
Universidad de Navarra
Facultad de Teología

Fernando MILÁN FITERA

El concepto de revelación en el libro de Daniel

El sueño de la estatua (Dn 2)

Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la
Facultad de Teología de la Universidad de Navarra

Pamplona
2011

Ad normam Statutorum Facultatis Theologiae Universitatis Navarrensis,
perlegimus et adprobavimus

Pampilonae, die 26 mensis ianvarii anni 2011

Dr. Gundisalvus ARANDA

Dr. Iacubus AUSÍN

Coram tribunali, die 21 mensis novembris anni 2008, hanc
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit

Secretarius Facultatis
Sr. D. Eduardus FLANDES

Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia
Cuadernos doctorales de la Facultad de Teología

Vol. LVII, n. 2

Presentación

Resumen: Esta investigación analiza diferentes aspectos relacionados con el concepto de revelación en el libro de Daniel. El estudio se centra en el capítulo 2 (el sueño de la estatua), aunque no faltan referencias al resto del libro, particularmente al capítulo 7 (la visión de las cuatro bestias y del hijo del Hombre), con el que guarda un cerrado paralelismo.

En estas páginas se defiende la hipótesis de que el capítulo 2, al unirse a la serie de las visiones (caps 7-12, pero principalmente a la visión del capítulo 7), sufrió una serie de reelaboraciones que presentan una orientación escatológico-apocalíptica, un aspecto que se hallaba ausente hasta ese momento en los relatos de la primera parte del libro de Daniel (caps. 1-6) en su forma original.

Asimismo, se afirma que la historia de Dn 2 constituye, en la Biblia, un punto de inflexión en la comprensión del modo en que se da la revelación. Por una parte, este relato recoge una rica tradición acerca de las distintas modalidades de revelación divina que aparecen en el Antiguo Testamento «sueños y visiones» y las aúna bajo el concepto de la «visión nocturna».

Por otro lado, el concepto de revelación que presenta el relato del sueño de la estatua añade una perspectiva escatológica y universal de la historia que no se hallaba tan explícita hasta ese momento. Este nuevo matiz, que pasará al Nuevo Testamento, muestra cómo la revelación se dirige al conocimiento de los misterios o secretos de Dios para los últimos tiempos y manifiesta, a la vez, el gobierno de Dios sobre toda la historia humana. En este sentido, el concepto de revelación que refleja la redacción final del libro de Daniel se centra más en la «comprensión» de lo manifestado «los secretos celestes o el misterio» que en el mero hecho de la recepción de un dato concreto.

Finalmente, en esta investigación se expone cómo la historia de Dn 2 hunde sus raíces en las corrientes profética y sapiencial, si bien presenta, por encima de todo, un marcado carácter apocalíptico, adquirido precisamente en sus sucesivas reelaboraciones.

Palabras clave: Biblia. Antiguo Testamento. Daniel. Apocalíptica. Revelación.

Abstract: This dissertation analyses a number of matters related with the concept of revelation in the Book of Daniel. The study is focused on chapter 2 (The Nebuchadnezzar's dream about the statue), although there are quite a lot of references to another parts of the book, especially to chapter 7 (the vision of the four beasts and the one of the Son of Man), due to their strong similarity.

The following hypotheses are defended in these pages: when chapter 2 was joined to the series of visions (chs. 7-12, but mainly to the vision of chapter 7), it had some changes and additions with an eschatological-apocalyptic orientation, an element that was absent in the tales of the first part of the book of Daniel in its former version.

It is also stated that the story of Dn 2 constitutes an inflection point in the understanding of the way in which revelation is given in the Bible. On the one hand, this account collects a rich tradition about the different modalities in which divine revelation is showed in the Old Testament «dreams and visions», so that these will become united under the concept of «night vision».

On the other side, the concept of Revelation, as it is showed in the story of the dream of the statue, adds an eschatological and universal perspective that wasn't so explicit until this moment. This new nuance, which will be included in the New Testament, shows how revelation looks to the knowledge of God's mysteries or secrets about the last times and, at the same time, expresses the God's dominion over the entire human history. As such, the concept of revelation that reflects the final version of the book of Daniel is more focused on the «understanding» of the declared things «the heavenly secrets or the mystery' than on the fact of receiving definite information.

Finally, it is also explained in this investigation how the story of Dn 2 takes its roots into the prophetic and sapiencial tradition, although it shows, above all, a stressed apocalyptic character, acquired in the further versions.

Keywords: Bible. Old Testament. Daniel. Apocalyptic. Revelation.

«En diversos momentos y de muchos modos habló Dios en el pasado a nuestros padres por medio de los profetas»¹. Con estas palabras del inicio de la Epístola a los Hebreos se expresa el doble carácter –histórico y progresivo– de la revelación bíblica. En efecto, la divina revelación se realiza en la historia y a través de la historia, y se desarrolla con el paso del tiempo.

Esta doble dimensión de la revelación ha sido subrayada por la Constitución Dogmática *Dei Verbum* del Concilio Vaticano II. Así, en este documento, aparte de reconocer la existencia de elementos imperfectos y temporales en los libros del Antiguo Testamento², se señalan también las etapas más significativas de esta historia de la revelación hasta la venida de Jesucristo, quien cumple, completa y lleva a término la obra de la salvación³: «En estos últimos días nos ha hablado por medio de su Hijo»⁴.

