

Globethics Repository



“Brillarán los entendidos...” ["Shine the experts ..."]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository.
More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Witt, Hans De
Publisher	DEI - RECU
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-09-16 14:23:42
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/189236

“Brillarán los entendidos...”

El libro de Daniel: Persecución y Resistencia.

HANS DE WIT

Resumen:

Luego de una motivación a la lectura de Daniel, se comentan los problemas del lugar canónico, del lenguaje y fecha del libro; su contenido es expuesto con los énfasis en la situación socio-histórica y en los valores querigmático. A lo largo del trabajo se va definiendo el “grupo de Daniel”, conformado tanto por el autor como por los destinatarios del texto. Sobre el final, se hace una valoración de la apocalíptica como literatura de resistencia, y se critican las lecturas fundamentalistas.

Abstract:

Joel is a book written during the post-exile and comprises two parts which nourish each other semantically. The image of an invasion of locusts is used to allude to a foreign military invasion and its consequences which move us to a comprehension of the eschatological and historical in Yaweh's actions. On the so-called day of Yaweh he will bring justice definitively and will deliver his Spirit to the outcaste and weak.

1. Introducción

El libro de Daniel es una colección fascinante de historias populares (*'aggadot*, mejor que *midrashim*) sobre la resistencia de judíos en una época de coloniaje y diáspora. No han faltado comentaristas latinoamericanos que quisieron explorar la reserva-de-sentido del libro de Daniel o de la apocalíptica para la situación actual (Pixley 1976; Gorgulho & Anderson 1978; Dri 1983; Croatto 1968, 1970, 1990, 1991; Mesters 1983, 1989; Richard 1990, 1994; José Pedro de Jesús 1991; Nogueira 1991; Snoek/Nauta 1993; López 1993; Stam 1995, entre otros). Sin embargo debe admitirse que el libro ha ocupado un lugar mucho más importante en los programas religiosos televisivos que en la exégesis latinoamericana. Una lectura crítica y detenida del libro es muy importante, especialmente en el contexto latinoamericano. Servirá para poco el frecuente abuso del libro por las lecturas fundamentalistas o literalistas. Veremos que el libro mismo entrega suficientes claves para releerlo de una manera sana y productiva.

Daniel no es un libro fácil. Muchos son los factores que dificultan una lectura adecuada. El lenguaje de Daniel es intencionalmente oscuro, las alusiones históricas son a veces deliberadamente crípticas. Además, y más importante, Daniel es una obra pseudepigráfica y antedatada. Es también una obra bilingüe (hebreo y arameo) - asunto que quizás nunca podremos explicar totalmente -, pero testimonio seguro de popularidad y creciente interés en la cosmovisión apocalíptica durante el momento de su redacción final (Talmon 343).

Se notan en el libro influencias extranjeras de diverso origen. El autor usa materiales existentes que reelabora para sus propios fines (cf. Lacocque 1). Daniel es el último libro del canon veterotestamentario y nos permite acercarnos a eventos y circunstancias sociales, políticos y religiosos vigentes en la Palestina de la primera mitad del siglo II a.C., pues conocemos con bastante exactitud el momento de su redacción final, un momento percibido por el redactor final como de suma gravedad. Es el verdadero ‘fin de la historia’, momento de un cambio radical, una ruptura cualitativa con lo anterior.

Daniel es el único libro veterotestamentario que representa, especialmente en los capítulos 7-12, aquel modo de pensar y percibir el mundo que se llama ‘apocalíptico’ y que será decisivo para la atmósfera en que se escribirá el N.T.

Es difícil sobrestimar la influencia que el libro ha ejercido sobre las generaciones posteriores. Imágenes, estilo literario, símbolos e ideas no solamente se usan o resuenan frecuentemente en el N.T., sino también en literatura extrabíblica, religiosa y secular, en el arte y la música de Occidente y Oriente.

Los temas claves del libro son la inculturación y la identidad religiosa, el sincretismo, pero, sobre todo, la persecución, la resistencia y el martirio. Obedecen a “experiencias límite” de judíos piadosos en la diáspora, en particular en la época de la helenización. ¿Tiene la historia un significado, de la manera como creían los profetas? ¿Tiene sentido el actuar humano? ¿Por qué todo indica que Dios es impotente y no intervendrá en la historia, no salvará a sus fieles? ¿Será capaz de salvarnos y derrotar a los tiranos?

Una relectura actual de Daniel es una aventura vertiginosa. Puede orientar al lector en su confrontación con los problemas que caracterizan nuestra era (pos)moderna y (pos)colonial.

2. Lugar canónico, lenguaje y autor

En su redacción actual, Daniel tiene 12 capítulos. Prueba de la popularidad del libro en los siglos II y I a.C. son las añadiduras tardías y apócrifas: la oración de Azarías (3,24ss) y la de los tres jóvenes (Dn 3,46ss), ambas narrativamente monstruosas, pero interesantes desde el punto de vista redaccional y de la crítica de la recepción; los caps. 13 y 14, que giran en torno a la piadosa Susana (¿la primera novela policial?) y cómo los “dioses” babilonios Bel y el Dragón son desenmascarados.

En el canon palestinese Daniel está ubicado dentro de la sección de los Escritos. El libro ocupa allí un lugar al final de la Tanaj, directamente antes de Esdras y Nehemías, y Crónicas. En el canon griego y en las traducciones modernas está dentro de la sección de los Profetas, directamente después de Ezequiel (el último de ellos) y antes del *dodekaprófeton*. Es posible que esta diferencia se deba a la percepción del género literario predominante del libro (Talmon 344). Hasta la Edad Media hubo disputas sobre la cuestión. La tradición que percibe el libro como predominantemente profético la conocemos de Qumrán (4QFlor 2,3: ‘Daniel *hannabî*’) y el NT (Mt 24,15 y Mc 13,14).

La inclusión de Daniel en la sección de los profetas puede deberse al carácter visionario de los caps. 7-10. La tradición talmúdica rechaza expresamente la designación de Daniel como profeta y lo considera más bien historiador (Talmud Babilónico, *Sanedrín* 93b-94a), privilegiando el género de la primera mitad del libro.

En su forma presente el libro está dividido en 2 partes. La primera (1-6), narrada en tercera persona, se compone de ‘*aggadôt*’, historias populares; la segunda (8-12), testimonio directo de un ‘yo, Daniel’, consta de apocalipsis. El cap. 7 funciona como puente.

