

IMPORTANCIA DE LA LITERATURA APOCRIFA

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

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

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

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

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

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

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

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

El fariseismo, despues del desastre del alio 70 d. C, tras el sinodo de Yabne y la derrota de Bar Kokba (132-135), se centro mas y mas en la Tora. Dejo de lado las especulaciones apocalipticas, y entre ellas la del calculo de la llegada del tiempo de la salvacion, como podemos ver en el Talmud⁵: «Dijo R. Semuel bar Nahman citando a R. Yonata⁶i: Sequense los huesos a los que calculan el final de los tiempos (*qysyn*), pues diran que como (el Mesias) no vino al cumplirse el tiempo (*ha-qes*), ya no vendra nunca mas». Hacia esta epoca comienza la verdadera oposicion entre fariseismo —unico representante, con el nombre de rabinismo, del judaismo— y apocalipsis. A su vez, la apocaliptica, al penetrar en el cristianismo, se convirtio en antilegalista, en enemiga de la ley de Moises⁶.

A pesar de su ruptura con la apocaliptica, «el judaismo talmudico, no menos que el cristianismo, debe sus conceptos espirituales del futuro a la apocaliptica⁷. El rabinismo acepto basicamente sus esquemas escatologicos: los dolores de parto de los tiempos mesianicos, el retorno de los exiliados, los dias del Mesias, la nueva Jerusalen, el juicio y la *gehenna*. El rabinismo, siguiendo la linea de los fariseos, de quienes es continuador, dio importancia a la resurreccion, creencia nacida en circulos apocalipticos, como se puede ver en los textos del Apocalipsis de Isaias (Is 24-27), del libro de Daniel, San. 70,1, bSan. 90b⁸.

El esquema escatologico de este mundo y el mundo futuro refleja tambien el esquema apocaliptico del *olam ha-ze*, «este mundo», y el *olam ha-ba*, «el mundo futuro». En esto el cristianismo no depende de la escatologia intramundana de los profetas.

El desvio rabinico respecto a la apocaliptica se debe en parte a la circulacion de libros cristianos, cuya lectura prohibieron los tannaitas, a la aceptacion por los cristianos de libros deuterocanonicos no incluidos en el canon judio palestinese, a la desconfianza provocada por la literatura apocaliptica con su insistencia en la proxima venida del reino de Dios mediante calculos que fallaban una y otra vez. Cuando se cerro el canon de libros sagrados en Palestina, todos los apocrifos, ademas de los deuterocanonicos, fueron considerados como *hisonim*, «exteriores», o sea, extracanonicos. El unico libro apocaliptico admitido en el canon

⁵ bSan. 79b.

⁶ Charles, *op. tit.*, II, VII.

⁷ Asi lo afirma Charles, *op. tit.*, II, VII.

⁸ Cf. W. D. Davies, *op. tit.*, 23s.

judio fue el de Daniel. El desapego del rabinismo respecto a los escritos *hisonim* queda patente en la actitud de R. Aquiba⁹, quien amenaza con exclusion del mundo futuro a los que lean libros *hisonim*; pero esto ha de aplicarse, segun bSan. 100b, a la lectura publica.

Muy distinta fue la actitud de los primeros cristianos ante la literatura judia extracanonica: apoyaba muchos de sus conceptos, particularmente los relacionados con la escatologia. El aprecio cristiano aumento el desprecio judio. Asi, 1 Henoc fue estimado por el cristianismo, Jds 14 cita 1 Hen 1,9; por el contrario, el rabinismo desprestigio a este patriarca, tan apreciado por la apocaliptica, y llego a dudar que fuese justo, como se dice en Gn 5,24, y que estuviera en el cielo ejerciendo de escriba celestial¹⁰.

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

1 Henoc y Jubileos fueron considerados como canonicos en la Iglesia abisinia. Sin embargo, las Constituciones Apostolicas, del siglo iv o v, ya previenen contra libros apocrifos corruptores y enemigos de la verdad. Comienza entonces la valoracion negativa que los apocrifos han tenido durante siglos entre los cristianos, incluso entre aquellos que se preocuparon de estudiarlos y editarlos. Solo en nuestro tiempo, a partir sobre todo de los descubrimientos de Qumran, el desfavor de judios y cristianos se ha convertido en aprecio e interes, como seguidamente explicaremos.