La historia de la revelación es, por tanto, una economía, un designio divino, un plan establecido por Dios, que camina progresivamente hacia un punto culminante y definitivo: Jesucristo –quien revela directamente al Padre⁵– y todo el Nuevo Testamento⁶: «Dios (...) de esta forma, a través de los siglos, fue preparando el camino del Evangelio»⁷.

Ahora bien, así como la revelación es progresiva en cuanto a los contenidos para la salvación, del mismo modo se puede afirmar que existe un desarrollo en cuanto a los modos de producirse la revelación. Tal evolución se aprecia en unos libros mejor que en otros.

Precisamente, el libro de Daniel recoge una rica tradición acerca de las revelaciones divinas y constituye un punto de inflexión en la comprensión del modo en que se da la revelación. En efecto, en este libro, el concepto de revelación recibe un nuevo matiz que pasará al Nuevo Testamento: la revelación,

1. Hb 1,1.

2. «La economía del Antiguo Testamento estaba ordenada, sobre todo, para preparar, anunciar proféticamente y significar con diversas figuras la venida de Cristo redentor universal y la del Reino Mesianico. Mas los libros del Antiguo Testamento manifiestan a todos el conocimiento de Dios y del hombre, y las formas de obrar de Dios justo y misericordioso con los hombres, según la condición del género humano en los tiempos que precedieron a la salvación establecida por Cristo. Estos libros, aunque contengan también algunas cosas imperfectas y adaptadas a sus tiempos, demuestran, sin embargo, la verdadera pedagogía divina» (*DV*, 15).

3. Cfr. *DV*, 3-4.

4. Hb 1,2.

5. Cfr. Jn 12,45; 14,8s.

6. Cfr. V. MANUCCI, *La Biblia como Palabra de Dios. Introducción general a la Sagrada Escritura*, Desclée de Brouwer, Bilbao ³1995, 51.

7. *DV*, 3.

que es un momento de salvación, se dirige al conocimiento de los misterios o secretos de Dios para los últimos tiempos y, a la vez, refleja el gobierno de Dios sobre la historia humana. Asimismo, la revelación en el Nuevo Testamento se comunica a los Apóstoles y a la Iglesia de formas distintas⁸: una de ellas es mediante revelaciones que recuerdan las maneras que aparecen en el libro de Daniel⁹.

El objetivo de la tesis doctoral defendida en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra se dirigía a realizar un estudio del concepto de revelación en el libro de Daniel. Con ese fin la atención se centró, principalmente, en el capítulo 2 –el sueño de la estatua de Nabucodonosor– y, a partir de él, se extendió el análisis al libro de Daniel en su conjunto, es decir, a los capítulos de la segunda parte del libro, de modo particular al capítulo 7, donde se muestra la visión de las cuatro bestias y del Hijo del Hombre.

El trabajo que ahora se publica, extracto de la investigación anteriormente mencionada, se sitúa, en el cuerpo de la tesis, tras un capítulo inicial en el que se repasan las cuestiones generales más actuales acerca del libro de Daniel. En el fragmento seleccionado se realiza un recorrido por los distintos modos de revelación divina presentes en el Antiguo Testamento (teofanía, sueños, visiones), para tratar de dilucidar qué aporta el libro de Daniel a los anteriores y cómo influye en el Nuevo Testamento. Estos aspectos se desarrollaban en los capítulos 2 (para los libros anteriores a Daniel) y 3 (para el libro de Daniel) de la investigación, que aquí han quedado unidos en un único capítulo.

Al concluir ese recorrido puede apreciarse cómo la revelación divina y la forma en que se da según el libro de Daniel no es ajena a la que aparece en la teofanía del Sinaí y a la recibida por los profetas predecesores de Daniel. Pero, al mismo tiempo, se percibe cómo el libro de Daniel presenta modalidades comunes con otras obras judías de la época, y posteriores, que suelen denominarse literatura apocalíptica. Será, sobre todo, en este punto donde el libro de Daniel aporte novedades al concepto bíblico de revelación.

8. Cfr. *DV*, 2.

9. Cfr. Hch 9,1-9; Ap 1,1-3.

Índice de la tesis

ÍNDICE	I
TABLA DE ABREVIATURAS	V
INTRODUCCIÓN	IX

Capítulo I

Cuestiones en torno al libro de Daniel

1. PLANTEAMIENTO DE LAS CUESTIONES	1
2. CANONICIDAD	5
2.1. Situación dentro de la Biblia	8
2.2. Consideración del libro de Daniel en el judaísmo del Segundo Templo	11
2.3. Consideración del libro de Daniel en los Padres de la Iglesia	19
2.4. Las secciones deuterocanónicas	24
3. COMPOSICIÓN DEL LIBRO DE DANIEL	29
3.1. El ciclo de las historias	36
3.2. La serie de las visiones	40
3.3. Composición del libro de Daniel	44
4. GÉNERO LITERARIO	47
4.1. Historias (Dn 1-6): relatos didácticos, historias de corte, midrás hagádico	49
4.2. Visiones (Dn 7-12): Apocalipsis	59
4.2.1. Definición y función de la apocalíptica	62
4.2.2. Origen e influencias de la apocalíptica	75
4.2.3. Contexto histórico y social	81
4.2.4. Subgéneros: Apocalipsis Históricos y Viajes Cósmicos o Extraterrestres	85