La primera parte del libro (1 al 6) consta de una colección de textos cuyo contexto serán las cortes de los dominadores de turno, desde Nabucodonosor hasta los reinados de Darío y Ciro. Los personajes claves son Daniel y sus tres compañeros (falta Daniel en el cap. 3, donde el cuarto compañero es como ‘un hijo de los dioses’). Podemos considerar el cap. 1 como una introducción al libro entero, en hebreo. La sección aramea, introducida astuta y pontificalmente (‘entonces dijeron los caldeos al rey en ‘*aramî*’), abarca Dn 2,4b-7,28 y está compuesta a su vez de dos partes: 2,4b-6,28 y 7,1-28.

Desde el punto de vista gramatical y lexical, los caps. 2-6 forman una unidad coherente. Son producto de un proceso redaccional sofisticado y deliberado (Wesseliuss 208). Expresiones características de 1-6 faltan en el cap. 7 (*kol-qobel* se encuentra 20 veces en 2-6, falta en 7). El análisis literario demuestra que los caps. 2-6 provienen de un círculo cultural determinado y pueden tener su origen entre los judeos de la diáspora oriental, pues llevan elementos gramaticales que se encuentran también en textos ‘orientales’ del siglo V, la época de los aqueménidas (530-330 a.C.). Los caps. 7 y 8-12 obedecen a otro contexto, seguramente más tardío (Folmer 754s).

Sigue siendo materia de mucho debate si el libro fue escrito originalmente en uno de los dos idiomas usados (no hay Targum de Daniel; en Qumrán fueron encontrados fragmentos en arameo de un pseudo-Daniel); lo mismo se discute qué parte del libro proviene de la tradición oral (seguramente la primera parte, en arameo) y cuál fue escrita “directamente”. En todo caso, el libro bilingüe atestigua las dificultades que se ofrecían al redactor final y que no solamente fueron de carácter técnico. El redactor se enfrentó, no solamente con materiales diversos, de diferentes contextos y culturas, sino también con una sociedad profundamente dividida. Importa destacar que, desde el punto de vista del efecto y de accesibilidad de la obra, desde el punto de vista de sus lectores, la obra actual se abre a una multiplicidad de auditorios: lectores profesionales (de la sinagoga) y un público más popular; lectores de Palestina y los de la diáspora.

¿Quién es Daniel? Ya habíamos dicho que Daniel es una obra pseudepigráfica. El nombre Daniel significa “Dios es el defensor de mi derecho”, “Dios es mi juez”, y se encuentra con cierta frecuencia en el AT (1 Cro 3,1; Esd 8,2; Ne 10,6). Mucho se ha escrito sobre la relación entre el Daniel/Danel bíblico y la figura del gran rey Dan’el, conocida de la literatura ugarítica. En Ez 14,14; 28,3 (vocalizado Dani’el, pero sin *yod*) encontramos al *Dan(i)’el* de la mitología, uno de los padres de antaño, de la misma autoridad que Noé y Job. La figura aparece también en Enoc.

Más importante es comprender las implicancias hermenéuticas del fenómeno de la pseudepigrafía. ‘Daniel’ se ubica en la larga lista de obras (casi todas apocalípticas) pseudepigráficas: (apocalipsis o testamento de) Enoc, Esdras, Adán, Baruj, Moisés, Job, Elías, etc. La pseudepigrafía es característica de obras literarias de alguna manera ‘disidentes’. El autor o redactor anónimo no solamente quiere obviar la censura (¿qué sabemos realmente de ella?) sino también que su obra refleje el espíritu de algún héroe o sabio de antaño. Quiere destacar que se trata de una nueva revelación divina y también venerable (respecto de la época de los profetas que ya pasó y se ‘cerró’), secreta e inaccesible, de que no solamente el dictador de turno, sino tampoco el aparato religioso establecido puede disponer (cf. Pixley 1976:298; Croatto 1990:11). Con Ricoeur (en Lacocque XVIII) queremos considerar a “Daniel” como el autor implicado. Es un término de la ciencia de la literatura que no siempre tiene el mismo significado. Por autor implicado W. Booth entendió “un conjunto de

valores, percepciones, juicios y normas que se encuentran en el texto y que no necesariamente coinciden con los del autor (histórico) del texto". Dicho de otra manera, el autor implicado es la imagen que el lector se forma del autor en base a la lectura de la obra literaria. Es el sistema de valores que un autor representa. En el caso de "Daniel", *autor implicado* es un conjunto de experiencias, valores, convicciones, nociones y opciones; en fin, es la postura de un grupo de piadosos (Jasidim; Hengel 319ss) frente a la situación de dominación, sincretismo y explotación en la primera mitad del siglo II a.C.

3. Contenido

La primera sección del libro (1-6) contiene una serie de novelas de la corte (*court tales*). Punto inicial de las historias es el cautiverio iniciado por Nabucodonosor (aunque no sabemos nada de una invasión en el año tercero del reinado de Joaquín en el 606 a.C., Dn 1,1). Los seis episodios abarcan sueltamente los reinados de Nabucodonosor hasta el reinado de Darío "el medo" (referencia enigmática; posiblemente se confundió con Ciro el persa, quien tomó Babilonia en el 539).

El tema que las une y les da cierta cohesión narrativa es la discriminación, y por tanto "asimilación" e integración, de funcionarios judeos (exiliados) en las capas superiores de una sociedad extranjera. Entre los funcionarios locales hay siempre quienes quieren eliminar a los cuatro, les tienen envidia, los engañan, los marginan, los quieren hacer desaparecer. Los cuatro protagonistas son presentados como exiliados por el rey Nabucodonosor. Por su buena apariencia (*tôbê mar'e*) y estar iniciados en toda sabiduría (*maskilim bekol jokmá*, 1,4), son nombrados como funcionarios en la corte real. Cultura y costumbres religiosas figuran en primera plana (comida, frecuencia y manera de orar, acceso al conocimiento que permite leer los sueños, etc.). Sociológicamente, Daniel nos ubica en esferas sociales altas. Es posible que alguna de las novelas originales del ciclo de Dn 2-6 haya tenido como cuna círculos de altos funcionarios judíos en la diáspora babilónica o egipcia. Se trata de una minoría en un gran imperio, pero una minoría importante. Los cuatro actores principales son gobernadores del imperio y, aún más, son gobernadores de la provincia más importante del reino, Babel (cap.3).

