas»). Después de esta

puesta en escena (5,1-4), sucede algo asombroso que recuerda ciertas prácticas de espiritismo: una mano ectoplásmica traza una inscripción en la pared de la sala (5,5). El rey llama a los adivinos, que ni siquiera son capaces de leer la inscripción, escrita en cuneiforme críptico (5,6-9). Pero la reina madre le recuerda al rey la sabiduría de Daniel, nombrado ya desde antes «jefe de los adivinos» (5,10-11). Daniel comparece ante el rey (5,12-16). Empieza con una

reprimenda, recordándole el castigo de su padre Nabucodonosor (5,17-21) y echándole en cara su banquete sacrílego (5,22-24).

A continuación descifra la inscripción y presenta su lectura *en lengua acadia*. ¿Por qué entonces no era legible para unos adivinos instruidos en la lectura de caracteres cuneiformes? Probablemente, porque no tenía más que los signos que correspondían a las cifras (cf. *L'écriture sur le mur*, en *Mélanges M. Delcor*, Neukirchen-Vluyn, 1985, 199-207). Leída en unidades monetarias, evoca los nombres de la mina, del siclo y del medio siclo. Pero estas palabras evocan también los participios pasivos de los verbos «contar», «pesar» y «dividir». De ahí el oráculo de Daniel. El rey ve su reino *medido*: va a alcanzar su fin; *pesado*, sin que llegue a dar el peso debido; por eso su

reino será *dividido* y dado a los medos y a los persas (doble juego de palabras a propósito de *parsin*). Podría proponerse una trasposición en castellano: «Leo: 1.1.2. Es una cuenta: 1 peseta, 1 franco, 2 sueldos. Esto significa: 1 peseta: tu país se ha *pesado* y no ha dado la medida: 1 franco: has *franqueado* ya el límite de tus años de reinado; 2 sueldos: Dios ha *saldado* tus deudas, entregando tu reino a los *sol-dados* enemigos». Esta adaptación da una idea de los juegos de palabras adaptables para nosotros. En cuanto a Daniel, recibe la recompensa prometida y se convierte en miembro del triunvirato que rige la nación. Pero aquella misma noche es asesinado Baltasar y «Darío el Medo» se convierte en rey en su lugar. Está claro que el relato se refiere a la suerte que le aguarda a Antíoco Epifanes. Pero el oráculo amenazador sólo alude a un futuro todavía incierto.



Daniel en el foso de los leones (Dn 6,2-29)

El final del capítulo 5 evoca la toma de Babilonia. El rey «Darío el Medo» no pertenece a la historia real. Sirve aquí de nombre falso en un relato que tiene en Daniel su verdadero héroe. Su situación como «gran visir», acompañado de dos viceministros, no sirve más que para dar mayor relieve a la prueba que va a sufrir. Los otros dos ministros y los sátrapas de provincias, envidiosos de su fortuna, deciden perderlo por motivos religiosos (6,6), ya que Daniel no adora a los dioses del paganismo. Proponen entonces al rey que *se divinice a sí mismo* y que obligue a todo el mundo a adorarlo durante un mes, so pena de verse arrojado al foso de los leones (6,7-10).

Naturalmente, Daniel reza al verdadero Dios volviéndose hacia Jerusalén, la ciudad santa. Esta actitud es anacrónica, ya que supone que se halla por lo menos en tiempos en que el Templo está reconstruido. Pero bajo Antíoco Epifanes resulta perfectamente adecuada: alude a la resistencia espiritual que cunde por aquella época, con el consiguiente peligro de muerte. Así pues, Daniel es sorprendido por sus enemigos que le acechan (6,11-12) y le denuncian ante el rey, que no puede contradecir al decreto que él mismo acaba de dar (6,13-16). Como es lógico, esta debilidad de un rey autócrata que no puede salvar a su ministro preferido resulta inverosímil desde el pun-

to de vista histórico; no tiene sentido más que en el relato didáctico que muestra al rey cogido en su propia trampa.

Así pues, el rey ordena que Daniel sea arrojado al foso de los leones, esperando que su dios se encargará de salvarlo. Pero una vez sellado el foso con el sello del rey y de sus dignatarios, el rey se pone a ayunar en sus habitaciones (6,17-19). Apenas amanece, acude a ver si Dios ha salvado a Daniel (6,20-21). De hecho, Daniel sigue vivo: un ángel se ha encargado de cerrar las fauces de los leones (6,22-23). Daniel es sacado entonces del foso y sus enemigos son arrojados al mismo con todos sus familiares: los leones no tardan en despedazarlos.

El rey envía entonces a todas las gentes de su reino una carta circular mandando adorar al Dios de Daniel, de quien hace un vibrante elogio (6,26-28). La lección del relato es idéntica a la de la historia de los tres jóvenes en el horno ardiente. Sin embargo, no se trata de un figura de la resurrección, como a propósito del horno de fuego, sino de una preservación de la muerte que Dios puede llevar a cabo en favor de sus fieles. Este relato es muy apropiado en un tiempo de persecución como mensaje de aliento. Por eso lo vemos citado en 1 Mac 2,60 y en los apócrifos: 3 Mac 6,7 y 4 Mac 16,3.21. Se había convertido en un ejemplo clásico, al que aludirá también el Nuevo Testamento (Heb 11,13-14 remite a Dn 3 y 6).



El sueño de Daniel: Las cuatro fieras y el Hijo del hombre (Dn 7)

Con este capítulo llegamos al final del opúsculo arameo, cuya estructura primitiva resulta entonces fácil de adivinar. Es concéntrica: dos visiones (capítulos 2 y 7), dos escenas de liberación (capítulos 3 y 6) y dos críticas de los reyes paganos (capítulos 4 y 5). En otras palabras, se trata de una estructura A B C – C' B' A'.

La visión de Daniel en el capítulo 7 reviste una importancia especial. Era primitivamente la coronación del opúsculo arameo. Se hizo una primera redacción del mismo antes de la persecución de Antíoco Epifanes: presentaba en oposición cuatro reinos terrenos a un reino venido del cielo que, después del juicio de Dios, se establecería sobre la tierra entera. El tema de los cuatro reinos, desarrollado en el sue-

ño de la estatua (Dn 2), se repetía de este modo con mayor solemnidad. Pero bajo la persecución de Antíoco, tenida ya en cuenta en los capítulos 3, 5 y 6, se intercalaron algunos añadidos en el desarrollo para actualizar el sueño y anunciar el final del tirano (7,8; 7,20b-21; 7,24b-25). Un análisis detallado mostrará el acierto de este análisis global que hemos hecho.

Primera escena del sueño (7,1-7)

Esta escena de «visiones nocturnas», es decir, de sueños premonitorios, muestra a cuatro fieras que suben del mar; de este lugar simbólico surgen unas

realidades que tienen un valor ambiguo e incluso maligno. *Se trata de los cuatro imperios que se van sucediendo en el mundo oriental*, como en la visión de la estatua.

Babilonia está representada por un león con alas de águila (7,3-4). Esta imagen pudo estar inspirada en Jeremías 50,17 y en Ezequiel 32,2 para lo relativo al león; en Ezequiel 17,3 para las alas de águila. La iconografía babilonia conocía muy bien estos leones alados. El despojo de las alas y la transformación del león en hombre están muy en su sitio en el surrealismo de los sueños.

La segunda fiera, el oso (7,5), representa el poder de los medos, en esta figuración convencional de la sucesión de los imperios. Pero no sabemos a qué pueden aludir las «tres costillas» entre sus dientes: ¿Qué reinos fueron los que abatieron los medos? ¿Se tratará quizás de las primeras conquistas de Ciro en Occidente: Lidia, Cilicia y las ciudades griegas de la costa? Ciro no era medo, pero esto no tendría aquí ninguna importancia.

La tercera fiera, el leopardo (7,6), representa al imperio persa instalado en Babilonia: las cuatro alas y las cuatro cabezas recuerdan el simbolismo cósmico de las «cuatro regiones» mencionadas en las inscripciones orientales.

La cuarta fiera, tan terrorífica que no se le da ningún nombre simbólico (7,7), es el imperio terrible de Alejandro. Los diez cuernos de la fiera son los reyes helenistas de la dinastía siria de los seléucidas.

Primera intercalación (7,8)

Una remodelación del texto añade aquí un *undécimo cuerno*. Es posible que Antíoco IV fuera ya el décimo rey seléucida, *antes* del comienzo de la persecución. Pero el añadido, al insistir en las palabras arrogantes del cuerno cambiado en hombre, alude a

su actitud de perseguidor (cf. 1 Mac 1,24, que conoce por otra parte el libro de Daniel).

Segunda escena: la visión celestial (7,9-12)

Aquí el sueño abandona la tierra, en donde se desarrollaba la primera escena. El cielo se abre ante Daniel, que contempla a Dios en su majestad:

*⁹ Mientras yo continuaba observando,
alguien colocó unos tronos
y un anciano se sentó.
Sus vestiduras eran blancas como la nieve y sus
cabellos como lana pura;
su trono eran llamas; sus ruedas un fuego ardiente;*

*¹⁰ fluía un río de fuego que salía de delante de él;
miles de millares lo servían y miríadas de miríadas
estaban en pie ante él.
El tribunal se sentó y se abrieron los libros.*

La instalación de los tronos para el tribunal supone que el anciano (literalmente: «el anciano de días») tendrá algunos asesores para pronunciar el juicio. El derribará a las fieras que representan a las potencias humanas. La cuarta será entregada al fuego; las otras, privadas de su soberanía, se mantendrán con vida hasta la fecha del juicio final (versículos 11b-12). La composición de la escena se inspira en la iconografía oriental en la que el soberano de los dioses (aquí, el Dios único) está sentado en un trono. Los cabellos blancos del Anciano insinúan su eternidad. El color blanco de su vestidura está relacionado con todo lo que tiene que ver con el mundo celestial. El Apocalipsis referirá estos rasgos al Cristo glorioso (Ap 1,13-14).

Por debajo del trono de fuego, al que no pueden acercarse los humanos, esta blancura se extiende en «círculos de fuego» concéntricos que forman otras tantas aureolas. En la iconografía cristiana este rasgo se referirá a Cristo glorioso: su cabeza está rodeada de un nimbo y todo su cuerpo está envuelto en un halo hecho de círculos o de elipses que se van difuminando progresivamente. Aquí las traducciones suelen cometer un error, cuando hablan de «ruedas de fuego ardiente»: no se trata de un trono sobre ruedas. La escena, con su descripción del trono, se inspira aparentemente en su cuadro que nos ofrece el libro de Henoc en el capítulo 14 (véase «Daniel VII,9-10 et le livre d'Hénoch», *Semitica* 28, 1978, pp. 59-83).

Los asesores de Dios no se describen en el momento de abrirse la sesión del tribunal; sólo se dice de ellos que están sentados a su alrededor. El Apocalipsis, inspirándose en esta escena, es más explícito (Ap 4,2-5): se ve allí cómo el trono de Aquel que preside tiene a su alrededor un círculo de color brillante, algo así como un arco iris de color verde esmeralda (Ap 4,4). Se abren los libros para la sesión del tribunal. Es allí donde están inscritas todas las acciones de los hombres (Is 65,6; cf. Ap 20,12); pero sobre todo está el registro de los hombres destinados al mundo venidero (Is 4,3; Mal 3,16; Dn 12,1); esta imagen se recogerá en el Nuevo Testamento (Ap 13,8; cf. Lc 10,20). Aquí la imagen está resumida: será el resultado del juicio el que se describa a continuación.

Continuación de la visión celestial (7,13-14)

Después del enunciado y del resultado de la sentencia pronunciada contra las fieras (los imperios humanos), el sueño se cierra con una nueva visión simbólica:

*13 Seguía yo contemplando estas visiones nocturnas
y vi venir sobre las nubes alguien semejante a un
hijo de hombre;
se dirigió hacia el anciano y
fue conducido por él.*

*14 Se le dio poder, gloria y reino,
y todos los pueblos naciones
y lenguas le servían.
Su poder es eterno y nunca pasará, y su reino
jamás será destruido.*

Esta escena, como la anterior, es una construcción simbólica. Estamos en la lógica del sueño en donde se suceden las escenas. Por tanto, no hay que empeñarse en *identificar* al «Hijo de hombre», al miembro de la humanidad (según el sentido de la expresión empleada): está en oposición a las fieras en donde se encontraba la representación de las potencias humanas abocadas al juicio. La única cuestión es la siguiente: ¿Qué es lo que sugiere la aparición en el sueño? (véase el recuadro p. 38). La escena que él protagoniza nos lo da a entender. Primero se le introduce ante el anciano que figura a Dios. Esta proximidad da a entender que va a recibir de Dios una cierta participación en su gloria. Esto se manifiesta en una entronización solemne cuyos detalles no se describen. Pero se señala su consecuencia: se trata de una realeza universal que engloba a todos los pueblos, naciones y lenguas. Esta enumeración significativa conserva su valor para todos los tiempos, incluido el nuestro. Los «pueblos» son una designación étnica; las «naciones», una designación política; las «lenguas», una designación cultural.