Capítulo II

Modos de revelación divina en el Antiguo Testamento hasta el libro de Daniel

1. LAS TEOFANÍAS DEL ANTIGUO TESTAMENTO	95
1.1. Definición del género teofanía	98
1.2. Estructura y elementos de los relatos de teofanía	101
2. LA REVELACIÓN A LOS PATRIARCAS: SUEÑOS	108
2.1. Los sueños extrabíblicos en al Antigüedad	110

2.2. Los sueños en la Biblia	119
2.3. Particular atención a los sueños de José	130
3. LA REVELACIÓN A LOS PROFETAS: VISIONES	136
4. CONCLUSIÓN	147

Capítulo III

Modos de revelación divina en el libro de Daniel

1. LA REVELACIÓN DE UNA PALABRA	152
2. SUEÑOS Y VISIONES	166
3. SABIDURÍA Y PROFECÍA	177

Capítulo IV

El sueño de la estatua

1. EL RELATO DEL CAPÍTULO 2	193
2. COMPOSICIÓN DE DN 2	199
2.1. Distintas funciones de la historia de Dn 2	199
2.2. Proceso redaccional	202
2.2.1. El material más antiguo del relato de Dn 2	203
2.2.2. La historia independiente	207
2.2.3. Adiciones posteriores	210
3. Contexto histórico	216
4. Contexto literario	221

Capítulo V

Terminología de revelación

1. TÉRMINO EMPLEADO EN LAS HISTORIAS POR LOS REYES Y POR OTRAS PERSONAS DE LA CORTE	230
2. TERMINOLOGÍA EMPLEADA POR DANIEL Y POR EL NARRADOR	240
2.1. Los términos ידע ו גילה	242
2.2. El término רָז	246
3. EMPLEO EN LA VISIÓN DEL CAPÍTULO 7	250
4. EMPLEO EN LAS VERSIONES GRIEGAS: LXX Y TH	255

Capítulo VI

La revelación en Daniel: Elementos específicos

1. SUJETO Y DESTINATARIO DE LA REVELACIÓN	264
2. CIRCUNSTANCIAS DE LA REVELACIÓN	278
2.1. El momento de la revelación	279
2.2. El momento de la interpretación	285
3. OBJETO DE LA REVELACIÓN	290
3.1. La caída y el restablecimiento de reyes-reinos: Dios como Señor de la historia	293

ÍNDICE DE LA TESIS

3.2. Lo profundo y lo oculto	304
3.3. Secretos o misterios	313
3.4. Lo que sucederá al final de los días	324
3.4.1. Escatología en Daniel	324
3.4.2. La venida del reino de Dios	335
CONCLUSIONES	347
BIBLIOGRAFÍA	363

Bibliografía de la tesis

EDICIONES CRÍTICAS DE TEXTOS, CONCORDANCIAS, VERSIONES DE LA SAGRADA ESCRITURA Y DE OTROS TEXTOS (APÓCRIFOS Y QUMRÁN)

- Biblia Hebraica Stuttgartensia (BHS)*, K. ELLIGER, W. RUDOLPH (eds.), Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart ⁵1997.
- Septuaginta. Id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX Interpretes*, 2 vols., E. RAHLFS (ed.), Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart ⁷1962.
- HATCH, E. and REDPATH, H. A., *A concordance to the Septuagint and the other Greek versions of the Old Testament (including the Apocryphal books)*, 2 vols, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, Graz 1954 (reimpresión de la edición de 1897).
- *Novum Testamentum Graece et Latine*, E. NESTLE, K. ALAND (eds.), Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart ²⁷1994.
- *Sagrada Biblia*, 5 vols., Facultad de Teología de la Universidad de Navarra (ed.), EUNSA, Pamplona 1997-2004.
- *Biblia de Jerusalén*, J. A. UBIETA (dir.), Desclée De Brower, Bilbao ³1998 (nueva edición revisada y aumentada).
- LISOWSKY, G., *Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament*, Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart 1958.
- ALLEGRO, J., *Qumrân Cave 4, I (4Q158-4Q186)*, DJD 5, Clarendon Press, Oxford 1968.
- BAILLET, M., MILIK, J. T. y VAUX, R. de, *Les «Petites Grottes» de Qumrân*, DJD 3, Clarendon Press, Oxford 1962.
- BARTHELEMY, D. y MILIK, J. T., *Qumran Cave 1*, DJD 1, Clarendon Press, Oxford 1955.
- ULRICH, E., «Daniel Manuscripts from Qumran: Part 1: A Preliminary Edition of 4QDan^a», *BASOR* 268 (1987) 17-37.
- «Daniel Manuscripts from Qumran: Part 2: Preliminary Editions of 4QDan^b and 4QDan^c», *BASOR* 274 (1989) 3-26.
- KUHN, K. G., *Konkordanz zu den Qumrantexten*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1960.