Hay un tono optimista muy destacado en Dn 1-6. Los protagonistas son activos, valientes, llenos de coraje y perseverancia. No vacilan en criticar o resistir al rey y su política. Mientras que en los profetas es difícil encontrar una percepción tan benévola de los imperios extranjeros, en Daniel los emperadores son considerados relativamente fáciles de convertir. Es más, no cabe ninguna duda de que el destino del imperio depende del puñado de exiliados, hecho admitido en cada episodio por los emperadores mismos (Dn 1,19s; 2,46ss; 3,28ss; 4,34ss; 5,29; 6,26ss). Cada episodio no desemboca en nada menos que la conversión del tirano. La conversión del tirano cambiará también el rumbo del reino y sus habitantes (véanse los caps. 3, 4 y 6; cf. De Wit 1990:55ss).

Por otro lado, no todo es tan fácil. Los caps. 3 y 6 pertenecen al género de las leyendas de mártires. Pueden haber circulado aisladamente. Describen el régimen de terror y el endiosamiento del tirano, conocido de reyes helenísticos como Antíoco Epífanes IV y otros. Su inclusión en Dn 2-6 le da un tono mucho más crítico y anticipa lo que vendrá en 7-12. El cambio ya no depende de la generosidad del tirano de turno, sino que se debe a una actuación irresistible del Dios de Israel. ¡El tema de la llegada del reino es anticipado!

Dn 1 (¿introducción a toda la obra?) gira en torno a la comida ritual (*kôsher*, ¡vegetariana en este caso!) y muestra una estructura que se repetirá frecuentemente (cf. De Wit 1988):

- 1) desarrollo y pretensiones del proyecto imperial (1,1-7);
- 2) alguna forma de resistencia (1,8-17), y
- 3) el cambio (1,18-21).

Pregunta clave, importante para la comprensión de toda la obra, es si es necesario comer "de la mesa del rey" para sobrevivir en el imperio. Dn 2, usando una imagen clásica, nos muestra la gran estatua compuesta de materiales diversos. Se plantea el conocido tema de la historia como proceso de decaída y descomposición (importante en la apocalíptica). No es una mano humana, sino una pequeña piedra la que pone término a la estatua, que a su vez se convierte en monte (¿de Sión?) que ocupa toda la tierra (Dn 2,35). El cap. 3 nos lleva a la llanura de Dura, en la provincia de Babel. Otra estatua (¿el rey mismo?), que provoca una idolatría en toda la *oikoumene*. No adorarla equivale a cometer el crimen *laesae majestatis*, que es sancionado con la muerte. Los tres compañeros rehusan participar en el culto imperial y ... son echados en el crematorio. Con ellos aparece en el horno esa otra figura, alguien como un "hijo de los dioses" (de la boca de Nabucodonosor). El martirio ("entregaron sus cuerpos", 3,28) es eficaz y tiene un efecto particular: sale de la boca del tirano un "elogio a la desobediencia" (3,29s). Ahora la práctica de los desobedientes se torna decreto.

Dn 4 es una gran relectura de la historia de la locura del rey babilonio Nabonido ("oración de Nabonido", encontrada también en Qumrán), ahora posiblemente aplicada al rey Antíoco IV Epífanes, apodado

Epímanes, el loco (Schürer/Vermes 200; Tcherikover 1977:177). Es una sátira a la desmesura y locura del poder. El rey se vuelve loco y se convierte, literalmente, en animal.

Cómo puede ser “la última noche de un imperio”, lo presenciamos en Dn 5. El festín de Baltasar (Belsassar) es interrumpido por la escritura enigmática en la pared que anuncia el fin del imperio, y que sus sabios y magos no saben descifrar. Es el Dios altísimo quien tiene poder sobre los reyes. El tirano es asesinado y seguido por otro.

La famosa escena de la fosa de leones se encuentra en Dn 6. Enfoca otra vez las artimañas de los funcionarios de la corte. A diferencia de lo que vimos en el capítulo 3, son ahora los propios sátrapas y ministros del rey, los que instan al rey a divinizarse, acto que implica la condenación de Daniel. También este capítulo anticipa un tema clave de lo que sigue en 7-12: la conexión íntima entre martirio y juicio. Son los funcionarios y sus familias, los que son devorados por los leones (vs.15). Resulta que la fidelidad de los justos y su martirio implican el juicio y la muerte de los que los mandaron a los crematorios y a las fauces de leones.

¡Cuán diferente son el lenguaje y la situación en la segunda parte del libro! La iniciativa queda ahora en manos de los adversarios. Desaparecieron los tres compañeros. Daniel no es más que un espectador, un narrador de acontecimientos que él mismo no comprende. Está fuera del escenario, contempla lo que seguramente vendrá. No es ya una situación de aparente tranquilidad, sino de cataclismo y persecución: “aquel cuerno luchó contra los santos y los derrotó...” (7,21); “...será tiempo de angustia, como nunca fue desde que existen las naciones hasta entonces” (12,1).

Habíamos dicho que el cap. 7 sirve de nexo entre la primera y segunda parte del libro. Es una especie de apocalipsis “ideal” o apocalipsis “prototipo”; es importantísimo en el libro mismo y punto de referencia en mucha literatura (apocalíptica) posterior (ver Ap 7, pero también 4 Esdras 12,1). Están presentes todos los ingredientes: la simbología y la angelología; la persecución, el anciano de pelo blanco, la sesión de la corte celestial, el rollo que se abre, la destrucción de las fieras y de los cuernos, y la salvación de los santos del Altísimo; la aparición del “hijo del hombre”, etc. Estamos en plena imaginación (y situación) apocalíptica. Es de noche. Surgen cuatro bestias que, después - cuando se “interpreta” la visión - son identificados como cuatro reinos políticos (7,17). Se trata entonces de un apocalipsis político. Los cuatro reinos tienen una misma base: el gran océano, el abismo mismo (7,2s).

De la gran secuencia de animales y cuernos el autor tiene un interés particular en el significado de la última bestia: “Yo quise saber lo que significaba la cuarta fiera...” (7,19). Esta cuarta (y sus sucesores) es la responsable por la persecución del grupo del autor mismo. Intervienen la corte, el Anciano y sus servidores. Destruirán los cuernos y el poder será entregado al “hijo del hombre” (*bar 'enash*, 7,13), que representa a los Santos del pueblo del Altísimo, que probablemente son el grupo para el que el autor está escribiendo (¿los Jasidim de que sabemos tan poco?).