Actualmente se atribuye gran importancia a la literatura judia apocrifas para conocer el judaismo y el Nuevo Testamento. A partir del descubrimiento de los manuscritos del Mar Muerto, entre 1947 y 1956, los investigadores convienen en que no se puede entender bien el judaismo de la epoca intertestamentaria sin conocer a fondo los apocrifos y los escritos de Qumran. Sin la informacion que proporcionan tales obras tampoco es posible comprender en profundidad el Nuevo Testamento ni investigar con exito muchos de sus problemas, pues el NT fue escrito

⁹ San. 10,1.

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

por judíos, exceptuando seguramente a Lucas y dirigido en gran parte a cristianos procedentes del judaísmo. Citamos a G. Vermes: «Hoy es evidente para muchos —al menos en teoría— que el conocimiento del tras-fondo judío del Nuevo Testamento no es un lujo opcional; antes bien, sin él es inconcebible una interpretación correcta de las fuentes cristianas»¹.

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

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

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

La obra de Lightfoot fue completada y ampliada a todo el Nuevo Testamento por Christian Schoetgen, que conservo el título indicado anteriormente². El mismo propósito de dar a conocer las fuentes he-

¹ G. Vermes, *Jewish Studies and New Testament Interpretation*: ■ JJS 31 (1980) 13. La misma concepción —necesidad de conocer a fondo las fuentes judías antiguas para entender el NT— subyace en la producción literaria de M. McNamara; por ejemplo, en sus últimos libros: *Palestinian Judaism and the New Testament e Inter-testamental Literature* (Wilmington, Delaware, 1983). Lo mismo se puede decir de la producción científica de R. Le Deaut; cf., por ejemplo, *Targumic Literature and New Testament Interpretation*: «Biblical Theology Bulletin» 4 (1974) 243-289.

² *Horae Hebraicae et Talmudicae in universum Novum Testamentum, quibus Horae J. Lightfoot in libris historicis suppletur, Epistolae et Apocalypsis eodem*

breas animo las publicaciones de J. Bartolucci, *Bibliotheca Magna Rabbinica de scriptoribus et scriptis hebraicis* (Roma 1675-1694)¹³, y de J. C. Wolf, *Bibliotheca Hebraea*, que vio la luz, en cuatro volúmenes, en Hamburgo (1715-1773). El *Novum Testamentum graece* de J. J. Wettstein¹⁴ es prodigo en referencias a la literatura rabinica. Una obra de F. Weber¹⁵ sistematiza por vez primera la teología del judaísmo. El comentario al Nuevo Testamento por medio del Talmud y Midras¹⁶, realizado por P. Billerbeck, y el Diccionario teológico del NT iniciado por G. Kittel¹⁷, traducido al inglés¹⁸ y al italiano^w e importantes artículos de tal léxico vertidos y editados en francés, ponen a disposición de los especialistas del Nuevo Testamento gran parte de la literatura rabinica.

Las dos obras últimamente citadas, la de Billerbeck (t 1932) y la de Kittel, adolecen de diversas limitaciones. Por ejemplo, no han tenido suficientemente en cuenta la literatura targumica, defecto que, a partir del descubrimiento de Neofiti 1 y del consiguiente florecimiento de los estudios targumicos, se intenta corregir. Entre tales estudios destaca el libro de M. McNamara *The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch* (Roma 1966, reimpreso en 1978) y una serie de publicaciones, especialmente de Roger Le Deaut²⁰. M. McNamara ha trazado la historia de la utilización del Targum desde la Edad Media hasta nuestros días; Raimundo Martí ya lo utilizó en su obra de controversia *Pugio fidei adversus mauros et judaeos*²¹. M. McNamara lamenta con razón que obras tan influyentes como la de Emil Schurer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* (1886-1890)²²; la de

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

¹³ Reimpresa en 1964 en Nueva Jersey.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