- DÍEZ MACHO, A., *Apócrifos del Antiguo Testamento*, 5 vols., Cristiandad, Madrid 1984-1987; En inglés, R. H. CHARLES (ed.), *The apocrypha and pseudepigrapha of the Old Testament in English: with introductions and critical and explanatory notes to the several books*, 2 vols., Clarendon Press, Oxford 1965-1968; y J. H. CHARLESWORTH (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, 2 vols., Darton, Longman & Todd, London 1983-85.
- PIÑERO, A., *Los Apócrifos del Nuevo Testamento*, Fundación Santa María, Madrid 1989; en inglés: J. K. ELLIOTT, *The Apocryphal New Testament*, Clarendon Press, Oxford 2004 (revised reprint); E. HENNECKE, W. SCHNEEMELCHER (eds.) *New Testament apocrypha*, 2 vols. (or. al. Tübingen 1964; tr. por R. McL. Wilson), James Clarke & Co., Cambridge 1991-1992, ed. rev. (en Estados Unidos publicado por Westminster/John Knox Press, Louisville, Kentucky).
- GARCÍA MARTÍNEZ, F., *Textos de Qumrán*, Trotta, Madrid 1993.
- PRITCHARD, J. B. (ed.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament (ANET)*, Princeton University Press, Princeton 1969 (with Supplement). Hay traducción española del inglés (no incluye el suplemento porque traduce la 2ª ed.) por J. A. G. Larraya, *La sabiduría del Antiguo Oriente: Antología de textos e ilustraciones*, Garriga, Barcelona 1966.

DICCIONARIOS Y ENCICLOPEDIAS

- ALONSO SCHÖKEL, L., *Diccionario bíblico hebreo-español* (edición preparada por Víctor Morla y Vicente Collado), Trotta, Madrid 1994.
- AYUSO DE VICENTE, M. V., GARCÍA GALLARÍN, C., SOLANO SANTOS, S., *Diccionario de términos literarios*, Akal, Madrid 1990.
- BALZ, H. y SCHNEIDER, G. (eds.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, 2 vols., Sígueme, Salamanca 1996-1998 (traducido por C. RUIZ-GARRIDO).
- BARRIOCANAL, J. L. (dir.), *Diccionario del profetismo bíblico*, Monte Carmelo, Burgos 2008.
- BOTTERWECK, G. J. RINGGREN, H. FABRY, J. (eds.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, en colaboración con G. W. Anderson [et al.], 8 vols., Kohlhammer, Stuttgart 1973-1997. Edición inglesa a cargo de J. T. WILLIS, *Theological Dictionary of the Old Testament (TDOT)*, 15 vols., Eerdmans, Grand Rapids, Michigan 1977-2006 (del Vol. I hay traducción castellana a cargo de A. de la FUENTE ADÁNEZ, *Diccionario Teológico del Antiguo Testamento*, Cristiandad, Madrid 1978; citado como *DTAT*).
- BROWN, R. E., FITZMYER, J. A., MURPHY, R. E. (eds.), *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo*, 2 vols. (*Antiguo Testamento y Nuevo Testamento y artículos temáticos*), Verbo Divino, Estella 2004-2005.

- KITTEL, G. y FRIEDRICH, G. (eds.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, 10 volúmenes (más uno de bibliografía), Kohlhammer, Stuttgart 1933-79. Edición inglesa a cargo de G. W. BROMILEY, 10 vols., Grand Rapids, Michigan, Eerdmans 1964-1976. Edición italiana a cargo de F. MONTAGNINI e G. SCARPAT, *Grande Lessico del Nuovo Testamento (GLNT)*, 15 vols., Paideia, Brescia 1965-1992.
- FARMER, W. R. (ed.), *Comentario Bíblico Internacional: comentario católico y ecuménico para el siglo XXI*, Verbo Divino, Estella 1999.
- FREEDMAN, D. N. (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, 6 vols., Doubleday, New York-London-Toronto-Sidney-Auckland 1992.
- GRABNER-HAIDER, A. (dir.), *Vocabulario práctico de la Biblia*, Herder, Barcelona, 1975.
- IZQUIERDO, C. (dir.), BURGGRAF, J. y AROCENA, F. M., *Diccionario de Teología*, EUNSA, Pamplona 2006.
- JENNI, E., WESTERMANN, C. (eds.), *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*, 2 vols., Cristiandad, Madrid 1978-1985.
- LIDDELL, H. G. y SCOTT, R., *A Greek-English lexicon: with a supplement*, Clarendon Press, Oxford 1968.
- PIROT, L., ROBERT, A., CAZELLES, H. (eds.), *Supplément au Dictionnaire de la Bible (DBS)*, 13 vols. (sin completar), Letouzey et Ané, Paris 1928 ss.
- ROSSANO, P., RAVASI, G. y GIRLANDA, A. (eds.), *Nuevo diccionario de teología bíblica*, Ediciones Paulinas, Madrid 1990.