El apocalipsis de Dn 8, que puede haber existido aisladamente (lugar y fecha son otros que los de 7) tematiza la profanación del templo (8,10-12, la colocación de una estatua del Baal Shamayim en el templo). Es posible trazar los hechos con bastante exactitud. Es desolador el panorama, el tirano tiene éxito (v.12), el proyecto de los justos se desmorona rápidamente. Lo que se dice del tirano es escalofriante (8,23-25). Se retoma, empero, el elemento de la pequeña piedra (cap.2). El tirano llegará a su fin sin intervención humana. En el v.14 suena la pregunta clave de la apocalíptica; alrededor de ella está armado el capítulo: ¿hasta cuándo... (*'ad matay*)? En el v.14 se da la respuesta: “2300 tardes” (¡cuatro meses menos que el período de 3 años y medio mencionado en el cap. 7!).

Desde 7,25 no es posible ya evitar la cuestión del hecho del cambio. Desde 8,14 no podemos obviar ya la pregunta por una fecha exacta. ¡Es cuestión de días! De aquí en adelante no la conversión del tirano, sino el asunto tiempo será de crucial importancia. Debemos decir que no es un error querer releer las visiones de Daniel aplicándolas al tiempo de Nerón, Napoleón, Hitler o el dictador que amarga nuestra vida. Es un error pensar que Daniel se haya referido a tiempos tan distantes. Su libro lo prueba. Hay un interés en lo inmediato, lo de ahora, la suerte de los que ahora sufren. Es por eso que se calcula, se suma, se anticipa. No son tiempos para el altruismo. ¿La idea de que Daniel habría predicho cambios en épocas venideras no supondría una actitud exageradamente altruista?

En el cap. 9 siguen los cálculos, ahora en base a un “texto bíblico”, la profecía de Jeremías (Jr 25,8.11.12). Es importante para el apocalíptico disponer de una palabra ya dicha, ya revelada. En 9,4-19 se encuentra una gran letanía, una liturgia celebrada en tiempos de persecución. Es posible que su situación de origen sea el segundo cautiverio, o bien la caída de Jerusalén. A través de un cálculo ingenioso (una especie de *pésher* que conocemos tan bien por la exégesis judía) el autor del cap. 9 llega al año 164 a.C., el reinado de Antíoco IV Epífanes de Siria (Lacocque 194ss; De Wit 1990: 188s).

Los caps. 10-12 constituyen el gran final de la obra. Es la cuarta y última visión de Daniel 7-12. Estamos cerca de la muerte del opresor. Aparecen los rostros y experiencias de los mártires. Otra vez la estructura es trina: una introducción en 10,1-11,2; la gran visión en 11,3-12,4 y el epílogo en 12,5-13. Hay influencias del Déutero-Isaías (la muerte de los “iniciados” o “maestros” tiene un carácter expiatorio; ver 11,35), pero también de Ezequiel (1 y 10), y Habacuc (2,3). Daniel, asustado, mudo, en ayuno, recibe una visión de una figura

celestial porque sus “palabras han sido oídas desde el primer día que dedicaste tu corazón a entender...” (10,12). El *angelus interpretes* vino para dar a entender a Daniel “lo que ha de acontecer a tu pueblo en los últimos días” (10,14), será “lo que está escrito en el libro de la verdad” (10,23). En el cap. 11 se desarrolla, con lujo de detalles, la historia de peleas y alianzas entre los sucesores de Alejandro Magno, la persecución del pueblo y la situación caótica interna. Hay mártires: “los sabios del pueblo darán sabiduría a muchos, pero caerán a espada y a fuego, en cautividad y despojo por algunos días...” (11,33), pero hay también muchos colaboradores entre los judíos (11,34).

Pero el tirano llegará a su fin y no tendrá quien le ayude (11,45). Termina la visión con 12,1-4, la primera referencia explícita en el AT a la resurrección de los muertos. Debemos volver sobre el tema. El epílogo (12,5-13) enfatiza una vez más cuán importante fue saber la fecha del cambio (Lacocque 249s). Los vv. 11 y 12-13 son dos glosas para explicar la demora del juicio y exhortar a los oyentes a seguir fieles.

4. Estilo literario y composición

El estilo literario de Daniel es bastante variado. Hay *'aggadôt* y visiones, hay comentarios y exégesis, encontramos textos litúrgicos y citas directas de los profetas. Se usa simbología numérica, hay una angelología elaborada. El autor usa imágenes del AT y de fuera de él. En algunas expresiones, especialmente en la parte hebrea, el lenguaje es innovador. Reconocemos motivos y tradiciones usados por otros autores bíblicos. Se ha querido ver en Daniel influencias del Génesis (ciclo de José), Isaías (cf. Is 10,23 y Dn 9,27; Is 11,1; 8,8; 10,25 y Dn 11,7.10.36), Ester (cf. Est 7,4 con Dn 3,8-9), Ezequiel y Jeremías (cf. Ez 1,26 y Jr 1,9 con Dn 10,16). ¿Podría haber reminiscencias del libro de Job? Talmon enfatiza la importancia de la simbología numérica. Especialmente en la primera parte vemos el patrón que conocemos tan bien de la literatura sapiencial (Pr 30,15-31), usado también en Amós (Talmon 347s). Imágenes narrativas como la del árbol, la gran estatua de oro, el horno, etc., seguramente son parte de la imaginación popular y del folclore de Israel. Determinante es el lenguaje apocalíptico de Daniel 7-12. Se retroyecta también sobre la primera parte (1-6).

No es fácil explicar la composición actual del libro. En su redacción actual Daniel es una compilación de historias y apocalipsis de distintos momentos históricos y situaciones diversas. La coherencia narrativa se da a través de dos líneas. Por un lado, hay como una red de motivos (literarios, narrativos y teológicos) que da cierta unidad a los capítulos (la resistencia; el fin del poder del tirano; “sin mano humana”; el cumplimiento de profecías; el martirio; etc.). Por otro lado, cuando leemos los 12 capítulos como una historia, atestiguamos que la yuxtaposición de las dos partes produce una antítesis, una tensión, un desarrollo o progreso, que es elemental para la historia misma. Ese “progreso” no refleja el crecimiento del modo de resistencia de algún grupo, sino que la situación actual es diferente y por lo tanto exige una actitud y comprensión diferentes (perseverancia, martirio). Es posible, también, comprender la relación entre Daniel A y B como una relación crítica que quiere expresar que la situación actual, la de Palestina, es mucho peor y muy diferente que la de la diáspora, de la que es consecuencia. En retrospectiva vemos el desarrollo de toda una historia, cuya fin “será tiempo de angustia, como nunca fue desde que existen las naciones hasta entonces...” (12,1).