No se indica cómo ejercerá esta soberanía, esta realeza universal que parece participar de la realeza de Dios mismo. En efecto, Dios es el actor de la escena. Los verbos con sujeto indeterminado («y fue conducido por él», en tercera persona) o en pasiva («se le dio...») dan a entender una acción divina; de

él es de donde procede el don de la soberanía universal. El final insiste en el carácter indestructible e indefinido de la situación que así se evoca: durará mientras dure la historia de los hombres, e incluso más.

Puesto que estamos en una escena de sueño, no hay por qué mirar a ese personaje como una «poten-

cia angélica» por el hecho de llegar «sobre las nubes». La explicación del sueño que da uno de los asesores del anciano (7,16) da a entender con claridad la forma con que el autor del texto comprende el sentido de la escena: se trata de la promesa de una inversión de la situación, que aprovechará a los «santos del Altísimo», al pueblo de Dios actualmente

HIJO DE HOMBRE – HIJO DEL HOMBRE

En el capítulo 7 de Daniel, el sueño del vidente presenta una serie de símbolos de sentidos opuestos. Después de las cuatro fieras que representan a los imperios humanos, aparece uno que es «como un Hijo de hombre» (sin artículo): viene «sobre las nubes» y es entronizado ante el anciano (7,13-14). La explicación del sueño que se le da al vidente no dice *quién es* ese Hijo de hombre, sino *lo que representa* su entronización: «la grandeza de todos los reinos» se le da al «pueblo de los santos del Altísimo. No se trata de una *identificación* del Hijo de hombre, simple símbolo sugestivo, sino de una *interpretación* de lo que le ocurre.

El Nuevo Testamento recogió este símbolo. En el Apocalipsis, que usa abundantemente las imágenes de Daniel, se trata evidentemente de una representación del Cristo glorioso, al que se refieren por otra parte los rasgos del anciano de Dn 7,9 (Ap 1,13-14). Fuera de allí, la imagen no aparece más que en algunas palabras de Jesús y en la visión de Esteban (Hch 7,56), donde se trata también del Cristo glorioso. En el Apocalipsis, la expresión figura sin artículo.

En los evangelios y en Hch 7,56 (único empleo en el Nuevo Testamento fuera de los evangelios), la expresión va determinada por dos artículos: *el Hijo del hombre*. Esta doble determinación es, en griego, la traducción servil de un aramaismo: *bar'énâshâ*, literalmente: «el Hijo de hombre». Pero la expresión puede tener dos sentidos en

labios de Jesús. O bien es una forma original de designarse a sí mismo: «el hombre que yo soy» (por ejemplo, en Mc 2,10.28; Mt 8,20; 11,19; 12,40; etc.), o bien Jesús alude al texto de Dn 7,13 sin identificarse explícitamente con esta figura escatológica: así en Mt 19,28; 24,27.30 (= Mc 13,26); 25,31.

Lo mismo ocurre con la respuesta de Jesús a Caifás: al preguntarle a propósito de su filiación divina, Jesús responde entremezclando las expresiones del Sal 110,1 y de Dn 7,13 (Mc 14,62 = Mt 26,64; cf. Lc 22,69). En esta ocasión Jesús expresa la esperanza de su glorificación futura. Después de su resurrección, todas las palabras en las que había hablado de sí mismo utilizando la expresión «el Hijo del hombre» se releerán en la perspectiva de esta glorificación, en especial:

– las que hablan del *poder* del Hijo del hombre (Mc 2,10 = Mt 9,6; cf. Mc 2,28 con la palabra *kyrios*, señor).

– las que encierran el anuncio de la *pasión* y de la *resurrección* (Mc 8,31; 9,31; 10,33 y par.) y de la entrega de su vida en rescate por la multitud (Mc 10,45 = Mt 20,28).

En Juan, esta «relectura» que apunta hacia el Cristo glorioso está continuamente presente (13 veces): las expresiones «el Hijo», «el Hijo de Dios», «el Hijo del hombre», alternan con una misma importancia teológica.

perseguido. Cuando la sentencia del tribunal haya aniquilado el poder de los imperios perseguidores, ese pueblo recibirá una cierta participación en la realeza de Dios mismo (7,27). Por consiguiente, es preciso leer la continuación del texto para tener la clave del gran símbolo que constituye su punto culminante.

La interpretación de la visión (7,15-18)

En los profetas Ezequiel y Zacarías era un ángel intérprete el que explicaba las visiones. Aquí esta función la desempeña uno de los asesores del anciano (7,16). Después del juicio y de la caída de los cuatro reinos, representados por las fieras, la realeza eterna se dará a los «santos del Altísimo» (7,18). No se trata del rey mesiánico que aguardaba el pueblo de Israel, aun cuando la imagen de la realeza podría sugerir la existencia de un rey al frente del pueblo. Pero esto no se dice: en esta época el pueblo no tiene independencia política y sólo cuenta con Dios mismo como Rey. Son las futuras reinterpretaciones del texto las que podrán introducir este tema, identificando al «Hijo de hombre» con el Mesías en el judaísmo y con Cristo Jesús en el Nuevo Testamento.

Nueva intercalación (7,19-26)

La interpretación de la visión que se da en la primera composición del texto es la que acabamos de presentar. Pero los retoques añadidos por el adapta-

dor del texto primitivo hacen que se renueve el discurso aplicándolo al «cuerno undécimo», que se porta como perseguidor. Se pasa insensiblemente de la alusión al reino griego de los seléucidas (7,23-24a) al juicio de Antíoco IV, el rey perseguidor (7,24b-25), cuya acción se evocaba anteriormente con claridad. Esta vez el juicio de Dios es implacable: el perseguidor será aniquilado (7,26).

Perspectiva final (7,27-28)

Todo termina con la promesa de una soberanía universal dada al pueblo de los santos del Altísimo. Pero Daniel guarda en su interior este secreto hasta el día en que se divulgue.

El mensaje de esperanza, en su primera redacción, había sido elaborado antes de la gran persecución del 167-164. Anunciaba ya el final del imperio seléucida, al que sucedería el Reino de Dios manifestado aquí abajo por la libertad y el poder de su pueblo. Pero este mensaje fue retocado para convertirse en un mensaje de aliento dirigido a los perseguidos. Está claro que la imagen del dominio universal, a pesar de tener un horizonte escatológico, sigue estando apegada a una perspectiva terrena. Las relecturas del texto, después de la venida de Jesús, podrán espiritualizar esta imagen separándola de los sueños de dominación política. El «pueblo de los santos del Altísimo», puesto ahora en otro plano, se desprenderá de este deseo muy humano.

La visión del carnero y del macho cabrío (Dn 8)

Comienzan aquí los capítulos escritos en hebreo. El autor conoce el final del opúsculo arameo: fecha esta nueva visión de Daniel en función de la del capítulo 7. El conjunto comprende dos partes: la descripción de la visión y luego su interpretación.

La visión (8,1-14)

Al situar la visión en Susa, capital oriental del imperio persa antes de la construcción de Persépolis, el autor orienta inmediatamente el pensamiento hacia el objeto de su gran fresco simbólico (8,1-2). El carnero con dos cuernos representa el imperio fundado sobre la dualidad de los medos y de los persas, cuyo cuerno es el más elevado. Para extender su poder, el carnero embiste hacia occidente (Siria), hacia el norte (Horezm, Bactriana, Partia) y hacia el sur (costa del Golfo Pérsico hasta el Indo) (8,2-4). Pero llega un macho cabrío de occidente: tiene un solo cuerno (Alejandro) y derriba al carnero (victoria de Alejandro sobre el imperio persa) (8,5-7). Su gran cuerno se parte (muerte de Alejandro en el 323) y en su lugar nacen cuatro cuernos: la división del imperio entre los cuatro generales de Alejandro (8,8).

De uno de ellos sale un cuerno pequeño (Antíoco IV), que crece hacia el sur (expediciones contra Egipto), hacia oriente (Persia) y hacia el «país magnífico» (Judea) (8,9). Se lee entonces una evocación simbólica de la persecución: el «cuerno» ataca al «Príncipe del ejército celestial» (Dios), poniendo fin a su culto y «echando por tierra la Verdad» (8,10-12). Un ángel pregunta entonces: «¿Por cuánto tiempo?» Y se responde: «Dos mil trescientas tardes y mañanas» (=

1.150 días = 3 años de 360 días + 2 meses de 30 días + 10 días). Este plazo puede corresponder al tiempo durante el cual el sacrificio de la tarde y de la mañana estuvo realmente interrumpido en el Templo (de septiembre del 167 al 14 de diciembre del 164). A continuación, «el santuario será restablecido en sus derechos» (8,13-14). Así pues, la composición del texto tiene como fecha la dedicación del altar reconstruido en el nuevo Templo.

Explicación de la visión (8,15-27)

El ángel que se aparece por encima del Ulai, río de Susa, explica que esta visión se refiere al «tiempo del final» (8,15-17). No se trata del fin del mundo, sino del *fin de la prueba* a la que está sometido el culto de los judíos. El vidente, después de caer en letargo ante la aparición del ángel (cf. Gn 2,21 y 15,12), es sacado de él para escuchar la explicación que se da (8,18-19). Esta fue señalada más arriba según el desarrollo de la visión. El final insiste en el papel nefasto de Antíoco Epífanes, que se levanta contra «el Príncipe de los príncipes» (Dios); pero será aniquilado «sin la intervención humana» (8,25c); la situación es la misma que para la destrucción de la estatua de pies de barro (2,45).

Está claro que en el momento de la reanudación del culto se sigue ignorando en Jerusalén la muerte de Antíoco en Elimaida, aunque había tenido lugar en septiembre del 164. La visión apocalíptica ha tomado distancias respecto a la actualidad para mostrar en ella la realización del designio de Dios. Por eso se la considera como muy antigua, aunque se

mantiene en secreto hasta el día en que será útil manifestarla (8,26): así lo impone el género literario. El terror final de Daniel (8,27) es un detalle literario puramente convencional. No hay que olvidar que los re-

toques del capítulo 7 se han hecho para adaptarse a la situación de este capítulo 8 y que toda la colección aramea se vuelve a leer desde entonces en la misma perspectiva.



Las 70 semanas de años (Dn 9)

Aquí se cambia por completo de género literario. La relectura de un texto de Jeremías aporta una luz sobre la situación actual, por medio de un procedimiento de interpretación del que los textos de Qumrán nos ofrecen varios ejemplos: el *peshet* (en hebreo: «explicación»).

La lectura de Jeremías (9,1-2)

Se constata aquí que la lectura de los profetas del pasado no tuvo por finalidad, en los ambientes judíos, la de mostrar su intervención en la *historia de entonces*, sino la de arrojar una luz sobre los acontecimientos del *tiempo presente*. Puesto que Dios es el señor de la historia y puesto que el mensaje de los profetas es su misma Palabra, los textos proféticos conservan un sentido en todo el desarrollo del designio de Dios. Aquí se recoge el texto de Jeremías (Jr 25,11-14). Jeremías prometía la caída de Babilonia y la liberación de Israel al cabo de un período simbólico de 70 años, o sea, diez períodos sabáticos (cf. Lv 25,1-7.18-55; Dt 15,1-5). ¿Cómo sigue siendo actual esta promesa?

La oración de Daniel (9,3-19)

Para pedir a Dios que se lo aclare, Daniel ayuna y

recita una oración, probablemente más antigua, de la que existen otras formulaciones en Esd 9,6-15 y Neh 9,5-37; el texto de Daniel se desarrollará a su vez en Bar 1,15-3,8. Esta oración de penitencia reconoce los beneficios de Dios para con su pueblo. Confiesa los pecados de la nación a la luz de la «ley de Moisés» (9,11.13), tal como quedó fijada desde Esdras, recordando las maldiciones que contiene para los casos de infidelidad (Dt 27-28). Implora la gracia de Dios sobre Jerusalén, insertando en el curso de su desarrollo una alusión a las pruebas del tiempo presente (9,16). Pide perdón a Dios y suplica la liberación (9,18-19). Este texto tiene un valor general que podría justificar su repetición en otros muchos tiempos.