FUENTES ANTIGUAS Y COMENTARIOS PATRÍSTICOS

- AGUSTÍN, SAN, *De Genesi ad litteram*, XII (PL, XXXIV, col. 453-486).
- CENTRE D'ANALYSE ET DE DOCUMENTATION PATRISTIQUES, *Biblia Patristica, Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique*, 6 vols. (y 1 suplemento.), Centre National de la Recherche Scientifique, Paris 1975-1995.
- EUSEBIO DE CESAREA, *Historiae Ecclesiasticae*, IV: PG, XX, col. 301-404.
- FLAVIO JOSEFO, *Antigüedades Judías*, X, 10-11.
— *Contra Apión*, I.
- HERODOTUS, *Historiae* (edición a cargo de H. B. Rosén, 2 vols., Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Teubner, Leipzig 1987; traducción española y notas a cargo de C. Schrader, en la editorial Gredos, 5 vols).
- HESÍODO, *Los trabajos y los días* (traducción española con introducción y notas de A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díez, *Obras y Fragmentos*, Gredos, Madrid 1978).
- HIPÓLITO, SAN, *Fragmenta in Danielelem*, PG, X, col. 637-700 (versión francesa: traducción de M. Lefèvre; introducción de G. Bardy, SC 14, Cerf, Paris 1947).
- HOMERO, *Iliada*.

- IRENEO, SAN, *Adversus haereses*, IV, PG, VII, col. 973-1118.
- JERÓNIMO, SAN, *Commentarii in Danielem prophetam*, PL, XXV, col. 491-584 (versión española: *Obras Completas Vb*, traducción, introducción y notas de Hipólito-B. Riesco Álvarez, BAC, Madrid 2006, 529-757).
- JUSTINO, SAN, *Apologia*, I, PG, VI, col. 325-440.
- MIGNE, J.-P., *Patrologiae cursus completus, Series Graeca*, Paris 1841-1864.
— *Patrologiae cursus completus, Series Latina*, Paris 1841-1864.
- ORÍGENES, *Carta a Julio el Africano*, PG, XI, col. 47-86.
- POLIBIO, *Historias* 38,22 (introducción de A. Díaz Tejera; traducción y notas de M. Balasch, vol. I, Gredos, Madrid 1981).
- TEODORETO DE CIRO, *Commentarius in visiones Danielis prophetae*, PG, LXXXI, col. 1255-1546 (versión italiana: introducción, traducción y notas de Daniela Borelli, Collana di Testi Patristici, Città Nuova, Roma 2006).
- TOMÁS DE AQUINO, SAN, *Summa Theologiae*, II-II, q. 171-175.
- QUASTEN, J. *Patrología*, 4 vols., BAC, Madrid 1968-2000.

COMENTARIOS AL LIBRO DE DANIEL

- ALONSO SCHÖKEL, L. y SICRE, J. L., «Daniel», en *Profetas II (Nueva Biblia Española)*, Cristiandad, Madrid 1980, 1221-1308.
- ARANDA, G., *Daniel*, Comentarios a la Nueva Biblia de Jerusalén XXII, Descleé De Brouwer, Bilbao 2006.
- CHARLES, R. H., *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel*, Clarendon, Oxford 1929.
- COLLINS, J. J., *Daniel: A Commentary on the Book of Daniel*, Fortress, Hermeneia, Minneapolis 1993.
- *Daniel with one introduction to literature apocalyptic*, The forms of the Old Testaments Literature, volume XX, R. KNIERIM and G. M. TUCKER (eds.), William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan 1984.
- DAVIES, P. R., *Daniel*, OTG, Sheffield Academic Press, Sheffield 1985.
- DELCOR, M., *Le livre de Daniel*, Sources Bibliques, Librairie Lecoffre, Paris 1971.
- DRIVER, S. R., *The book of Daniel*, University Press, Cambridge 1900.
- GARCÍA CORDERO, M., «Daniel», en *Biblia Comentada III: Libros proféticos*, BAC, Madrid 1961, 933-1072.
- GOLDINGAY, J. E., *Daniel*, Word Biblical Commentary XXX, Thomas Nelson Publishers, Nashville 1989.
- *Daniel*, Word Biblical Themes, Word Publishing, Dallas-London-Sidney-Singapore 1989.
- GOWAN, D. E., *Daniel*, Abingdon Press, Nashville 2001.

- GRELOT, P., *El libro de Daniel*, CuaBi 79, Verbo Divino, Estella 1993.
- HARTMAN, L. F. y DI LELLA, A. A., «Daniel», en R. E. BROWN, J. A. FITMAYER, R. E. MURPHY (eds.), *NCBSJ (AT)*, Verbo Divino, Estella (Navarra), 2005.
- *The book of Daniel*, AB 23 (W. F. ALBRIGHT y D. N. FREEDMAN [eds.], *The Anchor Bible Commentaries*, Doubleday, New York-London-Toronto-Sidney-Auckland 1964-2007), Garden City, Doubleday, New York 1978.
- KOCH, K., *Das Buch Daniel*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1980.
- LACOCQUE, A., «Daniel», en W. R. FARMER (ed.), *Comentario Bíblico Internacional*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1999, pp. 990-1011.
- *Le livre de Daniel*, Delachaux et Niestlé, Paris 1976.
- MARCONCINI, B., *Daniele*, Paoline, Milano 2004.
- MONTGOMERY, J. A., *A Critical and Exegetical Commentary on the book of Daniel*, ICC, T & T. Clark, Edinburgh 1927.
- MOORE, C. A., *Daniel, Esther and Jeremiah: The Additions*, AB 44.
- PORTEOUS, N. W., *Daniel: A Commentary*, OTL Westminster, Philadelphia 1965.
- RINALDI, G., *Daniele*, en S. GAROFALO y G. RINALDI (eds.), *La Sacra Bibbia*, XXIX, Torino, Marietti 1962.
- SALVADOR, M., «El Libro de Daniel», en L. ARNALDICH, A. G. LAMADRID, G. PÉREZ, M. SALVADOR y J. M. TUÑÓN, *Manual Bíblico II: Antiguo Testamento*, Casa de la Biblia, Madrid 1968, 349-377.