5. Situación

Es de gran importancia saber en qué situación histórica el libro recibió su redacción final. Se puede relativizar todas las especulaciones posteriores, por más atractivo que sea hacerlo. Lo hace el NT (Ap 13); lo hace muy “creativamente” el texto ya citado de 4 Esdras (fines del siglo I d.C.) cuando dice: “El águila que viste surgiendo del mar es el cuarto reino que le apareció a tu hermano Daniel en una visión. La explicación que se le entregó a él es otra de la que yo doy...” (12,1).

Sea como fuere, Daniel mismo no nos deja ninguna duda acerca del momento en que se finaliza el libro. La fecha es el 165/164 a.C. Son los últimos días del tirano sirio Antíoco IV Epífanes (175-164 a.C.). El descubrimiento de que el libro de Daniel contiene una serie de *vaticinia ex eventu* (profecías que tienen como base lo ya pasado) se basa en datos del libro mismo. Solamente lo narrado en el cap. 11 (final) y en el 12 debe acontecer todavía. No solamente la evidencia interna del libro, sino también la evidencia externa es convincente. Las primeras referencias a “Daniel” en la literatura de la época datan de la segunda mitad del siglo II a.C. (Lacocque 7s; Hengel 337ss). Mientras que Sirac (190 a.C.) no conoce el libro, Daniel está mencionado en literatura de los últimos decenios del siglo II a.C. (Jubileos [110 a.C.]; los estratos más recientes de Enoc).

La evidencia interna se encuentra en los últimos capítulos. Mientras más nos acercamos a los años 70 del siglo II a.C., más detalladamente relata el autor el desarrollo de la historia “venidera”. La gran visión “histórica” de los capítulos 10-11 nos guía, paso por paso, hacia los eventos del 165. El autor conoce la profanación del templo en diciembre del 167 a.C. (11,31), se refiere, sin mucha confianza, a los primeros éxitos de la revuelta macabea hacia el 166 a.C. (la famosa “ayuda pequeña” de 11,34), pero aún no ha muerto el tirano (“se aproxima a su fin y nadie lo defenderá”, 11,45; sucederá en el otoño del 164), ni se ha purificado el templo (por Judas, el 14 de diciembre del 164). Las glosas del final (“tarda el desenlace”) quieren aclarar la postergación de la intervención divina y animar a los oyentes.

El clima cultural y religioso en que se compone el libro de Daniel es el del helenismo (desde el 330 a.C.). En el siglo IV algo realmente nuevo nace en el Cercano Oriente (Hengel 3). La carrera relámpago de Alejandro Magno deja huellas profundas en el mundo oriental. Se construyen nuevas ciudades donde, forzosamente, la población original debe convivir con mercenarios, veteranos de Macedonia, heridos y prisioneros de guerra, etc. (Tcherikover 1927:148ss). Las ciudades son construidas con propósitos militares. Deben de haber impactado mucho las técnicas guerreras nuevas. El helenismo ha sido mucho más que un absorbente movimiento sincretístico. Fue un gran movimiento, expresión de un nuevo espíritu y poder, que dejó sus huellas en la literatura, la filosofía, la religión, el lenguaje, la ciencia. El helenismo tocó los fundamentos de la cultura oriental, de la cual tomó elementos y los incorporó en su sistema religioso. El helenismo ha implicado momentos de gran desarrollo económico y larga paz (por ejemplo en el siglo III con Tolomeo II Filádfelos (285-246; Hengel 106), pero en otros momentos ha significado una fuerza profundamente devastadora y divisoria en la sociedad.

De esto último el libro de Daniel es una expresión. El redactor se identifica con un grupo que vive una gran persecución por su identidad religiosa, social y cultural. Para muchos en el distrito de Judea, con su templo-estado Jerusalén, la situación parece haberse tornado grave hacia el 175 a.C. e insoportable hacia el 168 a.C. Repetimos que para entender el lenguaje de Daniel, fuerte y sin matices, es necesario comprender el momento histórico preciso en que hace su trabajo el compilador de las narraciones (Daniel A = 1-6) y de los apocalipsis (Daniel B = 7-12). Los acontecimientos de los años 175-165 constituyen una situación absolutamente nueva y única en la historia de Israel. No cabe duda de que, si hubiéramos podido hacer una gira por Jerusalén en aquel entonces, seguramente habríamos visto una sociedad profundamente dividida (De Wit 1990:38ss; Tcherikover 1977:120; Hengel 319ss; Jagersma 64ss).

Hay un consenso en que hacia el 168 los eventos comienzan a culminar. La situación se agudiza y desembocará en un gran movimiento de resistencia popular. La percepción del peso de los factores causantes de la rebeldía varía según el marco teórico de cada investigador. Algunos buscan por el lado sociológico y económico, otros van por el lado de la religión y la pérdida de ciertos valores religiosos, otros por la política y otros por la cultura. Seguramente ha sido un conjunto de factores.

En la época del helenismo se va profundizando un conflicto económico-social que data de los días de Nehemías y Esdras. Crece la tensión entre la aristocracia (sacerdotal y secular) y vastas capas de la población, incluyendo el campesinado. La inclusión del país en el mundo helenístico involucró a Judea en una sociedad cosmopolita de movimiento libre y negocio acelerado. Con el desarrollo de la diáspora judía, se va haciendo importante un pequeño, pero importante grupo en Jerusalén, con contactos e intereses financieros internacionales. Es, entre otros, la familia de los grandes magnates, los Tobíadas. Se establece un pacto entre ellos y la nobleza sacerdotal.

Para muchos investigadores es cierto que también dentro del judaísmo hubo sectores que contribuyeron considerablemente a que se llegara a prohibir practicar la religión judía. “Es un hecho”, dice Tcherikover, “que los portadores de la idea de una helenización profunda de la sociedad judía, no estuvieron distribuidos entre las distintas clases sociales, sino que pertenecieron exclusivamente a una clase social, es decir la clase gobernante de la aristocracia de Jerusalén” (1977:118). Hacia el 175 la helenización de Jerusalén recibe un matiz nuevo cuando el hermano del sumo sacerdote Onías, un cierto Jasón (Josué), se dirige al rey seléucida Antíoco IV, recién subido al trono, para comprar el sumo sacerdocio (hasta entonces vitalicio y hereditario) y con ello adquirir el privilegio de convertir a Jerusalén en una *polis* griega llamada Antioquía. Tcherikover es muy enfático en que las consecuencias fueron nefastas para la población (1977:161ss). La conversión de Jerusalén en ciudad griega significó la división de sus habitantes en ciudadanos plenos - miembros de la aristocracia sacerdotal y secular -, *ykatoikountes*, es decir “forasteros” sin derechos civiles. Es difícil imaginarnos lo que ha significado para judíos piadosos el cambio que sufrió el oficio del sumo sacerdocio: se vende al mejor postor. Todo resulta vendible.