La respuesta de Dios (9,20-27)

Dios dio su respuesta por medio del ángel Gabriel a la hora de la oblación de la tarde (cf. Nm 28,4). Gabriel es uno de los cuatro arcángeles citados en el libro de Henoc (9,1, conservado en arameo del siglo III). Su instrucción, dirigida al «hombre de las predilecciones», contiene un oráculo difícil de leer por su mala conservación en algunos pasajes. La clave de los 70 años es la transformación de los 10 períodos sabáticos de 7 años en 10 períodos jubilares de 49 años, al final de los cuales tiene que llegar la liberación (cf. Lv 25,8.17). A partir de la cautividad de Babi-

EL APOCALIPSIS DE LAS SEMANAS

La última parte del libro de Henoc es un libro sapiencial, presentado como una «carta de Henoc» a sus hijos. El recopilador insertó allí un «Apocalipsis de las semanas» (o de los septenarios) que se ha conservado en un manuscrito de Qumrán (4QHen^a), en su texto arameo, con algunas lagunas. La versión etiópica se nos ha conservado íntegramente. He aquí el comienzo:

(92) ¹ Libro que escribió Henoc, el escriba admirable, el más sabio entre los hombres y el elegido entre los hijos de la tierra, y que dio a Matusalén, su hijo, y a todos sus descendientes para juzgar sus obras. Lo escribió para los hijos de sus hijos y para las otras generaciones, para todos los habitantes de la tierra seca, para que hagan el bien y la paz.

Viene entonces una exhortación para introducir el apocalipsis, que divide la historia del mundo en diez «semanas» o septenarios de años. La séptima evoca la restauración judía después de la cautividad de Babilonia y desemboca en la crisis presente y la sublevación de los macabeos. He aquí el final:

(93) ⁹ Luego, en la semana séptima, surgirá una generación impía: serán numerosas sus obras y todas sus obras serán abominables. ¹⁰ Y a su término, serán elegidos unos elegidos como testigos de la justicia, salidos de la planta de justicia eterna, a quienes se les concederá sabiduría y conocimiento hasta el séptuplo. (91) ¹¹ Arrancarán los fundamentos de la violencia y la obra de la mentira, para cumplir el juicio.

¹² Y después de ella surgirá una séptima semana, la de la justicia, durante la cual se dará una espada a todos los justos para realizar un juicio sobre todos los impíos, y éstos serán entregados a su poder. ¹³ Al terminar, adquirirán riquezas con justicia y se construirá el templo real del Altísimo en la grandeza de su esplendor para todas las generaciones de los siglos.

¹⁴ Y después de ella, habrá una novena semana, y se revelarán la justicia y el derecho justo a todos los hijos de la tierra entera, y todos los malhechores de obras im-

pias desaparecerán de la tierra entera; serán arrojados en el foso eterno y todos los hombres verán el camino de justicia eterna.

¹⁵ Y después de ella, habrá una décima semana y, en su parte séptima, el juicio eterno y la fecha del gran juicio: él ejercerá la venganza en medio de los santos. ¹⁶ Entretanto, los cielos antiguos pasarán y aparecerán cielos nuevos y todas las potencias celestiales brillarán y se elevarán al séptuplo por todos los siglos. ¹⁷ Y tras ella habrá muchas semanas que no tendrán fin en su número, para siempre, durante las cuales se cumplirá el bien y la justicia. Y desde entonces no se nombrará ya el pecado.

En la versión etiópica está alterado el orden de los capítulos: aquí se ha puesto el texto en orden. Hemos omitido el comienzo del pequeño apocalipsis. Sus «semanas» son semanas de año como en Daniel 9, donde el profeta especulaba sobre el sentido de los 70 años de Jeremías 25,11: esas 10 semanas de años se transformaban en 70 semanas, gracias a las especulaciones sobre los números 7 y 10. Aquí hay también 10 semanas de años. En 91,12 se reconoce la alusión a la sublevación de los macabeos, que entusiasmaba sensiblemente al autor. El forma parte de los «elegidos» que salieron de la «planta de justicia»: esta expresión remite a los activistas de Qumrán comprometidos en la guerra.

En 91,13 se reconoce la restauración del templo (14 de diciembre del 164). Luego hay todavía otras dos semanas: tras el castigo de los impíos (91,14b), la justicia reina en el mundo a lo largo de la historia, hasta que llegue el «gran juicio» (91,15). La venida de los «cielos nuevos» está sacada de Is 65,17; pero no hay «término» en esta historia, que continúa en este mundo dentro de una justicia plena. Se trata del final del mundo pecador, pero no del mundo sin más.

La traducción del texto está sacada de la colección *L'espérance juive à l'heure de Jésus*, Desclée, París 1978, pp. 48-50, con algunas modificaciones. No se indican los pasajes restaurados.

lonia, el tiempo se dividirá entonces en 70 semanas de años.

La coincidencia con la cronología real no es tan evidente, ya que ésta se adapta a un número simbólico. Sería absurdo buscar aquí una predicción por la que el profeta Daniel habría señalado de antemano la fecha del nacimiento de Jesucristo. Desgraciadamente, este error de interpretación ha sido demasiado frecuente en los apologistas y sigue siéndolo en los lectores fundamentalistas. Pero era también el de Flavio Josefo (véase el recuadro de la p. 54).

De hecho, el objetivo apunta hacia la «consagración del Santo de los Santos» (9,24) en el Templo restaurado. El texto es el oráculo que proclama la realización de este acontecimiento capital para la vida del judaísmo: lo acompaña como un discurso profético que explica su sentido providencial. Después de 7 semanas de años (un período jubilar, es decir, 49 años), aparece un «Ungido-Jefe»: es el sumo sacerdote consagrado por la unción que inaugura el Templo en el año 515, Josué (cf. Ex 29,7 para la unción e Is 61,1-3 para el discurso inaugural del sumo sacerdote).

Viene a continuación un período convencional de 62 semanas «en la desgracia de los tiempos», pero se reconstruye la ciudad fuerte (9,25b: alusión a Neh 2,11-4,17). No hay que buscar una cronología exacta en este tiempo intermedio. Al final de las 62 semanas, «es eliminado un Ungido»: alusión críptica al asesinato del sumo sacerdote Onías III, el año 170. Entonces, «un jefe» destruye la ciudad y el santuario: alusión a la profanación de Jerusalén por Antíoco IV en el 167. La última semana se divide en dos. En la primera mitad el culto tendrá que cesar, debido a una «alianza» impuesta al pueblo (9,27a): «sobre el ala de las abominaciones (los ídolos paganos) habrá un devastador» (*shomem*, juego de palabras con el nombre de *Baal Shamem*: «dios de los cielos», divinidad siria identificada con Zeus). Se trata de una alu-

sión a la estatua idólatrica erigida en el altar del Templo de Jerusalén (9,27b) (véase el recuadro p. 43).

Pero el final presagia una «ruina que se abate sobre el devastador». Aquí las expresiones del oráculo se hacen vagas para anunciar la caída próxima de

LA ABOMINACION DE LA DESOLACION

El libro de Daniel habla en tres lugares, con expresiones ligeramente distintas, de la «abominación de la desolación» (o de la «abominación horrorosa») instalada por el rey perseguidor en el altar del Templo (Dn 9,27; 11,31; 12,11). El libro 1 de los Macabeos menciona esta profanación con la expresión sacada de Daniel (1 Mac 1,54). Pero 2 Mac 6,2 precisa que el Templo quedó así dedicado a Júpiter Olímpico, cuya estatua se erigió sobre el altar. Júpiter Olímpico se identifica con el ídolo sirio Baal Shamem, «el Baal de los cielos», con un juego de palabras entre *Baal Shamem* y *shiqqûc meshomem* (Dn 9,27), la «abominación horrorosa».

A partir de estos textos, la expresión tradicional sirve para traducir la profanación del Templo. En este sentido la recoge el oráculo de Jesús contra el Templo: «la abominación de la desolación» estará «en donde no debe estar» (Mc 13,14), que precisa Mateo con una referencia explícita al «profeta Daniel»: «en el lugar santo» (Mt 24,14). No se trata ya de una estatua idólatrica, sino de la destrucción del Templo. En Marcos, la expresión vaga muestra que la redacción del oráculo amenazador de Jesús lo sigue considerando como un suceso futuro. La precisión que hace la redacción de Mt puede dar a entender que el oráculo, pronunciado en otro tiempo por Daniel, se ha realizado ya en un sentido muy distinto del que tenía en el libro: «Se ha cumplido la Escritura», según la expresión corriente en Mateo (10 veces).

Antíoco y la supresión del ídolo introducido en el Templo. El horizonte sigue siendo el de la restauración del Templo y del altar. Se espera la muerte del perseguidor, pero todavía no se conoce la noticia. Para una explicación más detallada de este capítulo, además de los comentarios críticos del libro, puede leerse: «Soixante-dix semaines d'années» *Biblica* 50,

1969, pp. 169-186; cf. también *La Biblia griega, Los Setenta*, col. Documentos en torno a la Biblia n.º 21, Verbo Divino, Estella 1992, pp. 105-111. Está claro que el término del designio de Dios en la historia humana constituye siempre el horizonte de estos textos apocalípticos, sin ninguna precisión sobre la fecha en que sucederá.



La gran visión final (Dn 10,1-12,13)

Para cerrar el libro, el autor construye un gran fresco histórico que termina con una perspectiva escatológica. Lo coloca dentro del marco de una visión fechada con una precisión sorprendente. Esta vez estamos bajo Ciro (10,1), cuyo año 3 en Babilonia sería el 535 (cf. 6,29). La «palabra» recibida, esto es, el mensaje que transmitir, sólo resulta inteligible gracias a la visión que lo acompaña.

El marco narrativo y la visión (10,2-21)

La situación de desgracia en que se encontraba el pueblo condujo a Daniel a ayunar durante tres semanas (10,2) «llevando luto». Como estamos en el «primer mes», esos días de duelo incluyen la fiesta de la Pascua y la semana de los Azimos (14 al 21 de Nisán). Este detalle puede aludir a la interrupción del gozo pascual mientras está cesante el culto, bajo la persecución de Antíoco. Sabido es que los corderos de la Pascua no podían inmolarse más que en el Templo de Jerusalén, que entonces estaba profanado. La visión tuvo lugar el día 24 del mes. Si hace-

mos la cuenta con el antiguo calendario sacerdotal, cuyos meses tienen 30 días y en donde el año comienza un miércoles (Gn 1,14-18: creación de las lumbreras del cielo el cuarto día), el 24 del segundo mes es el comienzo de la semana después del sábado que sigue a la semana de los Azimos; según Lv 23,10-11 es el día de la ofrenda de las primeras espigas.

Daniel se dirige a orillas del gran río, que es aquí el Tigris (10,3-4). La descripción del ángel que se aparece al vidente está inspirada en Ez 1 y 9; pero sus vestidos tienen un aire sacerdotal, con la túnica de lino y el cinturón de oro (10,5-6). La visión hace huir a los compañeros de Daniel y él queda tan asustado que cae desvanecido (10,7-9). Pero Daniel, «hombre de las predilecciones» (cf. 9,23), se pone en pie con ayuda de la aparición misteriosa, ya que se le encargará de una comisión importante para su pueblo (10,10-12).

Comienza aquí la presentación de los luchadores celestiales y de los reinos terrenales: cada uno de ellos tiene allí arriba a un «príncipe» angélico que lo representa y acompaña. Miguel, «uno de los prínci-

pes de más categoría» (uno de los cuatro arcángeles) asiste al pueblo de Dios. Pero hay también un «Príncipe de Persia» y un «Príncipe de Grecia». El texto de 10,13 debe corregirse probablemente de este modo, según las dos versiones griegas –la de Teodoción leyó un texto hebreo distinto: «...Miguel, uno de los príncipes de primera categoría, vino en mi ayuda, y yo lo dejé allí al lado del príncipe de los reyes de Persia». De todos modos, sigue siendo el «Príncipe» que se le aparece a Daniel el que le explica la visión complicada que viene a continuación (10,14).