OBRAS GENERALES, MONOGRAFÍAS Y ARTÍCULOS ESPECÍFICOS

- AGUIAR E SILVA, V. M. DE, *Teoría de la literatura* (versión española de V. García Yebra), Gredos, 1996.
- ALBERTZ, R., «The Social Setting of the Aramaic and Hebrew Book of Daniel», en J. J. COLLINS and P. FLINT (eds.), *op. cit.*, I, 171-204.
- ALBERTZ, R. y WESTERMANN, C., «דָּנִיֵּאל», en *DTMAT*, II, 914-947.
- ALVES, H., *Símbolos en la Biblia*, Sígueme, Salamanca 2008.
- ALVIAR, J., «Escatología», en C. IZQUIERDO (dir.), J. BURGGRAF y F. M. AROCENA, *Diccionario de Teología*, EUNSA, Pamplona 2006.
- ANDERSEN, F. I. y FREEDMAN, D. N., *Hosea*, AB 24, Doubleday, New York 1986.
- *Micah*, AB 24E, Doubleday, New York 2000.
- ARANDA, G., «Función de la Escritura en la revelación divina», en C. IZQUIERDO y otros (eds.), *Dios en la Palabra y en la Historia, XIII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Eunsa, Pamplona 1993, 491-502.
- «El libro sagrado en la literatura apocalíptica», *ScrTh* 35 (2003) 319-353.
- ARANDA, G., GARCÍA, F., PÉREZ, M., *Literatura judía intertestamentaria*, IEB 9, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1996.

- ASURMENDI, J. M., «Daniel y la apocalíptica», en J. M. SÁNCHEZ CARO (ed.), *Historia, narrativa, apocalíptica*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 2000, 479-542.
- «El libro de Daniel en la investigación reciente», *EstBib* 55 (1997) 509-540.
- AUNE, D. E., *El Nuevo Testamento en su entorno literario*, Desclée De Brouwer, Bilbao 1993, 294 (or. in. Philadelphia 1987).
- *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, Eerdmans, Grand Rapids 1983.
- AUSÍN, S., «Los manuscritos de Qumrán y el canon», en J. CHAPA (ed.), *Signum et Testimonium. Estudios ofrecidos al profesor Antonio García Moreno en su 70 cumpleaños*, Eunsa, Pamplona 2003, 217-234.
- «Los profetas y la revelación», en C. Izquierdo y otros (eds.), *Dios en la Palabra y en la Historia, XIII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, EUNSA, Pamplona 1993, 503-518.
- AUWERS, J.-M. & de JONGE, H. J. (eds.), *The Biblical Canons*, BETL 163, Leuven University Press, Leuven 2003.
- BAR, S., *A letter that has not been read. Dreams in the Hebrew Bible*, Hebrew Union College Press, Cincinnati 2001.
- BEEGLE, D. M., «The Biblical Concept of Revelation», en D. K. MCKIM (ed.), *The Authoritative Word: Essays on the Nature of Scripture*, Wipf & Stock, Eugene (Oregon) 1998, 87-99.
- BEGG, C. T., «Daniel and Josephus: tracing connections», en A. S. VAN DER WOUDE (ed.), *op. cit.*, 539-545.
- BEHM, J. y WÜRTHWEIN, E., «voéω», en *TDNT*, IV, 948-1022.
- BERGMAN, J., LUTZMANN, H. y SCHMIDT, W. H., «רַבִּי», en *TDOT*, III, 84-125.
- BERGMAN, J., OTTOSSON, M. y BOTTERWECK, J., «מִלֵּךְ», en *TDOT*, IV, 421-432.
- BEYERLE, S., «The Book of Daniel and Its Social Setting», en J. J. COLLINS and P. FLINT (eds.), *op. cit.*, I, 205-228.
- BEYSE, K.-M., «קַדְמוֹנִי», en *TDOT*, XI, 202-208.
- BOCKMUEHL, M. N. A., *Revelation and Mystery in Ancient Judaism and Pauline Christianity*, Mohr, Tübingen 1990.
- BODENMANN, R., *Naissance d'une Exégèse. Daniel dans l'Eglise ancienne des trois premiers siècles*, BGBE 28, Mohr, Tübingen 1986.
- BORNKAMM, G., «μυστήριον», en *TDNT*, IV, 802-828.
- BOUSSET, W., *Die Religion des Judentums im Spät-hellenistischen Zeitalter*, Mohr, Tübingen 1966, 469-524.
- BROCKINGTON, L. H., «Audition in the Old Testament», *JTS* 49 (1948) 1-8.
- BROWN, R. E., «The Pre-Christian Semitic Concept of 'Mystery'», *CBQ* 20 (1958) 417-443.
- «The Semitic Background of the New Testament *Mysterion*» (I y II), *Bib* 39 (1958), 426-448 y *Bib* 40 (1959) 70-87.