En un estudio clásico E. Bickermann ha llamado la atención en el aspecto teológico de la helenización de Judea. En una tesis fuertemente criticada por investigadores como Tcherikover (1977:183), Bickermann sostuvo que para ciertos judíos el contacto con el mundo griego debe haber implicado un cambio profundo de su percepción del status de la Torá (Bickermann 132). En efecto, la investigación religiosa griega había demostrado que muchos legisladores, y no solamente Moisés, habían apelado a la inspiración divina. Además, desde la óptica griega ciertas leyes del Pentateuco debían ser consideradas muy primitivas. Comenzar a relativizar la importancia y unicidad de la ley de Moisés, era optar por “civilización contra

barbarismo"; era Homero y Platón o la *Torá*.

Habíamos dicho que en un período de 10 años hubo cambios radicales en la vida de los habitantes de Judea. El carácter y el status de Jerusalén cambian; se asienta un importante contingente de sirios en ella (1 M 1,35-36); se inicia la "guerra de sumos sacerdotes"; se agudiza el conflicto de clases; la voracidad de la aristocracia toma formas desconocidas hasta entonces; los impuestos se tornan incomparablemente pesados; se pillan el templo; muchos abandonan la ciudad porque un asesinato sigue a otro asesinato. Son escenas que hacen pensar en situaciones latinoamericanas. Nadie sabe en quién confiar, nadie sabe quién se vendió a quién, nadie sabe dónde buscar salvación y justicia (De Wit 1990:85ss).

La suma de los factores mencionados no explica la inusitada crueldad con que Antíoco en el año 168 castiga a Jerusalén ni la subsiguiente promulgación del famoso decreto. Tcherikover cree haber encontrado una solución. La persecución del año 168 y la posterior promulgación del decreto no fueron causa de una sublevación, sino que una revuelta del pueblo de Jerusalén las provocó. Cuando llegó a Jerusalén el rumor de la muerte de Antíoco, sostiene Tcherikover, se originó una revuelta popular que desembocó en una reconquista de Jerusalén (1977:187ss): Antioquía-en-Jerusalén fue liquidada y el pueblo se estaba preparando para volver a la forma de gobierno tradicional. Antíoco entendió que su reino estaba en gran peligro. Según 2 M 5,11s el rey "pensó que Judá intentaba sublevarse. Por eso, hecho una fiera, emprendió viaje desde Egipto y tomó la ciudad por las armas" (ver también Dn 11,30). Muchos fueron asesinados, muchos huyeron, otros fueron hechos esclavos. Sea como fuere el curso preciso de los eventos, claro está que hubo una unión de fuerzas de resistencia que anticipó la gran victoria de los Macabeos.

1 M (1,41-51) y 2 M (6,1-2) señalan como una nueva fase el decreto promulgado en el 167 por el rey Antíoco. Se ordena la abolición del culto del templo, la derogación de la ley judía y su sustitución por cultos paganos. La observancia de todas las ordenanzas judías, en particular las relativas al sábado y a la circuncisión, quedó prohibida bajo pena de muerte. En todas las ciudades de Judea se ofrecían sacrificios a los dioses paganos. A todas partes se enviaban inspectores encargados de que se cumpliera la orden del rey. Allí donde el pueblo no cumplía voluntariamente, se le obligaba por la fuerza. Mensualmente se hacía un registro, y a todo hombre que tuviera en su poder un rollo de la *Torá* o que hubiese mandado circuncidar a un hijo se le ejecutaba (Schürer 210). El día 15 de diciembre del 167, se erigió un altar pagano en el templo (Dn 11,31, "ídolo abominable") que fue una estatua del dios sirio Baal de los Cielos.

¿Qué lugar ocupa en todo eso el autor/redactor de Daniel? ¿A cuál de las facciones, unidas ahora en la resistencia, habrá pertenecido? ¿Dónde estuvo en la unión de fuerzas populares? En verdad no sabemos mucho de los círculos de que ese anónimo redactor proviene. Casi todos los autores le atribuyen cierta simpatía por el grupo de los Jasidim, los "piadosos". Los argumentos son de carácter religioso y sociológico y se basan en textos de Daniel y 1-2 Macabeos. La conexión surge del tipo de resistencia y resistente que encontramos en Daniel. ¿Dónde es posible encontrar en esos días en Jerusalén grupos de piadosos (leales a la ley de Moisés), no pertenecientes a la aristocracia, con gran conocimiento de la Sagrada Escritura y que no fueran los Macabeos mismos (a pesar de la identificación directa en 2 M 14,6)? Por 1 M 2,42, sabemos que hacia el año 170 existe una comunidad o partido de los Jasidim (1 M 2,42: "*sunagogé asidaion*"). Puede que este grupo tenga sus raíces en la época persa cuando comienzan a crecer las tensiones entre jerarquía sacerdotal y pequeñas comunidades de "piadosos". En esas últimas se habrá acariciado la herencia profética, en particular aquellos textos que hablaban de un nuevo futuro.

Es posible que los eventos de los 180 y 170 hayan transformado a aquellos pequeños círculos con sus utopías en grupos de resistencia muy decididos. Es posible que en ciertos Salmos del AT (¿Sal 149,1? Hengel 323), casi seguro en Qumrán (11QPs 154), se mencione a los Jasidim como "partido" (Tcherikover 1977:125ss; Hengel 319). Tcherikover cree poder definirlos como "líderes del pueblo alborotado" (1977:196), con gran influencia y fuerza (1 M 2,42), cuya propia existencia como escribas y expertos en la interpretación de la *Torá* está peligrando por la helenización.