G. F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian era: The Age of Iannaim*, 3 vols. (Cambridge, Mass., 1927-1930), o las de J. Bon-sirven, *Le Judaisme palestinien au temps de Jesus-Christ*, 2 vols. (Paris 1935) y *L'exegese rahbinique et l'exegese paulinienne* (Paris 1939) hayan dejado practicamente de lado una fuente tan relevante para conocer el judaismo como es el Targum. El mismo error lo ha cometido E. P. Sanders en un libro importante, *Paul and Palestinian Judaism*²¹. M. McNamara, *Palestinian Judaism*, 34, constata que, a partir de 1960, el Targum Palestinense del Pentateuco es considerado como una fuente de gran information para el NT, y añaade que «el rapido crecimiento del interes por el campo del Targum en los ultimos veinte anos ha sido, de hecho, fenomenal».

Dentro de ese interes por conocer el judaismo en general se encuentran el deseo de conocer los apocrifos. Este afan de nuestros contemporaneos tiene tambien precedentes en los siglos pasados. Debemos a Johann Michael Schmidt la historia documentada de la apocaliptica judia, parte muy importante de los apocrifos. Divide la investigacion sobre la apocaliptica en dos partes: el nacimiento y desarrollo de la investigacion sobre la apocaliptica hasta 1870^M, y el periodo comprendido entre 1870 y 1947.

El primer estudio general de la apocaliptica es obra de Friedrich Luk-ke, *Versuch einer vollstandigen Einleitung in die Offenbarung Johannis und in die gesammte apokalyptische Literatur* (1832; 1852). Aparecio como parte de un comentario al Apocalipsis de Juan, pero no estudia solo este* sino todos los apocalipsis judios y cristianos, canonicos y no canonicos. Liicke considera la apocaliptica como continuation y cumplimiento de la profecia del Antiguo Testamento; fue, segun el, el *humus* en el que se desarrollo la ensenanza de Jesus y de los apóstoles, ensenanza esencialmente escatologica y apocaliptica. Liicke sigue en esto a I. A. Dorner y se convierte asi en precursor de J. Weiss y A. Schweitzer. A su vez, el circulo de W. Pannenberg y alguna tesis de E. Kase-mann pueden hallar en Liicke un precedente, porque, aunque con notables diferencias, ya defendio que la apocaliptica es la raiz historica del cristianismo y la madre de la teologia cristiana²⁵.

La primera monografia dedicada exclusivamente al estudio de la apocaliptica judia en si misma y no en sus relaciones con el Apocalipsis de Juan, como la anteriormente citada de Liicke o la mas breve de Eduard Reuss, se debe a Adolf Hilgenfeld (Jena 1857)*. Lleva el titu-

Christ I-II (Edimburgo 1973-1979), da la merecida importancia al Targum. Esta obra esta en curso de publication en Ediciones Cristiandad con el titulo *Historia del pueblo judio en tiempos de Jesus*, tomos I-II (Madrid 1984). El III esta previsto para 1985.

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

²⁴ J. M. Schmidt, *Die jiidische Apokalypik. Die Geschichte ihrer Erforschung von den Anfangen bis zu Textfunden von Qumran* (Neukirchen 1976) 1-156. ²⁵ Schmidt, *op. cit.*, 98-119, espec. 117-119.

²⁴ Ha sido reimpressa en Amsterdam 1966.

lo de *Die Jiidische Apokalypik in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, que expresa el caracter historico de la obra. Precisamente el aspecto historico habia ocupado un lugar muy secundario en la obra de Liicke antes mencionada. El subtítulo «Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Christentum» senala otra caracteristica del libro de Hilgenfeld: demostrar que la apocaliptica es el puente que une la profecia veterotestamentaria con el Nuevo Testamento. Es esta una vision certera de la apocaliptica, aceptada hoy por la mayoría de los especialistas. He aqui las palabras de Hilgenfeld: «La apocaliptica judia tiene la maxima relevancia para la historia toda de la religion, especialmente para la historia del nacimiento del cristianismo»²⁷. Y hay algo en esta obra que es aün mas notable: un siglo antes de los descubrimientos de Qumran, cuando contabamos sobre el esenismo solo con las escasas noticias dadas por Filon, Flavio Josefo y Plinio³, expresa ya la opinion, hoy ampliamente compartida, de que los esenios fueron los precursores de la apocaliptica judia. Esta teoria fue discutida entonces por Ewald, Zeller y Ritschl^W. Los libros apocalipticos estudiados en la monografia son Daniel, Oraculos Sibilinos judios, Henoc etiopico y 4 Esdras. Las paginas finales del libro tratan de los esenios de Palestina y de su replica egipcia, los terapeutas.