- BROWN, R. E. y COLLINS, R. F., «Canonicidad», en *NCBSJ (NT)*, 658-688.
- BRUCE, F. F., «Josephus and Daniel», *ASTI* 4 (1965) 148-162.
- BULTMANN, R., «γινώσκω», en *TDNT*, I, 689-719.
- CAQUOT, A., «Les songes et leur interprétation selon Canaan et Israel», en S. SAU-
NERON, *op. cit.*, 99-124.
- CARMIGNAC, J., «Description du phénomène de l'Apocalyptique», en D. HELL-
HOLM (ed.), *op. cit.*, 163-170.
- «Qu'est-ce que l'apocalyptique? Son emploi à Qumrân», *RdQ* 10 (1979), 3-33.
- CARROLL, R. P., «Twilight of Prophecy or Dawn of Apocalyptic?», *JSTOT* 14 (1979)
3-35.
- CASCIARO, J. M., «El tema del 'Misterio' divino en la 'Regla de la Comunidad' de
Qumrán», *ScrTh* 7 (1975) 481-497.
- «Los 'Himnos' de Qumrán y el 'Misterio' paulino», *ScrTh* 8 (1976) 9-56.
- «El 'Misterio' divino en los escritos posteriores de Qumrán», *ScrTh* 8 (1976)
445-475.
- «El vocabulario técnico de Qumrán en relación con el concepto de comunidad»
(I y II), *ScrTh* 1 (1969) 7-56 y 243-310.
- CAVALLETTI, S., «Sogno e profezia nell'Antico Testamento», *RivBib* 7 (1959) 356-363.
- CHILTON, B. D., «The Kingdom of God in Recent Discussion», en B. D. CHILTON
and C. A. EVANS (eds.), *Studying the Historical Jesus: Evaluations of the State of
Current Research*, NTTTS 19, Brill, Leiden 1994, 255-280.
- CLIFFORD, R. J., «The Roots of Apocalypticism in Near Eastern Myth», en B. MC-
GINN, J. J. COLLINS, and S. J. STEIN (eds.), *The continuum history of apocalyp-
tism*, 3-29.
- COLLINS, J. J., «Apocalíptica y escatología del Antiguo Testamento», en R. E.
BROWN, J. A. FITZMYER y R. E. MURPHY (eds.): *NCBSJ (AT)*, Verbo Divino,
Estella (Navarra) 2004, 457-465.
- (ed.), *Apocalypse: The Morphology of a Genre*, *Semeia* 14 (1979), Scholars Press,
Missoula.
- *The apocalyptic imagination: an introduction to Jewish apocalyptic literature*, Gran Ra-
pids, Michigan ²1998.
- *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*, Routledge, London 1997.
- «The Court-Tales in Daniel and the Development of Apocalyptic», *JBL* 94
(1975) 218-234.
- «Current Issues in the Study of Daniel», en J. J. COLLINS and P. FLINT (eds.), *op.
cit.*, I, 1-15.
- «Daniel, Book of», en D. N. FREEDMAN (ed.), *ABD*, II, 29-37.
- «Genre, Ideology and Social Movements in Jewish Apocalypticism», en J. J. CO-
LLINS & J. H. CHARLESWORTH (eds.), *op. cit.*, 11-32.
- «Jewish Apocalypses», *Semeia* 14 (1979) 21-59.