El comienzo del diálogo (10,15-20) va destinado a alentar al vidente, lleno de angustia. Alguien que tiene «una apariencia de hombre» le toca la boca y le infunde ánimos. Para acabar, el texto pone en escena a los patronos celestiales de las potencias terrenas cuya historia se va a evocar: el Príncipe de Persia, el Príncipe de Grecia y «Miguel, vuestro Príncipe», defensor del pueblo de Dios (10,20-21). Así pues, el ángel revelador había desempeñado esta función al lado de «Darío el Medo» (cf. 6,1), es decir, en el momento en que se realizó la liberación del destierro. Toda esta cronología es evidentemente ficticia, ya que se contará la historia después de sucedida.

El desarrollo de la historia (11,2-39)

A partir de aquí, el lector del texto sagrado debe tener en las manos una Biblia abundantemente anotada, que le indique la identidad de los personajes y la secuencia de los acontecimientos que el libro irá describiendo de una forma alusiva y críptica. Está claro que no se trata de una *predicción real* enunciada al final de la cautividad de Babilonia; se trata de un *plagio de la historia conocida*, que tiene la finalidad de poner en situación las circunstancias presentes sobre el horizonte del futuro. Se trata de una teo-

logía de la historia, ya que ésta se presenta como la realización de un plan elaborado «allá arriba» y dirigido por los patronos celestiales de las potencias terrenales.

Se reconoce una alusión a Darío I y a las guerras médicas contra Grecia (11,2b); pero el autor se enreda en la cronología de los reyes persas haciendo de él el cuarto de ellos. Después de Alejandro (11,3), su reino se divide y la atención se centra en adelante en el enfrentamiento entre los reyes del norte (los seléucidas de Siria) y los del sur (los lágidas de Egipto), a partir del momento en que Seleuco I funda una dinastía que rivalizará con la de Tolomeo I (11,5).

La historia se desarrolla rápidamente, puesto que se pasa enseguida al matrimonio de Antíoco II con Berenice, hija de Tolomeo II, por el año 150 (11,6). Desde ese momento prosigue la rivalidad entre los dos reinos con alternativas de derrotas y de victorias (11,7-13), hasta la ofensiva de Antíoco III contra Egipto después del 204. Las guerras continúan bajo Antíoco III, que se apodera por el año 200 del «país magnífico», es decir, de Judea (11,14-16). Los detalles de los conflictos siguientes (11,17-19) continúan hasta la muerte de Antíoco III, con el saqueo de un templo en Elimaida para llenar sus arcas vacías por las continuas guerras. Se resume rápidamente el reinado de Seleuco IV con una mención de la expedición de Heliodoro contra el Templo de Jerusalén (por el 176); pero Heliodoro asesina a su señor (11,20).

Las cosas se precipitan desde que «un ser despreciable» usurpa la realeza (11,21): se trata evidentemente de Antíoco IV. Una alusión a la destitución del sumo sacerdote Onías III, el año 170 (11,22), va seguida de la evocación de los preparativos de la guerra contra Egipto (11,23-25). A partir de este momento se precisa la descripción de los acontecimientos, ya que vemos desarrollarse los proyectos de Antíoco «contra la alianza santa» (11,28). Al volver de su expedición contra Egipto, apoya la acción de los

judíos seducidos por la helenización del país (11,30b). Se asiste a la profanación del santuario y a la apostasía de los «profanadores de la alianza» (11,31-32a). Frente a ellos, «los que conocen a su Dios», «las gentes que reflexionan», se convierten en instructores de la multitud (11,32b-33a); el vocabulario está sacado aquí del último «canto del Siervo» de Isaías (52,13-53,12), que se aplica de este modo a los mártires de la persecución (11,33b).

En cuanto a la sublevación militar, se la mira como una «pequeña ayuda» (11,34). Está claro que el autor pertenece a la corriente pietista que pone su confianza en Dios y no tiene muy en cuenta la victoria de las armas. Reconocemos en él a los *hasidim*, «asideos», aliados con Judas Macabeo (1 Mac 2,42). Entre ellos es entre los que el autor pone a «las gentes que reflexionan» (*maskilim*). Este nombre recoge una expresión empleada en Is 52,13 a propósito del «Siervo doliente»: él «tendrá éxito» o «será inteligente», o «será reflexivo» (*yaskil*). Pero acabará sin embargo padeciendo la muerte (Is 53). Lo que se había dicho de un Siervo de Dios individual se aplica en esta «relectura» del texto a todo el grupo de fieles que dan su vida por su fe; sufren la prueba hasta padecer la muerte con vistas a su purificación (11,35). En paralelismo con esta situación, la conducta de Antíoco es objeto de una sátira violenta (11,36-39): abandonando el culto a los dioses sirios, ha llegado a divinizarse a sí mismo para que le rindan culto como a un «dios manifestado», y con este espíritu es como prosigue la guerra.

Perspectiva final (11,40-45)

A partir de 11,40 cesa el calco de la historia real: hemos llegado al tiempo en que escribe el autor. Así pues, se imagina en términos convencionales la persecución de las operaciones guerreras (11,40-45), para anunciar el fin próximo del tirano. Como éste, al

divinizarse, se ha enfrentado con el verdadero Dios, el autor se representa el «fin» bajo una forma que no tiene nada que ver con los acontecimientos. Se habla de una gran expedición contra los países vecinos de Israel: el mismo Egipto y, más allá, Libia y Nubia. Al mismo tiempo, el tirano «vendrá al País magnífico» (la tierra santa) y, tras un nuevo ir y venir de oriente y del norte, plantará sus tiendas «entre el mar y la montaña santa de la magnificencia» (Jerusalén). Entonces «llegará su fin» (11,45).

Esta perspectiva es convencional, ya que la expedición de Antíoco lo condujo más bien a Elimaida, donde murió en otoño del 164; pero la noticia no había llegado todavía a Jerusalén. El autor se imagina por tanto un regreso en plan belicoso que va dirigido contra la morada de Dios: el rey desaparece en esta confrontación directa con él, «sin que nadie venga en su ayuda» (11,45b). Esta imagen es paralela a la de la caída, «sin intervención de mano alguna» (8,25; cf. 2,45).

El oráculo final (12,1-4)

Al final del apocalipsis que iba más allá de la historia, el autor pone un oráculo que constituye la cumbre del libro (12,1-4). El texto pasa ahora a una forma poética. Se deja el mundo terrenal. Es Miguel, el gran príncipe, caudillo del ejército celestial y patrono especial del pueblo de Dios, el que preside la liberación final. En el paroxismo de la crisis, el pueblo de Dios se encuentra sumido en la angustia, pero esto es el signo de un próximo desenlace. En los oráculos proféticos, el «fin» es siempre inminente, con una inminencia psicológica que no hay que confundir con una inminencia temporal.

Entonces se salva el pueblo de Dios, no ya en su totalidad material, sino en aquellos miembros suyos que están inscritos en los registros del cielo («el Li-

LA SALVACION PROMETIDA A LOS JUSTOS

La Carta de Henoc

De una época posterior a Daniel, se ha encontrado en Qumrán una Carta de Henoc —escrita probablemente en un ambiente esenio— en su texto original, paralelamente con la versión griega ya conocida. Superando el texto tan corto de Dn 12,2-4, desarrolla aquí (102,4-103,4) el tema de la salvación prometida a los justos, sin insistir demasiado en el aspecto corporal de la resurrección.

(102) ⁴ Tened confianza, almas de los justos que habéis muerto, justos y piadosos, ⁵ y no os aflijáis de que vuestras almas hayan bajado a los infiernos en la aflicción ni de que vuestro cuerpo de carne no haya tenido una retribución en esta vida según vuestra santidad, ya que los días que vivisteis fueron días de pecadores y de malditos en la tierra. ⁶ Cuando muráis, los pecadores dirán: «Los piadosos han muerto según el destino, ¿y qué les han valido sus buenas obras? ⁷ Murieron lo mismo que nosotros. Ved, pues, cómo murieron en la aflicción y las tinieblas; ¿y qué más les ha tocado? ⁸ Cuando se salven y se levanten, ¡seguirán viéndonos comer y beber!»

⁹ ¡Ved, pues, por qué os parece bueno comer y beber, despojar a los hombres, robar y pecar, enriqueceros y pasar días buenos! ¹⁰ ¡Ya veis cuál ha sido el fin de los que se justifican a sí mismos! Porque no se ha encontrado en ellos ninguna justicia, hasta que murieron y se perdieron, ¹¹ ¡que sean como si nunca hubieran sido y que sus almas bajen a los infiernos en la aflicción!

(103) ¹ Pues bien, os lo juro a vosotros, los justos, por la gran gloria (de Dios) y su honor, y por su realeza poderosa; os lo juro por su majestad: ² yo conocía este misterio. Porque he leído las tablas del

cielo y he visto la escritura de los santos. Yo sé lo que allí está escrito y grabado sobre vosotros: ³ está preparado e inscrito el gozo y la dicha y el honor para las almas de los que mueren en la piedad y se os darán numerosos bienes en recompensa por vuestro esfuerzo, y vuestra suerte será mejor que la de los vivos. ⁴ Vuestros espíritus, el de cuantos murieron en la piedad, vivirán, se alegrarán, exultarán y no perecerán, y su memoria no perecerá ante la faz del (Dios) grande durante todas las generaciones del mundo. Por consiguiente, ¡no tengáis miedo de sus injurias!

Se observará que esta presentación de la retribución de los justos se parece mucho a la que ofrece el libro de la Sabiduría 2-3. ¿Habrá leído quizás el autor de este libro la traducción griega de la Carta de Henoc?

Salmos de Salomón

La colección de textos llamada Salmos de Salomón, de inspiración farisea, fue compuesta en Jerusalén entre el 75 y el 48 a. C. Recogemos aquí uno de los Salmos que pone en paralelo la esperanza de los justos y la desgracia de los pecadores, tema tratado frecuentemente en los libros sapienciales. Pero aquí (Salmos de Sal 3,12-16), el final muestra claramente que el autor recurrió a Daniel 12,1-4 en el tema esencial de la resurrección.

¹² (El pecador) acumula pecado sobre pecado durante su vida. ¹³ Cuando cae, su caída es fatal y no resucitará; la perdición del pecador es eterna ¹⁴ y no se le recordará cuando (Dios) inspeccione a los justos. ¹⁵ Tal es la suerte de los pecadores eternamente. ¹⁶ Pero los que temen al Señor resucitarán para la vida eterna y nunca cesará su vida en la luz del Señor.

bro»: cf. Is 4,2-3). Los que todavía están con vida entran así en el «mundo nuevo». ¿Pero qué ocurre con los que han muerto, especialmente con los mártires a los que se aludía en el apocalipsis anterior? (11,33.35). Los libros santos contenían ya una imagen que, para ellos, puede tomarse al pie de la letra: era el anuncio de la resurrección (cf. Ez 37,1-14; Is 26,19). Así pues, éstos se despertarán para entrar en la «vida eterna», mientras que los otros, los enemigos de Dios y los apóstatas, quedarán sumergidos en la muerte que es para ellos «el oprobio, el horror eterno» (cf. Is 66,24).

De este modo los Infiernos –el *Sheol* clásico que representa la morada de los muertos– se convierten en el Infierno, definido como privación de la «vida eterna». Y al revés, la suerte de los «hombres que reflexionan» (*maskilim* de 11,33), que «justificaron a la multitud» guiándola hacia Dios (cf. Is 52,13 y 53,11), resplandecen como el firmamento y las estrellas (12,3). Esta es la promesa suprema del libro, dirigida especialmente a los mártires de la gran prueba.

El segundo libro de los Macabeos, resumen de la gran obra escrita por Jasón de Cirene, se hace eco de esta promesa mostrando que los mártires encontraron en ella el coraje necesario para morir en la fidelidad al verdadero Dios (2 Mac 7,9.11.14.23.29). La esperanza de la vida eterna con Dios que se vislumbra en la oración de algunos salmos (Sal 16,9-11; 49,16; 73,23-28) encuentra así una plena confirmación, gracias a la lectura literal de los textos proféticos que evocaban la resurrección de los muertos. Si se relaciona esta promesa con la evocación del juicio divino que conducía a la perdición al poder enemigo (Dn 7,26), la «vida eterna» coincide con la imagen de la «realidad eterna» prometida al «pueblo del Dios altísimo» (7,27). Esta doctrina se hará clásica en algunos ambientes del judaísmo en tiempos de Jesús.