Estos y otros estudios de menor alcance sobre el tema se basaron en la edition de los escritos apocrifos, buen numero de ellos apocalipticos, realizada en 1713 y 1723 por J. A. Fabricius. Este autor, despues de publicar en 1703 los apocrifos del Nuevo Testamento (*Codex Apocryphus Novi Testamenti*), hizo lo propio con los pseudoepigrafos griegos del AT (*Codex Pseudoepigraphus Veteris Testamenti*). El fue quien introdujo la denominacion de «pseudoepigrafo» en el mundo cientifico, a la obra de Fabricius precedieron otras, olvidadas pronto y que no admiten parangon con ella: la del jesuita Escipion Sgambato, quien dedica los libros I y II de sus *Archives del Antiguo Testamento* a los pseudoepigrafos del AT, dispuestos segun el orden de sus nombres biblioc^s, y la de J. M. Schmidt, *Pseudo-Vetus Testamentum*, cuya publicacion pretende, como todas las de estos siglos, incluida la de Fabricius, dar a conocer a los cristianos la literatura pseudoepigrafa judia con la intencion de liberar a las Escrituras santas de mixturas no santas o de las ficciones halladas en tales libros. Sin embargo, a veces se reconoce que los pseudoepigrafos pueden ser utiles para el cristianismo, pues «no todo es falsedad entre los cretenses»³¹.

Con anterioridad al siglo xviii, Sixto Senensis presto atencion a los

²⁷ Hilgenfeld, *op. cit.* VIII.

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

²⁹ Hilgenfeld, *op. cit.* VIII.

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

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

libros pseudoepigrafos. En su *Bibliotheca Sancta* I-II (1566) divide los escritos en *Indubitata, Apochrypha et Pseudoepigrapha*. Entre estos últimos incluye aquellos que llevan nombre falso para ganar autoridad y fiabilidad para sus cavilaciones: los libros de Sem, la Escritura de Cam, la Revelation de Abraham, la Ascension de Moises, el libro de Jannes y Mambres, el Apocalipsis de Elias, la Ascension de Isaías, los Salmos de Salomon, etc. Gran parte de los pseudoepigrafos de Sixto de Siena son considerados hoy como apocalípticos. Clasifica entre los apócrifos —libros cuyo autor es incierto y cuya inspiración es dudosa— 4 Esdras y los Testamentos de los Doce Patriarcas².

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

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

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

³² Cf. J. M. Schmidt, *op. cit.*, 65.

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

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

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

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

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

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

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

⁴⁰ *Liber Henoch Aethiopice* (Leipzig 1851).

⁴¹ *Das Buch Henoch* (Leipzig 1902).

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

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

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

descubierto nuevos textos de apócrifos: la Escala de Jacob, Jannes y Mambres, el Tratado de Sem, el Apocalipsis de Adán, el Pseudo-Filon.