La lucha de los Jasidim contra los helenizantes no fue solamente una lucha ideológica, sino también una lucha por su propia existencia (cf. también Gottwald 589). Pues, ¿para que sirve un "doctor de la ley" cuando la ley es anulada? La suerte de los Jasidim corresponde con lo que Daniel nos relata del grupo que el llama los *maskilim* (11,33.35; 12,3), "los iniciados", "los maestros". Ellos "caerán a espada y a fuego, en cautividad y despojo por algunos días". De los Jasidim se relata que a causa de la represión huyeron a los lugares secretos en el desierto (1 M 2,31; es probable que haya alguna conexión entre los Jasidim y los esenios). Con todo, es posible que los apocalipsis de Daniel B provengan de los círculos de estos "solidarios" desesperados que veían cómo su mundo se hundía. Los fragmentos arameos de una composición pseudo-daniélica encontrados en Qumrán, ponen de manifiesto que Daniel es producto de una verdadera escuela (Hengel 321; Aranda Pérez y otros, 167s). Lo que vincula al autor de Daniel con estos grupos de resistencia es la lealtad a la ley, el conocimiento de la Escritura y la esperanza de algo radicalmente nuevo.

Mientras que "Daniel" se pone a recolectar y redactar sus historias en los tres años que siguen a la colocación del ídolo abominable en el templo, en el campo y en las montañas se está generando la resistencia armada. Y mientras tanto, en el barrio alto, las fiestas siguen. La imagen que evoca esta realidad en Daniel está

visualizada en el capítulo 5: la última noche de un imperio. Ninguno de los participantes de la fiesta es capaz de descifrar lo que está proclamado sobre ese reino.

6. Teología

La teología de Daniel es apocalíptica. Es una respuesta a la pregunta sobre hasta cuándo durará la persecución. La apocalíptica es teología de resistencia, popular en segmentos importantes del pueblo judío. Junto con otros, Rainer Albertz enfatiza que la teología apocalíptica es expresión de una nueva "piedad de la pobreza" (*Armenfrömmigkeit*) con una gran fuerza revolucionaria (Albertz 676; cf. también Croatto). El libro de Daniel es una gran elaboración teológica de la expectativa desesperada de que el tirano, finalmente, morirá y que los mártires serán reivindicados. Es por primera vez en literatura bíblica con una dimensión histórica que ya no se mencionan el éxodo, el Sinaí, la entrada en la tierra, el pacto, la promesa a David. El momento actual, absurdo y contradictorio, absorbe todo. Ha llegado una nueva era. La tensión entre las promesas de profetas como el Déutero-Isaías, Ezequiel y Jeremías y la actualidad es insoportable. Según la Escritura, el presente debe haber sido un tiempo de bendición, la promesa de una nueva era cumplida. Es todo lo contrario. Parece que las fuerzas del mal vencerán. Por eso es más urgente que nunca dar sentido al presente, llegar a una nueva y productiva lectura de la Escritura. Para el visionario apocalíptico la historia está determinada.

Daniel retoma la antigua idea de los períodos fijos (Hesíodo), pero la reelabora productivamente, enfatizando que, a pesar de todo, los justos recibirán su recompensa. Es una de las diferencias con la profecía. Esto no desemboca en una teología fatalista. No, con todos los medios el autor apocalíptico trata de animar a sus lectores a no abandonar su actitud de lealtad. Lo hace desde la seguridad de que los torturadores no saldrán impunes.

El apocalíptico se nutre de una cosmovisión dualista. Son "ellos" frente a nosotros. Más que una evasión de la realidad, es su manera de ver y experimentarla. Con razón se ha dicho que el dualismo es una manera de pensar que hace justicia a la realidad demoníaca del mal.

En su forma más elaborada el dualismo tiene 4 dimensiones; así la encontramos en la comunidad de Qumrán (1QS III,13-IV,26). Hay una dimensión teológica (el Dios de Israel frente a Belial, Satanás, etc.); una dimensión socio-política ("nosotros" versus "ellos"); hay una dimensión existencial-ética (en cada persona habitan dos inclinaciones, dos voluntades, dos maneras de ser [*yéser*, en hebreo]) y hay una dimensión histórica (el *eón* venidero será radicalmente diferente del actual).

Hemos dicho que la teología apocalíptica no es evasiva y apolítica. En una serie de importantes estudios George Nickelsburg ha demostrado que en la apocalíptica temprana justicia y resurrección están íntimamente relacionadas (Nickelsburg 1972). Podemos tomar a Daniel como ejemplo. Daniel 12,2 dice: "Y muchos de los que duermen en el polvo de la tierra serán despertados, unos para vida eterna y otros para vergüenza y eterno horror". El autor se dirige a los amigos de los que murieron bajo la persecución ("los que duermen"). Y aunque hay ecos de Is 26,19 e Is 65 y 66, debemos decir que nunca antes se habló de esta manera sobre la resurrección en el AT. Llama la atención que se hable de dos grupos y de una doble resurrección: tanto los que merecieron la vida eterna, como los que merecen la eterna vergüenza. Resurrección es un medio, un vehículo a través del cual se ejecuta la justicia: los justos serán reivindicados, los impíos castigados. Más elaborada que en Daniel 12 encontramos esta teología del martirio en 2 M 7,1-42. Los cuerpos mutilados de los torturados serán recreados; brillarán como estrellas en el firmamento (cf. Dn 12,1-2).

7. Observaciones hermenéuticas

Daniel es el autor implicado de la obra, hemos dicho. Cierta punto de vista, cierta experiencia, orientó el trabajo redaccional. Por muy diversos que fueran los materiales usados, ahora todos comparten la misma suerte: ser parte de una obra literaria. La circularidad hermenéutica de la obra es productiva y rica. Experiencias nuevas, nacidas en situaciones-límite, se "descargan" sobre textos antiguos que ahora reciben un nuevo significado y destino. Se amplía la profecía de Jeremías sobre los 70 años, se hace explícito lo que está implicado en el 2-Isaías, se radicaliza lo dicho en Is 65 y 66.

Sorprende la libertad con que Daniel relee y actualiza su Sagrada Escritura. Daniel no es una obra fundamentalista y por lo tanto no se merece una lectura fundamentalista. Se ofrece a nuestro visionario una nueva revelación.