Esta visión, situada ficticiamente en los tiempos antiguos, se considera que ha de permanecer secreta hasta el día en que las circunstancias lleven a publicarla, es decir, a los tiempos de la persecución y del cambio de situación, cuando el culto pueda reanudarse en el Templo purificado (cf. el final de los capítulos 8 y 9). Para el final de 12,4 es preferible adoptar la lectura que la antigua versión griega encontraba ya en el hebreo de su tiempo: el libro permanece secreto «hasta que muchos sean instruidos y aumente el conocimiento».

La conclusión del libro (12,5-13)

En este momento se vuelve al tema de la visión inicial. Dos hombres misteriosos se encuentran de pie a ambas orillas del río, mientras que al «hombre vestido de blanco» –el ángel revelador– se le plantea una pregunta relativa a los tiempos del «fin». El responde sirviéndose de la expresión de 7,25: «Un período, dos períodos y un medio período». Estos tres años y medio, mitad del número simbólico 7, corresponden a la media semana de 9,27, es decir, a 1.260 días, tiempo durante el cual cesó el culto en el Templo (septiembre del 167 al 14 de diciembre del 164). El templo fue consagrado a Júpiter Olímpico (el dios sirio *Beel Shamem*) el 7 de diciembre del 167 (cf. 2 Mac 6,2). Más adelante se dan otros dos números: 1.290 días y 1.335 días. El primero podría ser la fecha en la que se compuso la gran profecía de los capítulos 10 al 12; el segundo, aquel en que se entregó al público el libro completo, dos meses y medio después de la purificación del Templo. En cuanto al profeta, recibirá «su lote al final de los días»: tendrá una participación en la vida eterna que se prometió al comienzo del capítulo (12,1-3).

La historia de Susana (Dn 13)

Entramos ahora en la sección de añadidos que se han conservado únicamente en las versiones griegas. La historia de Susana es un relato edificante. La antigua versión griega –los Setenta– difiere bastante de la de Teodoción, que es anterior al Nuevo Testamento y que es la que se comentó en la Iglesia desde comienzos del siglo III (Hipólito, por el 200-204). Como los Setenta no se traducen nunca en nuestras Biblias, daremos aquí el texto (recuadro pp. 49ss). Para la traducción de Teodoción pueden verse las Biblias españolas corrientes de origen católico o la TOB, que la reproduce como «apéndice» del libro.

El nombre de Susana designa una flor en hebreo:

shushan, «azucena». Falta el comienzo del texto de los Setenta. El códice 868 lo suple con el comienzo del relato en Teodoción (hasta el v. 6). El papiro 967 comienza en la mitad del v. 5. Primitivamente, el joven que interviene era anónimo: el nombre de Daniel se añadió en los vv. 47.48.52 y 59. En el papiro 967 (de Colonia) y en el códice n.º 88 (*Chisianus*), después del libro de Daniel tenemos simplemente el título: *Susana*. Por detrás del griego se palpa constantemente la presencia del hebreo original. La versión de Teodoción se basa en un texto hebreo amplificado en el que esta identificación de Daniel ha quedado ya plenamente realizada.

HISTORIA DE SUSANA

Ofrecemos aquí la traducción literal de la antigua versión griega (los Setenta). Ponemos entre corchetes las palabras añadidas para identificar al joven anónimo con Daniel. La concordancia entre las dos versiones, la de Teodoción y la de los Setenta, se indica con cursiva.

¹ Había un hombre que vivía en Babilonia y su nombre era Joaquín. ² Y tomó una mujer llamada Susana, hija de Jelcías, muy hermosa y fiel al Señor. ³ Y sus padres eran justos e instruyeron a su hija en la ley de Moisés. ⁴ Y Joaquín era muy rico y tenía un jardín junto a su casa, y los judíos acudían a su casa porque era el más ilustre de todos. ⁵ Y habían designado a dos ancianos del pueblo como jueces,

aquel año, de aquellos de los que dice el Señor: «La iniquidad ha salido de Babilonia: ancianos, jueces, que pasaban por gobernar al pueblo». ⁶ Y todos los litigios de las otras ciudades se resolvían ante ellos.

⁷ Estos hombres vieron a una mujer graciosa de aspecto, mujer de uno de sus hermanos israelitas, Susana, hija de Jelcías, que se paseaba en el jardín de su marido durante el mediodía. ⁸ Y llevados de la pasión por ella, ⁹ pervirtieron su pensamiento y desviaron sus ojos para no mirar al cielo ni acordarse de sus justos juicios. ¹⁰ Los dos estaban violentamente enamorados de ella, pero ni el uno ni el otro se imaginaban el mal que los poseía a los dos a propósito de ella; y la mujer tampoco conocía este asunto. ¹² Y

apenas llegaba el atardecer, al marcharse, se dejaban el uno al otro con el afán de saber quién podría primero acercarse a ella y hablarle.

¹³ *Y he aquí que ella se paseaba como de costumbre y había llegado ya uno de los ancianos y he aquí que llegó también el otro. Y se preguntaron diciendo: «¿Por qué has salido así al atardecer sin traerme a mí?»* ¹⁴ *Y se confesaron el uno al otro su tormento.* ¹⁹ *Y se dijeron el uno al otro: «Acerquémonos a ella». Y de común acuerdo se acercaron a ella y la urgían vivamente.* ²² *Y la judía les dijo: «Yo sé que, si hago esto, es para mí la muerte; y si no lo hago, no escaparé de vuestras manos.* ²³ *Pero es preferible para mí caer en vuestras manos sin haberlo hecho que pecar delante del Señor».*

²⁸ *Así pues, aquellos hombres malvados se volvieron, profiriendo en sí mismos amenazas y tramando una emboscada para hacerla morir. Y fueron a la asamblea de la ciudad en que vivían y todos los hijos de Israel que había allí se reunieron en consejo.* ²⁹ *Y levantándose, los dos ancianos y jueces dijeron: «Mandad traer a Susana, hija de Jelcías, que es la mujer de Joaquín». La mandaron llamar enseguida.* ³⁰ *Pues bien, apenas apareció la mujer con su padre y su madre, aparecieron también sus criados y criadas, que eran hasta quinientos, y los cuatro hijos de Susana.* ³¹ *La mujer era muy atractiva y los malvados ordenaron que se desnudara para saciarse de su belleza.* ³³ *Y todos los que estaban con ella lloraron, así como todos los que la veían.* ³⁴ *Levantándose, los ancianos y jueces pusieron su mano sobre su cabeza.*

³⁵ *Pero el corazón de ella confiaba en el Señor su Dios. Y levantando la cabeza, lloró en sí misma diciendo: «Señor, Dios eterno, tú que sabes todas las cosas antes de su origen, tú sabes que yo no he he-*

cho lo que estos dos malvados maquinan contra mí» (= Teod., vv. 42-43).

³⁶ *Los dos ancianos dijeron: «Nos estábamos paseando por el jardín de su marido.* ³⁷ *Y al dar la vuelta por el paseo, la vimos yaciendo con un hombre y, al acercarnos, los miramos mientras fornicaba juntos.* ³⁸ *Y ellos no sabían que estábamos allí. Entonces nos dijimos el uno al otro: ‘Veamos quiénes son éstos’. Y al acercarnos, la reconocimos a ella, pero el joven huyó ocultándose.* ⁴⁰ *Cogiéndola, le preguntamos: ‘¿Quién es ese hombre?’.* ⁴¹ *Y no nos dijo quién era. Somos testigos de esto. Y toda la asamblea les creyó, puesto que eran ancianos y jueces del pueblo.*

⁴⁴⁻⁴⁵ *Y vino el Angel del Señor, mientras la llevaban para hacerla morir. Y el Angel, según la orden que había recibido, dio un espíritu de inteligencia a un joven –[era Daniel]–.* ⁴⁸ *[Daniel], apartando al pueblo y poniéndose en medio de ellos, dijo: «¿Tan insensatos sois, hijos de Israel? Sin hacer una investigación y sin reconocer lo que es cierto, ¿habéis condenado a una hija de Israel?»* ⁵¹ *Y ahora, separádmelos bien lejos al uno del otro, para que les interrogue».* ⁵² *Apenas se les separó, [Daniel] dijo a la asamblea: «Ahora, no atendáis al hecho de que son ancianos, diciendo: ‘No mentirán’, sino que yo les interrogaré según lo que se haya visto».*

Y llamó a uno de ellos, y trajeron al anciano ante el joven, y [Daniel] le dijo: «Escucha, escucha, ¡tú que has envejecido en el mal! Tus pecados caen ahora sobre ti, los que cometiste anteriormente».

⁵³ *Cuando confiaban en ti para escucharte pronunciar juicios que acarrearán la muerte, condenabas al inocente, pero absolvías a los que se la merecían, siendo así que el Señor ha dicho: ‘No harás morir al inocente ni al justo’.* ⁵⁴ *Ahora pues, ¿bajo qué árbol*

y en qué sitio del jardín los has visto acostados?» Y el malvado dijo: «Bajo una chaparra». ⁵⁵ El joven dijo: «Has mentido realmente para su propio daño, porque el Angel del Señor hará caer sobre ti un buen chaparrón».

⁵⁶ Despidiendo a éste, ordenó que le trajeran al otro y le dijo: «¿Por qué tu raza es perversa, como la de Sidón y no como la de Judá? La belleza te ha seducido, el deseo impuro... ⁵⁷ y así es como obrabais con las hijas de Israel y éstas, asustadas, tuvieron trato con vosotros; pero una hija de Judá no toleró soportar vuestra pasión con iniquidad. ⁵⁸ Ahora pues, dime bajo qué árbol y en qué sitio del jardín los viste yacer juntos». El dijo: «Bajo un pino». ⁵⁹ Y Daniel dijo: «¡Pecador! ¡Ahora el Angel del Señor está en pie con la espada en alto hasta que el pueblo te propine un buen castigo y te extermine!»

⁶⁰ Y toda la asamblea aclamó al joven, ⁶¹ porque les había llevado a confesar por su propia boca que los dos eran unos falsos testigos. Y según ordena la Ley, obraron con ellos tal como habían maquinado contra su hermana; ⁶² y los cogieron y los encadenaron y los tiraron al precipicio. Entonces el Angel del Señor hizo salir fuego de en medio de ellos, y se salvó aquel día la sangre inocente.

⁶⁵ He aquí por qué los jóvenes son apreciados por Jacob por su simplicidad. En cuanto a nosotros, procuremos tener por hijos jóvenes valientes. Pues mientras los jóvenes sean piadosos, habrá en ellos un espíritu de saber y de inteligencia por los siglos de los siglos.

La historia estaba notablemente ampliada en el texto hebreo que sirve de base a la traducción de Teodoción. Se realiza por completo la identificación con Daniel y se describe con más detalles el intento de seducción. Pero se omite la moraleja final, ya que el acento recae exclusivamente sobre el juicio pronunciado por el joven Daniel.

Comparando este texto con el de Teodoción, se observará que hay varias omisiones: vv. 15-18.20-21.24-27.42-43.44-45 (abreviado), 46-47.49-50. El nombre de Daniel se añade en los vv. 44-45.48.52.59, pero no en los vv. 55 y 60, que son testigos del relato primitivo. El v. 5 ofrece una cita muy libre de Jr 29,21-23 (abreviado); y el v. 53 trae una cita de Ex 23,7.

Daniel y los sacerdotes de Bel (Dn 14,1-22)

Esta historia es una polémica bastante elocuente contra las supercherías que se practicaban en los cultos paganos. La cronología que pone a Ciro como sucesor de Astiages depende de los historiadores griegos (cf. la *Ciropedia* de Jenofonte). En los Setenta, el relato va unido con el siguiente con un título común: *De la profecía de Habacuc* (cf. 14,33-39).

La construcción del relato es fácil. 1) Cada día traen alimentos al ídolo de Bel, adorado por el rey Ciro. El alimento desaparece, de manera que el rey piensa en un dios que vive y que come (14,4a). 2) Le

pregunta a Daniel, que lo niega; entonces el rey amenaza a los sacerdotes con matarlos, si realmente Bel no come. Los sacerdotes proponen una prueba, sin desvelar la existencia de una puerta secreta (14,4b-13). 3) Daniel esparce ceniza por el suelo delante del rey y sella la puerta exterior; pero los sacerdotes retiran los alimentos durante la noche (14,14-17). 4) A la mañana siguiente, Daniel muestra al rey la superchería (14,18-21). 5) El rey ordena matar a los sacerdotes y entrega a Daniel el ídolo de Bel. No es más que una sátira popular contra el paganismo.