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

Tienen que transcurrir dos siglos para que podamos encontrar un *corpus* de escritos *hisonim* traducidos del griego —dato este que no parece seguro— al hebreo en la obra *Ketubim aharonim*, «Escritos posteriores»⁴⁶. Isaac Z. Frankel, su autor, dedicó el libro a los judíos en general y a Gesenius en particular, de cuya pluma debió de salir el prólogo latino que contiene la obra^m. Los libros traducidos al hebreo por Frankel son en realidad únicamente deuterocanónicos del AT. Mejor traductor que Frankel, retórico y parafrástico, fue Shelomo Plesner. Ya a los diecisiete años comenzó a traducir del alemán al hebreo varios *hisonim*; pero, no contento con ello, aprendió siríaco, árabe y griego con el fin de volver al hebreo todos estos escritos. Sin embargo, solo logró publicar, en una «collectanea» aparecida en Berlín en 1833, 1 y 2 Baruc, la Carta de Jeremías, las Adiciones de Daniel, la Oración de Manases y el salmo 151. Malogrados los ambiciosos planes de Plesner, solo continuó circulando la traducción hebrea de *hisonim* de Frankel, que alcanzó 7,6 diversas ediciones. Un editor muy cuidadoso, I. Goldmann, añadió la versión alemana de la carta de 2 Baruc a las nueve tribus y del salmo 151; esta edición apareció en Varsovia en 1886. Sh. Rubin publicó la traducción, del alemán al hebreo, de Jubileos⁴⁷; lo mismo hizo Yosua Steinberg con los Oráculos Sibílicos⁴⁹. Del etíopico al hebreo vertió Lazarus Goldschmidt el libro de 1 Henoc⁵⁰, y Kaminski tradujo, del griego al hebreo, los Salmos de Salomón y la Ascension de Moises⁵¹. Franz Delitzsch volvió a realizar una traducción hebrea de los Salmos de Salomón, pero su versión se conserva inédita en la Biblioteca de la Universidad de Leipzig. Otra nueva traducción se debe a Frankenberg (1896)⁵².

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

⁴⁵ Mantua 1574-1575.

⁴⁶ Hamburgo 1830.

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

⁴⁸ Viena 1871.

⁴⁹ Varsovia 1887.

⁵⁰ *Das Buch Henoch* (Berlín 1892).

⁵¹ *Ha-Siloab*, vols. XIII y XV.

⁵² Cf. A. Kahana, *op. cit.* I, XXI.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁶¹ H. H. Rowley publicó en Oxford en 1944 (²1947, ³1963) *The Relevance of Apocalyptic*, cuatro conferencias dadas en Oxford en 1942. Trata en ellas del nacimiento de la apocalíptica, de la literatura apocalíptica de los siglos anteriores al cristianismo y del s. I d. C. y, por fin, del valor permanente del mensaje de la apocalíptica. Admite, como Charles, que la apocalíptica deriva de la profecía. En un excursus del libro (2.^a ed., pp. 145-147) defiende Rowley que el breve apocalipsis de Mc 13 tiene unidad. Se opone a aquellos que, demasiado fácilmente, dividen los libros apocalípticos por encontrar en ellos contradicciones, no advirtiendo que esto pasa también en la apocalíptica egipcia y parece ser inherente a este género literario. La unidad parece deberse al propio evangelista, quien recogió diverse* dichos apocalípticos del Señor, unos referentes al fin del templo y Jerusalén y otros al fin del mundo. Algunos autores estiman que se trata de un apocalipsis judío integrado o que los dichos de Jesús han sido notablemente ampliados por la comunidad primitiva cristiana, pues en temas apocalípticos se tiende a ensanchar el texto.

⁶² Se debe a el otro libro importante sobre la apocalíptica, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic 200 BC-AD 100* (Londres 1964, ²1982). El autor había publicado anteriormente *Between the Testaments* (Londres 1960), libro en que

Sin embargo, también se ha despertado el interés por los apócrifos en la Alemania de nuestros días, donde se han levantado voces que pondrán el valor de la apocalíptica para la exégesis neotestamentaria y para la teología. No nos referimos con esto a las exageraciones de Albert Schweitzer, que interpretaba a Jesús como un fanático apocalíptico y su predicación como una doctrina escatológica inminente. Aludimos a E. Kasemann, para quien la apocalíptica judía es «la madre de la teología cristiana»⁶⁴. El excesivo entusiasmo de Kasemann tuvo rápida réplica⁶⁵. Kasemann impugna el sobrado individualismo de su maestro R. Bultmann, para quien la justificación de la fe incide únicamente en el individuo; para Kasemann, la salvación implica al individuo y al cosmos, como dicen los apocalípticos.