Como hemos dicho, la circulación hermenéutica se da también dentro del libro. Es probable que la primera

parte del mismo provenga de la diáspora (Lacocque 108; Albertz 663ss). De ahí el optimismo que irradia: el tirano se convertirá. Pero también esta primera parte está redactada con una orientación desde la experiencia de la segunda, en particular los acontecimientos del 168/167 a.C. La radicalidad de la segunda parte se descarga sobre la primera. En Daniel 7 se hace la conexión entre A y B. Ahí se atestigua que todas las fieras tienen una misma raíz: el gran abismo. El rotundo y definitivo “no” al sincretismo helenístico de la segunda parte, se extiende sobre la primera. “La respuesta negativa al helenismo se proyecta retroactivamente hacia atrás, sobre la resistencia similar de los héroes confrontados con un sincretismo similar en la época de los babilonios y persas” (Ricoeur en: Lacocque xxi). Pero, lo que se da en todos los reinos se intensifica en el último. ¿Podemos decir que la composición final del libro quiere ser una biografía del personaje Daniel y sus compañeros?

Esto nos lleva a una última observación acerca de la función hermenéutica del factor “tiempo” en Daniel. Reiteramos que, para una lectura sana del libro, es absolutamente necesario comprender la experiencia histórica que quiere articular. La relectura daniélica de la historia es reduccionista. Toda la gama de experiencias humanas está reducida a una: la de Daniel y sus compañeros y la opción de Dios por ellos, los justos, los pobres. La percepción daniélica de la historia es tan reduccionista que no se ha vacilado en denunciar ciertas características del libro como patológicas. En Daniel, contenido y desarrollo de la historia se presentan como irrevocablemente fijados. Hasta la clarividencia de Daniel ha sido incorporada como señal de su “entereza” y predictibilidad. La fijación de los sucesos hace posible “inventariarlos”. De otra manera, ¿cómo podrían haber sido predichos estos sucesos en un pasado tan remoto? Es la función hermenéutica de los *vaticinia ex eventu*, crucial en un momento en que las promesas proféticas se han desplomado: si Dios rescató a Israel en oportunidades anteriores ahora lo hará también; si el visionario sabe todo lo que pasó, ya desde la época del primer tirano Nabucodonosor, su profecía sobre el desenlace del momento actual no se equivocará.

No, no cabe duda de que la representación apocalíptica de la historia expresa un adagio particular: mientras más distante parece el reino, más cerca está.

Bibliografía

- R. Albertz, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit* (2; ATD Ergänzungsreihe 8/2). Göttingen, 1992.
- G. Aranda Pérez - F. García Martínez - M. Pérez Fernández, *Literatura judía intertestamentaria*. Estella, 1996.
- E. Bickermann, *Der Gott der Makkabäer*. 1937.
- J. S. Croatto, “Hermenéutica de las representaciones escatológicas”, en *Stromata* 26:1-2 (1970) 59-75.
- J. S. Croatto, “Desmesura y fin del opresor en la perspectiva apocalíptica”, en *Revista Bíblica* 52 n. 39 (1990) 129-144.
- J. S. Croatto, “El discurso de los tiranos en textos proféticos y apocalípticos”, en *RIBLA* 8 (1991) 39-53.
- R. Dri, “Subversión y apocalíptica”, en *Servir* XIX, 102 (1983) 221ss.
- M.L. Folmer, *The Aramaic Language in the Achaemenid Period. A study in Linguistic Variation*. Den Haag, 1995.
- G.S. Gorgulho - A.F. Anderson, *No tengan miedo. Apocalipsis y comunidades cristianas*. Buenos Aires, Paulinas, 1978.
- N.K. Gottwald, *The Hebrew Bible, A Socio-Literary Introduction*. Philadelphia, 1985.
- M. Hengel, *Judentum und Hellenismus*. Tubinga, 1969.
- H. Jagersma, *Geschiedenis van Israël* (2). Kampen, 1985.
- J.P.T. de Jesús, “Evangelificação e resistência - Uma leitura de Daniel 1”, en *Estudos Bíblicos* 31 (1991) 35-46.
- A. Lacocque, *The Book of Daniel*. Atlanta, s.a.
- J. López, “Aportes del Apocalipsis para una evangelización de la política”, en *RIBLA* 16 (1993) 73-92.
- C. Mesters, “El coraje de la fe. El Apocalipsis de San Juan”, en *Palabra y Vida* 14 (1983) 13-28.
- C. Mesters, *El Apocalipsis. La esperanza de un pueblo que lucha. Una clave de lectura*. Santiago de Chile, Rehue, 1989 (orig. portugués).
- G.W.E. Nickelsburg, Jr., *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism*, Cambridge, 1972.
- P. Nogueira, “Apocalíptico sim! Alienado não!”, en *Estudos Bíblicos* 31 (1991) 71-78.
- J. Pixley, “Lo apocalíptico en el Antiguo Testamento”, en *Revista Bíblica* 38:4 n. 162 (1976) 297-309.
- P. Richard, “El Pueblo de Dios contra el Imperio”, en *RIBLA* 7 (1990) 25-46.
- P. Richard, *Apocalipsis. Reconstrucción de la Esperanza*. San José, DEI, 1994.
- J. Snoek - R. Nauta, *Daniel y el Apocalipsis. Una lectura introductoria*. San José, DEI, 1993.

J. Stam, *Las Buenas Nuevas de la Creación*. Buenos Aires, Nueva Creación, 1995.
S. Talmon, "Daniel", en R. Alter - F. Kermode (eds.), *The Literary Guide to the Bible*. Londres, 1989, pp. 343-356.
V. Tscherikower, *Die Hellenistischen Städtegründungen von Alexander dem Grossen bis auf die Römerzeit*. Leipzig, 1927.
V. Tcherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews* (trad. del hebreo por S. Applebaum). Nueva York, 1977.
J.W. Wesselius, "Language and Style in Biblical Aramaic: Observations on the Unity of Daniel ii-vi", en *Journal of Biblical Literature* 37 (1988) 194-209.
H. de Wit, *Libro de Daniel. Una relectura desde América Latina*. Santiago de Chile, Rehue, 1990.

1. de Wit, "¿Qué Dios os podrá librar de mis manos? (Releyendo Daniel 3)", en *RIBLA* 2 (1988) 33-57.

Hans de Wit (Amsterdam)
hdw@cablenet.nl

En la tradición judía es el equivalente de nuestro vocablo "Antiguo Testamento (hebreo)" ; son las siglas de *Torá*, *Nebi'im* y *Ketubim*, las tres partes de la Biblia hebrea (*Nota de la Redacción*).

Para la implicación de la fórmula véanse: Ex 10,3; 10,7, Sal.6,4; 74,10; 82,2; 90,13; 94,4; Pr 1,21; Is 6,4; Jr 12,4; Za 1,12.

Abundan los estudios históricos y socio-literarios sobre la época.