Daniel y el dragón (Dn 14,23-42)

Otra sátira popular, situada artificialmente en el ambiente de Babilonia: allí no se adoraba a los animales sagrados como en Egipto. Pero en Egipto esta práctica conoció un gran éxito en la época helenista. De todas formas, el dragón es un animal fabuloso. Daniel se niega a adorarlo y le da una bola hecha de pez, grasa y pelos que le hace reventar (14,23-27). Para vengarse de la conducta del rey, que muestra el éxito del proselitismo de Daniel, los babilonios consiguen de él que Daniel sea arrojado al foso de los leones: es un doble de la historia contada en el capítulo 6, pero aduciendo un motivo distinto para su condena a muerte (14,28-32). Daniel permanece con los leones durante seis días... Para que no se muera de

hambre, el profeta Habacuc es trasladado de Judea a Babilonia a través de los aires, para que lleve a Daniel la comida que había preparado para sus seguidores (14,33-37). Daniel da gracias a Dios, el rey comprueba que Daniel está vivo y ordena arrojar al foso a los que le habían acusado.

La leyenda tiene una finalidad muy clara: demuestra que Dios protege siempre a sus fieles y hace peecer a sus enemigos. No hay que buscar aquí una teología muy profunda. Es posible que, primitivamente, el texto hebreo del capítulo 14 existiera por separado con el título conservado en los Setenta. Es posterior al capítulo 4 de Daniel, pero el origen de los Setenta tendrá que examinarse aparte.

EL LIBRO DE DANIEL EN EL JUDAISMO

LA INTERPRETACION DEL LIBRO

El libro primero de los Macabeos, escrito en hebreo entre el 134 y el 100, traducido luego al griego, se refería ya al libro de Daniel –considerado probablemente como profético– para describir la profanación del Templo en diciembre del 167; fue entonces cuando el rey Antíoco mandó erigir sobre el altar de los holocaustos «una abominación de desolación» (1 Mac 1,54): esta expresión coincide con la antigua versión griega de Daniel 11,31 (*bdelygma eremo-seos*), más bien que con la de 9,27 de los Setenta, que es ligeramente distinta. El autor conocía el libro de Daniel en hebreo y su traductor tenía la versión griega del mismo ante la vista.

Por consiguiente, está claro que el libro era mirado entonces como sagrado. Hemos visto más arriba que el ejemplo de los tres jóvenes en el horno y el de Daniel en el foso de los leones servían de aliento a los mártires, en los relatos de 1 Mac 2,60; 3 Mac 6,7 y 4 Mac 16,3.21. Estas citas ocasionales son significativas.

Qumrán

En la biblioteca de Qumrán se han encontrado fragmentos de varios ejemplares del libro de Daniel. Es la señal de una continuidad religiosa en el ambiente de los asideos, de los que proviene su edición completa, y el del partido esenio que parece haber roto con el sacerdocio del Templo en la segunda parte del siglo II, quizás bajo el pontificado de Jonatán

(152-143). En todo caso tenemos allí un texto con abundantes lagunas que encierra la expresión «...en el libro de Daniel el profeta» (4Q158: *Qumrán Cave*, t. I, p. 54) y el texto de Dn 9,25 se cita como Escritura al lado de Isaías en la «Leyenda de Melquisedec» (línea 18, traducción en *Ecrits Intertestamentaires*, La Pléiade, p. 429).

El libro 4 de Esdras

La revelación de los cuatro reinos concedida a Daniel se cita también en el libro 4 de Esdras, a finales del siglo I de nuestra era, época cercana a aquella en la que se estableció la lista de los libros santos en el judaísmo rabínico. He aquí un extracto de la visión del Águila y del León (capítulos 11-12), anunciando el imperio romano y la venida del Mesías: «¹⁰ Esta es la interpretación de la visión que has visto. ¹¹ El águila que has visto subir del mar es el cuarto reino que se apareció en visión a *tu hermano Daniel*; ¹² pero esto no se le interpretó como yo te lo interpreto a ti ahora. ¹³ He aquí que vienen días en que surgirá un reino sobre la tierra; será más terrible que todos los reinos que existieron antes que él...» (12,10-13).

Flavio Josefo

Paralelamente, el historiador Flavio Josefo señala el conjunto del libro para evocar la acción del «profe-

LA PRESENTACION DE DANIEL POR FLAVIO JOSEFO

En su libro dedicado a las Antigüedades judías, después de haber analizado los relatos de Daniel, el historiador judío saca una conclusión que muestra la lectura que de él hacían comúnmente los doctores judíos de su tiempo. Simpatizante de la corriente farisea, lanza de paso una indirecta contra los «epicúreos» que no creen en la Providencia: de hecho son los saduceos a los que acusa de forma indirecta. Se observará que la teoría de los «cuatro imperios» (Dn 2 y 7) pone aquí a los romanos en cuarta posición. Josefo escribe después de la destrucción de Jerusalén y del incendio del Templo el año 70 de nuestra era. El texto se encuentra en Antigüedades judías, X,xI,7.

(266) Vale la pena recordar, a propósito de este hombre, algo admirable cuando se le oye. En efecto, todo contribuye a hacer de él uno de los mayores profetas. Durante toda su vida, fue honrado y estimado por los reyes y por la gente. Después de morir, ha dejado un recuerdo eterno. (267) Todos los libros que compuso y que dejó se siguen hoy leyendo entre nosotros y de ellos sacamos la convicción de que Daniel estaba en relación con Dios. Porque no se limitaba a anunciar los sucesos futuros, como los otros profetas, sino que determinó además la época en que se producirían. (268) Y mientras que los otros profetas anunciaban las calamidades y, por este motivo, se atraían la cólera de los reyes y de la gente, Daniel fue para ellos un profeta de felicidad, de modo que sus predicciones de buen augurio le valieron la benevolencia de todos y su realización le hizo merecer ante todos la confianza en su veracidad y la reputación de ser un hombre de Dios.

(276) Se trata, efectivamente, de lo que nuestra nación tuvo que sufrir por parte de Antíoco Epifanes, tal como lo había previsto Daniel, describiendo su realiza-

ción muchos años antes. Del mismo modo, Daniel escribió también sobre la supremacía de los romanos y cómo se apoderarían de Jerusalén y arrasarían el Templo. (277) Todo eso, tal como Dios se lo había indicado, lo consiguió por escrito, para que quienes le leyesen y fuesen testigos de lo sucedido admirasen el favor del que Daniel había gozado ante Dios y encontrasen en ello la prueba del error de los epicúreos.

(278) En efecto, éstos rechazan de la vida la Providencia; no admiten que Dios se ocupe de nuestros asuntos y que todo está gobernado por un Ser bienaventurado e incorruptible con vistas a la permanencia del universo, sino que dicen que el mundo marcha por su propio movimiento sin conductor ni guía. (279) Pues bien, si estuviera sin dirección, lo mismo que vemos a los barcos sin piloto hundirse bajo el viento, o caerse los carros si nadie tiene las riendas de los caballos, también el mundo se vendría abajo y perecería, hundido por alguna tormenta imprevista. (280) Así pues, ante estas predicciones de Daniel, me parece que éstos pecan fuertemente contra la doctrina verdadera, al pretender que Dios no se ocupa para nada de las cosas humanas. Pues si el mundo se dirigiera por su propio movimiento, no habríamos visto cumplirse tantas cosas según su profecía. (281) Por mi parte, he escrito sobre ello tal como lo he encontrado y leído. Pero si alguien quiere pensar de otra manera sobre estas materias, no le reprocharé que tenga una opinión diferente.

Está claro que Flavio Josefo inaugura aquí el que se convertirá, entre los apologistas judíos y cristianos, en el argumento de las profecías, al mismo tiempo que atestigüa por primera vez una interpretación de la teoría de los cuatro imperios, aplicándola al imperio romano.

ta Daniel» durante la cautividad de Babilonia (*Anti-güedades judías*, X, 128-281). No ignora que algunos textos se refieren al tiempo de Antíoco Epifanes (X, 276), pero actualiza sus previsiones para mostrar que Daniel escribió también sobre el imperio de los romanos, al predecir que Jerusalén sería tomada por ellos y que el Templo sería devastado (*ibíd.*) (Véase el recuadro de la p. 54).

El Talmud

Por aquella misma época, los doctores judíos leían estas «profecías» de la misma forma. Podemos verlo por la tradición exegética que conserva la hagdada del *Talmud de Babilonia*. Sin entrar en los detalles de la exégesis, se puede señalar que Daniel y sus compañeros (capítulo 1) son mencionados en varios tratados (*Sanedrín* 11,147.93b; *Hullin* 1,6.24a). Los tres jóvenes arrojados al horno de fuego son conocidos (*Nezikin* 14,144.93a). El Hijo de hombre de

Dn 7,13 es identificado con el Mesías glorioso, en comparación con el Mesías humilde de Zac 9,9 (*Nezikin* 11,176.98b); la piedra que golpea y hace polvo la estatua de diversos materiales (Dn 2,34) es identificada también con el Mesías (véase recuadro p. 28); el reino que devora toda la tierra (Dn 7,23) no es ya el de Antíoco, sino Edom, es decir, Roma (*Aboda zara* 1,2.1a).

No se encuentra ninguna explicación sobre las 70 semanas. Pero la escuela de Shammai recoge la doble suerte de los justos y de los malvados (Dn 12,2) (véase *Rosh ha-Shanah* 1,15.17a) y el texto de Dn 12,3 es presentado como si anunciase la recompensa de los rabinos (*Baba Bathra* 1,9.8b). Esta fe en la retribución no es extraña en los ambientes fariseos: basada en el texto de Dn 12,2, estaba ya atestiguada en los *Salmos de Salomón* (3,12-16; cf. recuadro p. 47). En esta perspectiva, la resurrección de los justos forma parte de las creencias admitidas en tiempos de Jesús.

EL TRABAJO SOBRE EL TEXTO DEL LIBRO

Aquí es donde hay que hablar de la antigua versión griega del libro. Parece ser que la conoció ya el autor del libro III de los *Oráculos sibilinos*; por consiguiente, sería anterior al año 140. En estas condiciones merece un examen muy atento. Efectivamente, no es ni mucho menos literal en muchas partes. Los capítulos arameos, sobre todo 3 a 6, no solamente son parafraseados. A pesar del fondo semítico sobre el que se hizo la versión, constituye una composición original. Por consiguiente, entre la edición final del li-

bro hebreo/arameo y su versión hubo una *remodelación de los capítulos arameos*. Se explica fácilmente que la renovación nacionalista, a la que se debía ya el acabado del libro en hebreo, haya dado pie a esta remodelación que incorpora al capítulo 3 las dos oraciones conservadas actualmente en griego. Damos aquí un ejemplo de ellos (véase recuadro p. 56), escogiendo el capítulo 5, que se vio enriquecido con una especie de *prólogo* en donde se resume el relato, y que abrevia mucho el arameo.

DANIEL 5 EN LOS SETENTA

Prólogo. El rey Baltasar celebró un gran banquete el día de la inauguración de su residencia real e invitó a dos mil hombres de entre sus dignatarios. Aquel día Baltasar, exaltado por el vino y lleno de orgullo, alabó a todos los dioses de las naciones fundidos de bronce o esculpidos, durante su borrachera, pero no tributó alabanzas al Dios del cielo. Aquella misma noche, unos dedos como los de un hombre salieron y escribieron sobre la pared de la casa, sobre el revoque, delante de la antorcha: MANE, PHARES, THEKEL. Su interpretación es: MANE, está contado; PHARES, está dividido; THEKEL, está pesado.

Texto. ¹ El rey Baltasar celebró un gran festín para sus compañeros y bebió vino. ² Y su corazón se exaltó y dijo que trajeran los vasos de oro y de plata de la Casa de Dios, que su padre Nabucodonosor había traído de Jerusalén, y que dieran de beber en ellos a sus compañeros. ³ Y los trajeron y bebían en ellos. ⁴ Y bendijeron a sus ídolos fabricados y no bendijeron al Dios de la eternidad que tiene la fuerza de su aliento. ⁵ A aquella misma hora salieron unos dedos como los de una mano humana y escribieron sobre la pared de la casa, en el revoque, delante de la luz, y el rey vio la mano que escribía.