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

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

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

⁶⁵ Ernst Kasemann, *New Testament Questions Today*, trad. inglesa por W. J. Montague (Londres 1969) del vol. II del original alemán *Exegetische Versuche und Besinnungen* (Gotinga 18964); *The Beginnings of Christian Theology* 82-107 = ZTK 57 (1960) 162-185; *On the Subject of Primitive Christian Apocalyptic*, 108-137 = ZTK 59 (1962) 257-284.

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

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

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

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

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

⁶⁷ *Ibid.*, 29ss.

⁶⁸ *Ibid.*, 30-35.

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

*REPERCUSION DE LA LITERATURA APOCRIFA Y
RABINICA EN EL NUEVO TESTAMENTO*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

³ *Ibid.*, 138-143.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Naturalmente, esta lista de ejemplos, en la que algunos reflejan un paralelismo más cierto que otros, no pretende ser exhaustiva. Consideramos un acierto que el autor de *Palestinian Judaism...* integre en la apocalíptica ejemplos tornados de «testamentos» o discursos de adios. En su último libro, publicado en 1983 —posterior al antes citado—, *Intertestamental Literature*, McNamara separa en diferentes capítulos la literatura apocalíptica (cap. 2) y la literatura de «testamentos» (cap. 3)¹⁵, pero observa acertadamente que esta última está estrechamente relacionada con la apocalíptica, aunque hay diferencias que justifican un tratamiento separado. La semejanza radica en que en los dos géneros literarios aparece normalmente una predicción sobre el futuro. La diferencia estriba en que en la apocalíptica tal predicción la realiza un ser celeste, un vidente y a menudo un ángel; en cambio, en los «testamentos» el vaticinio se pone en boca de un personaje de la historia de Israel: frecuentemente se trata de un patriarca que, en trance de muerte, reúne a sus hijos, los exhorta y predice¹⁶. Cortes¹⁷ expone en el siguiente triptico los tres motivos básicos de un discurso de adios, de un «testamento»: 1) el moribundo (o el que sube al cielo) llama a los suyos para hablarles;

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

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

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

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

¹⁶ *Ibid.*, 87.

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

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

Estos tres motivos suelen ir acompañados de determinadas fórmulas estilísticas: «llamar», «ordenar», «hijos míos». La finalidad del género testamento es más difícil de individualizar, pero se manifiesta al menos en cierta intención general de los discursos: poner en boca de un antepasado glorioso «profecías» que en realidad solo son descripciones de hechos pasados o presentes y, en ocasiones, introducir una nueva doctrina como si se tratara de una tradición¹⁸.

De lo escrito se desprende que el discurso de adios o testamento se puede incluir bajo el epígrafe de literatura apocalíptica. «La apocalíptica —dice Cortes¹⁹— nos ayuda a situar, ideológicamente por lo menos, uno de los motivos de nuestro género (el motivo tercero). J. B. Frey²⁰ describe el género apocalíptico como revelación hecha por Dios, directa o indirectamente, sobre toda clase de objetos desconocidos al hombre. Entre estos objetos descuelga el futuro: al constatar que la situación presente no es más que la antinomia de lo prometido por los profetas, no queda otra solución que creer que las promesas se realizarán en el futuro. Se trata de consolar a los contemporáneos con la esperanza de un futuro más o menos inmediato... El autor del apocalipsis —o de nuestros discursos de adios— no podía presentarse como un nuevo profeta. Los profetas se habían acabado». Más adelante, E. Cortes²¹ vuelve al tema del influjo fundamental que el género apocalíptico ha ejercido sobre nuestros discursos de adios. Este último género se utiliza claramente en 1 Hen 91,7-10; 91,12-17; 2 Bar 44,8ss; 2 Hen 17 (65,6-10) y en los Testamentos coptos de Jacob e Isaac. Cortes²² ha señalado varias veces la influencia del género apocalíptico en el tercer motivo de los discursos de adios y la repetida presencia de la escatología en los Testamentos de los Doce Patriarcas. El Testamento de Job (33,2-9) es también una descripción escatológica. La escatología no está ausente del discurso de adios de Jesús (Jn 13-17), aunque Juan la transforma casi siempre en escatología realizada.

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

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

¹⁹ E. Cortes, *op. cit.*, 63.

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

²¹ *Op. cit.*, 486.

²² *Ibid.*

cion (Mc 12,18-27); «... resucitado al tercer día» (1 Cor 15,4); Sal 8,2 en Mt 21,16 y el midras rabinico; algunos puntos de la escatologia rabi-nica en el Nuevo Testamento (este mundo y el mundo futuro, merito en el cielo, juicio: el gran día del juicio, paraiso, gehenna, vida eterna, resurreccion); *Halaka rabinica y Nuevo Testamento: h tradition de los ancianos*; lavar las manos antes de comer; juramentos y votos; *qoeban* (Mc 7,11); votos de una joven hechos antes del desposorio (se puede explicar el voto de virginidad de Maria, implicito en sus palabras «¿Cómo podra ser esto si no conozco varon?», Lc 1,34, teniendo en cuenta que tales votos de jovenes eran, al parecer, frecuentes; vease Ned. 10; cf. McNamara, *Palestinian Judaism*, 202); el diezmo de la menta y del comino.

La lista de paralelos podria alargarse indefinidamente, pero basten estos ejemplos, estudiados por McNamara, para subrayar una vez mas la importancia de la literatura rabinica para conocer a fondo el Nuevo Testamento, pues no es suficiente para ello el conocimiento de la literatura apocaliptica judia, la de Qumran y la de los Targumes.

XV

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

El lector de este libro ira viendo que los apocrifos utilizan un lenguaje mitico. Muchos de los temas desarrollados en los apocrifos pertenecen a la literatura mitica. El termino «mito» ha tenido y, en ciertos ambientes, tiene todavia una connotation negativa. Antonio Patios, profesor de historia de las religiones en la Universidad Central de Barcelona, indica que la conception de mito como sinonimo de fabula, narration mentirosa, invention poetica, sin contenido alguno, se empezo a dar ya entre los propios griegos, a cuya lengua pertenece el termino *mythos*, que significa «discurso» o «narracion» sin connotations negativas. Fueron los poetas, con Hesiodo y Homero, quienes rebajaron el concepto de mito. Contra ellos reaccionaron los filosofos presocraticos, Heraclito de Efeso y sobre todo el eleata Jenofanes. Especialmente en los libros II, III y X de su *Republica*, Platon, en linea con los presocraticos, «ataca fieramente a los mitos poeticos como rebajadores del concepto divino con sus intenciones; para el la poesia griega no ha hecho mas que crear ficciones meramente subjetivas, que deben rechazarse como dafinas y enganosas. Y, sin embargo, Platón es eminentemente mitico; no solo recoge con carino y veneration numerosos mitos transmitidos por la tradition, sino que su misma obra filosofica es el intento mas logrado de rationalization mitica, con su teoria de las ideas, siendo asi el autor clasico que mas puede ayudarnos a entender y penetrar la autentica mentalidad mitica y el que, por su continuo y universal influjo en toda la cultura posterior, la ha hecho perdurar en nuestra mentalidad occidental*¹.

Platon se pregunto si nuestros conocimientos, por ejemplo de los dioses, parte integrante de nuestro cosmos segun los griegos, no serian mas que *doxa*, conocimiento de la apariencia. Ilustra el problema con el mito de la caverna: una persona entra en ella dando la espalda al sol; solo ve la sombra de un caballo, y a quien dice que fuera se ve la realidad del caballo se le considera loco. De aqui deduce que puede existir mas alla de este mundo una realidad que lo trasciende —*to theion* (lo divino)—, realidad a la que se llega no solo por el unico medio que Aristoteles admite, el *logos* en cuanto discurso, la dialectica o *episteme*, la razon raciotinante. Para Platon, ademas del *logos*, hay otro acceso a lo trascendente, ya sea *theion* (lo divino), ya verdadero *theos* (Dios); ese acceso es el *eros*: «amor» a lo que nos trasciende para recibir lo que nos falta, amor para perfeccionarse. Tal concepto difiere del de *agape* o amor del Nuevo Testamento, que es amor para autocomunicar-

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