⁶ Y se cambió su semblante y le invadieron los temores y los pensamientos. El rey se levantó enseguida y vio aquella inscripción, y sus compañeros que le rodeaban estaban llenos de orgullo. ⁷ Y el rey ordenó con una gran voz que llamaran a los hechiceros y magos, a los caldeos (astrólogos) y a los gazareanos, para que dieran a conocer la interpretación de aquella inscripción. Y se les introdujo en cortejo para que vieran la inscripción y no pudieron interpretarle al rey la interpretación de la inscripción. Entonces el rey publicó una orden diciendo: «Si hay algún hombre que exponga la interpretación de la inscripción, el rey lo vestirá de púrpura y le pondrá un collar de oro, y se le dará el gobierno de la tercera parte del reino». ⁸ Y los hechiceros y los magos y los gazarea-

nos entraron y ninguno pudo dar a conocer la interpretación de la inscripción.

⁹ Entonces el rey llamó a la reina a propósito del signo y le expuso lo importante que era y cómo nadie había podido dar a conocer al rey la interpretación de la inscripción. ¹⁰ Entonces la reina reavivó sus recuerdos sobre Daniel, que era de la deportación de Judea. Y dijo al rey: ¹¹ «Aquel hombre era inteligente y sabio y superaba a todos los sabios de Babilonia y en él había un espíritu santo. Y en tiempos del rey, tu padre, expuso interpretaciones extraordinarias a tu padre Nabucodonosor». ¹³ Entonces trajeron a Daniel ante el rey. Y tomando la palabra el rey le dijo: «Daniel, ¹⁶ ¿puedes exponerme la interpretación de la inscripción? Te vestiré de púrpura y te pondré un collar de oro y tendrás el gobierno de la tercera parte de mi reino».

¹⁷ Entonces Daniel se puso frente a la inscripción y la comprendió. Y respondió así al rey: «Esta es la inscripción: 'Está contado, está dividido, está pesado'». Y la mano que escribía se detuvo. «Y ésta es la interpretación de estas palabras. ¹⁸ ¡Oh, rey! ²³ Tú has celebrado un festín para tus amigos y has bebido vino y has hecho traer los vasos de la Casa del Dios vivo y habéis bebido en ellos, tú y tus grandes, y habéis alabado a todos los ídolos fabricados por los hombres, y no has alabado al Dios vivo y tu aliento está en su mano. Es él el que te ha dado la realeza y no lo has bendecido ni alabado. ²⁶ Esta es la interpretación de la inscripción: El tiempo de tu reino está contado. ²⁷ Tu reinado cesa. ²⁸ Ha sido dividido y llevado a su fin. Tu reino se ha dado a los medos y a los persas». ²⁹ Entonces el rey Baltasar vistió a Daniel de púrpura, le puso un collar de oro y le dio poder sobre la tercera parte del reino. ³⁰ Y la interpretación se realizó para el rey Baltasar: se les quitó a los caldeos el poder real, y se les dio a los medos y a los persas.

Está claro que el fondo del relato es idéntico. Su trasfondo semítico es palpable por todas partes. Pero al escribir en hebreo, el autor se ve embarazado por las tres palabras de la inscripción misteriosa, que no permiten ya el doble juego de palabras en esta lengua. El prólogo las citas invirtiendo su orden y las explica artificialmente. En el texto, no se guarda más que el sentido general del oráculo en un relato remodelado.

Es así como el autor recompone todo el opúsculo arameo, introduciendo en el capítulo 3 dos textos más antiguos que adapta a la nueva situación: la oración de Azarías y el cántico de las criaturas. Igualmente, el capítulo 4 recibe una remodelación literaria. En el capítulo 7 se sigue de cerca el texto arameo, pero con algunas variantes características: el Hijo de hombre no llega ya «con» las nubes del cielo, sino «sobre» ellas (7,13), y la gloria de los reinos humanos no se les da ya a los «santos del Altísimo», sino al «pueblo santo del Altísimo».

En el sueño de la estatua (Dn 2) se dan igualmente algunas variantes de detalle que muestran un arreglo del texto primitivo: el versículo 11 introduce una alusión a un ángel revelador; en el versículo 19 el misterio revelado con evidencia es «el misterio del

Rey»; en el versículo 37 no se trata ya del «Dios del cielo», sino del «Señor del cielo». El comienzo del capítulo 3 (vv. 1-4) resulta todavía más remodelado.

En una palabra, el autor ha llevado a cabo entre el 164 y el 145 todo un trabajo de adaptación, adaptando el opúsculo arameo a la lengua hebrea. Seguramente se debe a este mismo autor el añadido de la historia de Susana en hebreo, en su recensión antigua, y la del extracto del «libro de Habacuc» que encierra las historias de Bel y el dragón. Pero la historia de Susana fue reformada a continuación para poder vincularse más estrechamente al libro de Daniel.

En el siglo I de nuestra era, antes de la composición de los textos del Nuevo Testamento, la lectura sinagoga del libro volvió al texto original, que incluía el antiguo opúsculo arameo de los capítulos 2 al 7. Pero al mismo tiempo, para las sinagogas helenistas en las que la lectura de la Escritura se hacía en griego, se remodeló también la antigua versión griega, con algunas señales de interpretación teológica, aunque conservando los añadidos de la oración y del cántico en el capítulo 3 y los capítulos complementarios de Susana, de Bel y el dragón. La Iglesia naciente recibió de las sinagogas helenistas las dos versiones griegas.

LA LECTURA CRISTIANA DE DANIEL

DANIEL EN EL NUEVO TESTAMENTO

En las sinagogas de Galilea, en tiempos de Jesús, el libro de Daniel se leía en sus lenguas originales, el hebreo y el arameo. Por tanto, si Jesús citó a Daniel en su predicación en dialecto arameo de Galilea, fue en sus lenguas originales: las que sus oyentes escuchaban en la reunión sinagoga, eventualmente con explicaciones arameas para los capítulos hebreos. Pero como no disponemos en nuestros evangelios más que de la versión griega de las palabras de Jesús, releídas a la luz de su resurrección y de la vida eclesial, no podemos especular más que sobre sus recensiones en los evangelios.

El Hijo del hombre

En la respuesta de Jesús a Caifás figura un texto importante. Esta respuesta, en Marcos y en Mateo, mezcla la imagen del salmo 110,1 con la de Daniel 7,13. Pero en Marcos, el Hijo del hombre –giro habitual con el que Jesús se designa a sí mismo– «viene *sobre* las nubes del cielo» (Mc 14,62): ésa es la lectura de los Setenta. En Mateo (26,64) «viene *con* las nubes del cielo»: es la lectura de Teodoción, calcada del arameo. Lucas suprime esta alusión. Pero en Mt 24,30 «viene *sobre* las nubes». El texto se modifica y se cita libremente en Mt 24,30; Mc 13,26 y Lc 21,27: «viene *en* las nubes», es decir, en medio de todo el aparato de las teofanías. Las dos versiones griegas de Daniel, por consiguiente, son conocidas y citadas libremente, con alguna que otra adaptación eventual

(cf. Ap 1,7, que sigue el arameo; 14,14, en donde el Hijo del hombre está sentado *sobre* la nube).

El evangelista Mateo conoce el suplicio de los jóvenes arrojados al horno de fuego: en 13,42.50 recoge exactamente, para describir el castigo eterno, la expresión de Dn 3,6 en el texto de los Setenta. Pero para el gozo de los elegidos se inspira en Dn 12,3 (con el verbo *eklampsousin*, «resplandecerán», de Teodoción).

La abominación de la desolación

Para la «abominación de la desolación» (Mc 13,14; Mt 24,15, omitido por Lucas), la expresión con los dos artículos en griego está sacada textualmente de Dn 12,11 en los Setenta (figura sin artículos en Dn 9,27 de Teodoción, y en 13,11 de los Setenta). Pero no hay por qué ver en esta alusión un añadido de los evangelistas a las palabras amenazadoras del mismo Jesús. Mateo solamente añade entonces una precisión: la instalación «en el lugar santo» (en el lugar «en donde no debe estar»), para tomar nota de la realización del oráculo por la profanación del lugar santo el año 70.

La resurrección de los muertos

Es evidente que el trasfondo de Dn 12,2 puede percibirse en todos los lugares en que se habla de la

resurrección en el Nuevo Testamento; pero se trata de una creencia corriente que Jesús compartía con los fariseos de su tiempo. Sin embargo, la palabra empleada en la discusión de Jesús con los saduceos (*anástasis*: Mc 12,18.23 y par.; cf. Jn 5,29; 11,24) no corresponde más que al verbo empleado en los Setenta de Dn 12,2 (*anastésontai*, mientras que Teodoción dice, más literalmente, *exegerthésontai*): las dos metáforas del «resurgir» y del «despertar» se utilizan igualmente en el Nuevo Testamento.

De estas observaciones puede ya concluirse que las dos versiones griegas de Daniel eran utilizadas corrientemente como «Escritura» por los autores del Nuevo Testamento. Esto obliga a reflexionar con cuidado sobre la cuestión del canon de los libros sagrados: las decisiones que tomen los doctores judíos de Jamnia (Yabné) a finales del siglo I de nuestra era no comprometen absolutamente en nada la doctrina de la Iglesia en este punto.

La epístola a los Hebreos

Se pueden señalar otras alusiones al libro de Daniel. En Heb 11,33-34 se dice que unos hombres de fe «apagaron la violencia del fuego»: se reconoce aquí una alusión a Dn 3,23-25; pero las dos versiones griegas emplean una expresión diferente para evocar la acción del ángel. También se lee que «cerraron las fauces de los leones» (*ephraxan stomata leontón*): encontramos aquí la expresión empleada para describir la acción del ángel en Dn 6,22 Teod. (*enephraxe ta stomata tón leontón*). No cabe duda de que el autor de la epístola a los Hebreos, un judío alejandrino convertido a la fe de Cristo, conoce estos episodios por la versión de Teodoción.

El Apocalipsis

El Apocalipsis contiene un gran número de textos

que recogen, por medio de alusiones, las expresiones del libro de Daniel. Dependen de sus dos versiones griegas, que están igualmente en uso por esta época entre los judíos helenistas (cf. el artículo sobre «Les versions grecques de Daniel», *Biblica* 47, 1966, pp. 381-402; sobre el Apocalipsis, p. 389s). No tiene por qué extrañarnos este hecho, ya que Daniel era en su mayor parte un libro apocalíptico.

La figura distinguida del Hijo de hombre (Dn 7,13) se presenta, mezclada con otras alusiones bíblicas, desde la presentación inaugural del mensaje (Ap 1,7), mezclando varios rasgos simbólicos que proceden de diversos pasajes del libro (1,13-15; cf. Dn 7,13; 10,5; 7,9; 10,6); además, el vidente se porta lo mismo que Daniel a lo largo de sus visiones (Ap 1,17; cf. Dn 8,18; 10,15-19). Así pues, el profeta cristiano leyó con la mayor atención el libro de Daniel, así como otros muchos textos del Antiguo Testamento, concretamente el libro de Ezequiel. Gracias a Daniel es como conoce el combate celestial en el que lucha el ejército de Dios con Miguel a su cabeza (Ap 12,7; cf. Dn 10,13; 12,1). Gracias también al libro de Daniel puede contemplar en el cielo los tronos de los fieles muertos por la fe, a quienes «se ha entregado el juicio», como había ocurrido con los «santos del Altísimo» (Ap 19,4; cf. Dn 7,22). Tenemos aquí un buen modelo de relectura cristiana del libro de Daniel. Para llevarla a cabo siguiendo al autor, basta con señalar en una de nuestras Biblias manuales todos los lugares paralelos (indicados al margen o en nota) que remiten a Daniel: es un ejercicio excelente para adornar la lectura del Nuevo Testamento verificando todas sus alusiones al Antiguo.

El cumplimiento de las profecías

Se advertirá que la alusión evangélica a la «abominación de la desolación» implica una interpretación que separa el texto de su aplicación primitiva a la

profanación del Templo por Antíoco en el 167. Anuncia su cumplimiento en el destino que aguarda al Templo, en una fecha todavía futura en Marcos, y en una fecha ya pasada en la alusión que Mateo añade a la cita literal. Pero esto mismo ocurre con el «cumplimiento» de todos los oráculos proféticos en el Nuevo Testamento: los *acontecimientos* pasados eran los anuncios velados que permiten transferir a la historia presente los textos que se refieren a ella.

Este procedimiento es mucho más discreto que el de Flavio Josefo, que veía el imperio romano representado en la cuarta fiera de Dn 7. Esta aplicación del texto se hará por otra parte, corriente en la teología rabínica con el tema de los cuatro reinos: Babilonia, el imperio medo-persa, Grecia y Roma (cf. «Le livre de Daniel et le Nouveau Testament», *Bulletin du Comité des Etudes* 45, 1964, pp. 14-32; para el judaísmo rabínico, cf. pp. 17-19).

LA EXEGESIS PATRISTICA

Era natural que la lectura patristica de Daniel siguiera el camino abierto por el Nuevo Testamento, aunque fue abandonando progresivamente la antigua versión griega para recurrir a la de Teodoción. Justino conocía las dos versiones: en su *Diálogo con Trifón* (xxx1,2-7) cita largamente a Dn 7,9-28 en un texto muy cercano al de Teodoción. Pero en el mismo libro (xiv,8 y cxx,4) se cita a Dn 7,13 libremente, de memoria (Cristo aparece «por encima de las nubes», cerca de los Setenta). A finales del siglo y en el II las citas o alusiones se hacen de memoria.

Pero a principios del siglo III, el primer comentario del libro, el de Hipólito, utiliza a Teodoción. Por lo que se refiere a su exégesis, es bastante moralizante, desarrollando los ejemplos de los tres jóvenes en el horno y de Daniel en el foso de los leones. Se trata de exhortaciones al martirio, en una época en que el imperio romano persigue a los fieles. No hay que extrañarse por tanto de verle aplicar al imperio romano la teoría de los cuatro reinos, tanto para la estatua del capítulo 2 como para las cuatro fieras del capítulo 7 (véase la traducción con notas de G. Bardy-M. Lefèvre, *Commentaire sur Daniel*, col. Sources chrétiennes n.º 14, pp. 274-277).

A partir de este momento toma impulso toda la exégesis cristiana, aun cuando la lectura literal del texto aplicado a Antíoco Epifanes haya sido sostenida en el siglo III por Porfirio en su ataque contra los cristianos.

De hecho, habrá que aguardar hasta la crítica moderna, a partir del siglo XIX, para que esta exégesis literal, más atenta a los géneros literarios presentes en el libro y a su actualidad histórica —la del tiempo de Antíoco IV— pase a la enseñanza corriente, a excepción de las lecturas fundamentalistas que siguen extasiándose ante las «predicciones precisas» de la historia que habría pronunciado el profeta de la cautividad de Babilonia. Pero esto supone un enorme encogimiento de la teología del libro, reducida al nivel de *Las centurias* de Nostradamus, que cada uno interpreta a su capricho. La Palabra de Dios, transmitida por el autor sagrado, tiene un alcance muy distinto del de esta aplicación banal (véase sobre este punto: «Histoire et eschatologie dans le livre de Daniel», *Apocalypse et théologie de l'espérance*, col. Lectio divina n.º 97, Cerf, Paris 1977, pp. 63-109).

LA ESPIRITUALIDAD DEL LIBRO

La lectura espiritual de la Escritura tiene que desembocar en la vida de fe en Jesucristo. ¿Cómo puede realizarse esto en la lectura de un libro tan profundamente marcado por la historia del judaísmo precristiano? Son las relecturas del Nuevo Testamento las que, en este punto, ofrecen una orientación esencial para las transposiciones indispensables. Es evidente que el Dios de Daniel no es otro más que el Dios de los cristianos: único, señor de la creación que canta su gloria, señor de la historia en la que realiza su designio, protector soberano de los que creen en él.

Bajo este aspecto, no es una casualidad el que, entre los hombres de fe a los que se elogia en la carta a los Hebreos (Heb 11,33-34) se lean alusiones a los tres jóvenes en el horno de Babilonia (Dn 3) y a Daniel en el foso de los leones (Dn 6). La fidelidad hasta el heroísmo y el riesgo de muerte es un ejemplo concreto que siguieron los mártires de todas las épocas cristianas. En unas circunstancias distintas, ese ejemplo no ha perdido hoy su valor: todos tenemos ante los ojos hechos similares de ayer y de hoy. El libro de Daniel nos da entonces una lección de esperanza.

Sin llegar hasta esta *confrontación con el poder totalitario*, análoga a la actitud adoptada por Antíoco Epífanos, los fieles pueden también verse sumergidos en un ambiente cultural extraño a su fe. Tal era el caso de Daniel y de sus compañeros en el ambiente «babilónico», tras el cual el autor del libro pensaba en la civilización helenista en la que el judaísmo tenía que salvar su fe. Daniel se inicia de forma sobresaliente en la lengua y en la literatura del helenismo. Pero se aferra fuertemente a su fe, a sus prácticas religiosas, a su concepción del mundo, excluyendo todo cuanto pudiera hacerle daño.

Está aquí todo *el problema de la inculturación de la fe*, lo bastante fuerte para acoger los elementos positivos de un ambiente nuevo sin perder nada de sus valores esenciales. En la historia de Susana, en la que la situación de los judíos fieles se beneficia tranquilamente de su instalación social, el narrador se encuentra ante un problema diferente: si por un lado hace el elogio de la castidad conyugal en la mujer calumniada, por otro lado denuncia con violencia la hipocresía religiosa de los dos jueces en el cargo que violan en secreto la ley. No resulta muy difícil transportar esta historia al mundo en que vivimos.

Ante *los problemas planteados por el poder político*, el autor se ve llevado a reflexionar de manera especial, «contando historias». Pero estas historias tienen precisamente una adecuada aplicación en todos los tiempos. La paranoia del poder acecha a todos los que se aferran celosamente a él, sin querer compartirlo con nadie, como el Nabucodonosor del libro. La lógica de su actitud es llevarlos a «cambiarse en bestias», en sentido figurado: ¿no hemos visto ejemplos de ello en nuestros días? El único medio de escapar radicalmente de esta amenaza consiste en convertirse al Dios único, que tiene el señorío sobre la historia humana.

La fe en este señorío soberano es la última lección del libro. Los antiguos relatos del opúsculo arameo lo decían ya de una manera general. En este sentido pueden aplicarse ya a la historia presente, en la que la Iglesia de Cristo está plenamente inmersa: la venida del Reino de Dios, concretada en «el pueblo de los santos del Altísimo», sigue siendo el objeto permanente de su esperanza. El judaísmo no está excluido de ese pueblo: sigue estando llamado a formar parte de él en virtud de la primera alianza. Pero es Jesucristo, el único «resto justo» de Israel, el que

por la alianza nueva es el mediador que une a ese pueblo con Dios y hace de él el «pueblo santo». El desarrollo de la historia queda polarizado por la aparición de ese pueblo, depositario del Reino de Dios en medio de las fluctuaciones de los acontecimientos y, eventualmente, de las crisis en las que las potencias malignas parecen ser vencedoras durante algún tiempo.

Bajo este aspecto es como el Apocalipsis de Juan recoge los temas fundamentales de Daniel. Todo converge hacia una crisis final en donde *la imagen del Hijo de hombre*, representación primitiva del «pueblo santo», se concreta en el Cristo resucitado que ha recibido el señorío de la historia. Ya desde

ahora él reina «hasta que Dios ponga a todos sus enemigos bajo sus pies», y «el último enemigo vencido es la muerte» (1 Cor 15,25-26). Así pues, la historia del mundo camina en dirección hacia ese último combate: Dn 7,23-27 (cf. 2,44-45).

El Apocalipsis hace de ese combate el preludio del reinado final de Dios y de su Cristo (Ap 19,11-21; 20,7-14): el mismo juicio, la misma resurrección de los mártires entregados a la muerte por causa de su fidelidad (Dn 12,1-3; Ap 20,4-6; 11,11-15). El discurso escatológico de Jesús (Mc 13 y par.) y el apocalipsis de Juan son por tanto las claves de lectura de Daniel para permitirle que alimente la espiritualidad cristiana.

PARA PROSEGUIR EL ESTUDIO

Son indispensables las Biblias ampliamente anotadas para el estudio provechosos del libro de Daniel, como las que mencionamos en la p. 25.

Comentarios

M. Delcor, *Le livre de Daniel*, Col. Sources Bibliques, Gabalda, París 1971, 296 p.

A., Lacoque, *Le livre de Daniel*, Col. Commentaire de l'A.T. XVb, Delachaux et Niestlé / Labor et Fides, París-Ginebra 1976, 189 p. Esta obra, relacionada con el canon bíblico de las Iglesias protestantes, no comenta los añadidos de la Biblia griega.

L. Alonso Schökel - J. L. Sicre, *Profetas. Comentario*, II, Cristiandad, Madrid 1980, pp. 1.223-1.308.

L. Alonso Schökel, *Daniel*, Col. Los Libros Sagrados n.º 18, Cristiandad, Madrid 1976.

Estudios diversos:

A. Lacoque, *Daniel et son temps*, Labor et Fides 1983, 235 p. (vulgarización del comentario completo).

H. Cazelles, art. «Daniel» en el diccionario *Catholicisme*, t. III, col. 447-453.

J. Prado, *Carácter histórico del libro de Daniel*, Sefarad III (1943) 167-194 y 393-427.

J. Alonso Díaz, *La interpretación actual entre los católicos del género literario del libro de Daniel*, Cultura Bíblica (1962) 195-204.

LISTA DE RECUADROS

| | |
|------------------------------------------------------------------------------|----|
| Los géneros literarios | 11 |
| Daniel en Ugarit | 12 |
| El libro de los sueños (Henoc) | 14 |
| Daniel 2 y la venida del Mesías | 28 |
| La oración de Nabónides | 32 |
| Hijo de hombre - Hijo del hombre | 38 |
| El Apocalipsis de las semanas (Henoc) | 42 |
| La abominación de la desolación | 43 |
| La salvación prometida a los justos (Libro de Henoc; Salmos de Salomón) | 47 |
| Historia de Susana en los Setenta | 49 |
| La presentación de Daniel por Flavio Josefo | 54 |
| Daniel 5 en los Setenta | 56 |

CUADROS Y MAPAS

| | |
|--------------------------------------------------------|----|
| Los reinos helenistas en tiempos de los Macabeos | 6 |
| Soberanos lágidas y seléucidas | 7 |
| Palestina en tiempos de los Macabeos | 8 |
| Los sumos sacerdotes judíos | 9 |
| Marco histórico del libro de Daniel | 17 |
| Estructura del libro de Daniel | 18 |

Contenido

¿Conocéis un apocalipsis en el Antiguo Testamento? ¿Hay algún libro escrito en las tres lenguas de la Biblia? ¿Dónde está la historia de Susana? ¿De dónde viene el título de Hijo del hombre que se daba a sí mismo Jesús? ¿Cuál es el único libro de la Biblia judía que afirma la resurrección de los muertos? El libro de Daniel es todo eso y muchas cosas más: los sueños y las visiones que presentan una teología de la historia.

El padre Pierre GRELOT, de Orleans, nos guía en esta lectura del libro de Daniel que él conoce muy bien y que ilumina el judaísmo en tiempos de la crisis macabea, dos siglos antes de Jesús.

Introducción

| | |
|---------------------------------------------------|----|
| El marco histórico | 5 |
| Los géneros literarios: el relato didáctico | 10 |
| el apocalipsis | 13 |

Estructura y origen del libro

| | |
|----------------------------------------|----|
| Las dos lenguas | 18 |
| El opúsculo arameo (Dn 2-7) | 19 |
| Los textos hebreos (Dn 8-12; 1) | 21 |
| Los textos griegos (Dn 3; 13-14) | 23 |

Propuestas para la lectura

| | |
|------------------------------------------------------------|------------|
| Dn 1: Daniel y sus compañeros en Babilonia | 23, 25 |
| Dn 2: El sueño de la estatua | 19, 26 |
| Dn 3 (araméo): Los jóvenes en el horno | 20, 29, 31 |
| (griego) oración de Azarías y de los 3 jóvenes | 23, 30 |
| Dn 4: El sueño del árbol grande | 20 |
| Dn 5: La inscripción del festín de Baltasar | 20, 33 |
| Dn 6: Daniel en el foso de los leones | 21, 34 |
| Dn 7: La visión de las 4 fieras y del Hijo de hombre | 21, 35 |
| Dn 8: La visión del carnero y del macho cabrío | 22, 39 |
| Dn 9: La profecía de las 70 semanas | 22, 41 |
| Dn 10-12: La gran visión | 22, 44 |
| Dn 13-14: Susana; Bel; el dragón | 24, 44 |

El libro de Daniel en el judaísmo

| | |
|-----------------------------------|----|
| La interpretación del libro | 53 |
| El trabajo sobre el texto | 55 |

La lectura cristiana de Daniel

| | |
|-------------------------------------|----|
| Daniel en el Nuevo Testamento | 58 |
| La exégesis patristica | 60 |
| La espiritualidad del libro | 61 |
| Para proseguir el estudio | 62 |
| Lista de recuadros | 63 |