- *Jewish wisdom in the Hellenistic age*, Westminster John Knox Press, Louisville (Kentucky) 1997.
- «The Kingdom of God in the Apocrypha and Pseudoepigrapha», en W. WILLIS (ed.), *The Kingdom of God in 20th-Century Interpretation*, Hendrickson, Peabody, Massachusetts 1987, pp. 81-95.
- «The mysteries of God. Creation and eschatology in 4QInstruction and the Wisdom of Solomon», en F. GARCÍA MARTÍNEZ (ed.), *Wisdom and apocalypticism in the Dead Sea scrolls and in the biblical tradition*, BETL CLXVIII, Leuven University Press, Leuven 2003, 287-305.
- «Nebuchadnezzar and the Kingdom of God. Deferred Eschatology in the Jewish Diaspora», en C. ELSAS, H. G. KIPPENBERG (eds.), *Loyalitätskonflikte in der Religionsgeschichte: Festschrift für Carsten Colpe*, Königshausen und Neumann, Würzburg 1990, 252-257.
- COLLINS, J. J. & CHARLESWORTH, J. H. (eds.), *Mysteries and revelations: apocalyptic studies since the Uppsala Colloquium*, JSOT Press, Sheffield 1991.
- COLLINS, J. J. and FLINT, P. W. (eds.), *The book of Daniel. Composition and reception*, VTSup LXXXIII-II, 2 vols., Brill, Leiden-Boston-Köln 2001.
- CONZELMANN, H., «φῶς», en *TDNT*, IX, 310-358.
- «συνήμι», en *TDNT*, VII, 888-896.
- COPPENS, J., *La Relève Apocalyptique du Messianisme Royal (I): La Royauté – Le Règne. Le Royaume de Dieu. Cadre de la Relève Apocalyptique*, BETL 50, Leuven University Press, Louvain 1979.
- COPPENS, J. y CARMIGNAC, J., «Règne de Dieu», en *DBS*, X, 1-252.
- R. CRIADO, «El modo de la comunicación divina a los profetas», *EstEcl* 19 (1945) 463-515.
- DAVIES, P. R., «Daniel Chapter Two», *JTS* 27 (1976) 392-401.
- «Eschatology in the Book of Daniel», *JOT* 17 (1980) 33-53.
- DELCOR, M., «Apocalipsis», en *GER*, I, Rialp, Madrid 1991 (reimpresión de la de 1989), 468-472.
- *Mito y tradición en la literatura apocalíptica*, Cristiandad, Madrid 1977.
- DELLING, G., «τέλος», en *TDNT*, VIII, 49-87.
- DESCAMPS, A., «El reino de Dios», en *VVAA*, *Grandes temas bíblicos*, Ediciones Fax, Madrid 1970 (or. fr. Paris 1964), 249-266.
- DI LELLA, A., «The Textual History of Septuagint-Daniel and Theodotion-Daniel», en J. J. COLLINS and P. FLINT (eds.), *op. cit.*, II, 586-607.
- DINGERMAN, F., «Israel a la espera de Dios y de su reino. Origen y desarrollo de la escatología veterotestamentaria», en J. SCHREINER (ed.), *op. cit.*, 408-420.
- «El mensaje de la caducidad de este mundo y de los misterios del tiempo final. La apocalíptica incipiente del Antiguo Testamento», en J. SCHREINER (ed.), *op. cit.*, 432-447.

- DOUKHAN, J. B., «Allusions á la création dans le livre de Daniel. Dépistage et Significations», en A. S. VAN DER WOUDE (ed.), *op. cit.*, 285-292.
- DRIVER, S. R., «The Aramaic of the Book of Daniel», *JBL* 45 (1926), 110-119.
- DULING, D. C., «Kingdom of God, Kingdom of Heaven», en *ABD*, IV, 49-69.
- EHRlich, E. L., *Der Traum im Alten Testament*, BZAW 73, Topelmann, Berlin 1953.
- EISING, H., «נָאֵם», en *TDOT*, IX, 109-113.
- EVANS, C. A., «Daniel in the New Testament: visions of God's Kingdom», en J. J. COLLINS and P. FLINT (eds.), *op. cit.*, II, 490-527.
- FABRY, H.-J., «טוֹד», en *TDOT*, X, 171-178.
- FABRY, H.-J. y DAHMEN, U., «בְּעֵר», en *TDOT*, XII, 152-158.
- FERNÁNDEZ MARCOS, N., *Introducción a las versiones griegas de la Biblia*, 2ª ed. revisada y aumentada, Textos y Estudios «Cardenal Cisneros» 64, Instituto de Filología del CSIC, Madrid 1998.
- FLINT, P., «The Daniel tradition at Qumram», en J. J. COLLINS and P. FLINT (eds.), *op. cit.*, II, 329-367.
- FOLLET, R. y PRÜMM, K., «Mystères», en *DBS*, VI, 2-225.
- FRÖHLICH, I., «Daniel 2 and Deutero-Isaiah», en A. S. VAN DER WOUDE (ed.), *op. cit.*, 266-270.
- FUHS, H. F., «רִאֵה», en *TDOT*, XIII, 208-242.
- GARCÍA CORDERO, M., *La Biblia y el Legado del Antiguo Oriente: el entorno cultural de la historia de la salvación*, BAC, Madrid 1977.
- GARCÍA LÓPEZ, F., *El Decálogo*, CuaBi 81, Verbo Divino, Estella 1996.
- «נִגְדָה», en *TDOT*, IX, 174-186.
- GARCÍA MARTÍNEZ, F. y TREBOLLE BARRERA, J., *Los hombres de Qumrán. Literatura, estructura social y concepciones religiosas*, Trotta, Madrid 1993.
- GARCÍA RECIO, J., «Mari (Profetismo)», en J. L. BARRIOCANAL (dir.), *Diccionario del profetismo bíblico*, Monte Carmelo, Burgos 2008, pp. 424-434.
- GAMMIE, J. G., «The Classification, Stages of Growth, and Changing Intentions in the Book of Daniel», *JBL* 95 (1976) 191-204.
- «On the intention and sources of Dn I-VI», *VT* 31 (1981) 282-292.
- GAMMIE, J. G. et al. (eds.), *Israelite Wisdom: Theological and Literary Essays in Honor of Samuel Terrien*, Scholars Press, Union Theological Seminary, New York 1978.
- GERLEMAN, G., «דְּבָרָה», en *DTMAT*, I, 614-627.
- GESE, H., «Anfang und Ende der Apokalyptik, dargestellt am Sacharjabuch», *ZthK* 70 (1973) 20-49.
- GINSBERG, H. L., «The composition of the book of Daniel», *VT* 4 (1954) 246-275.
- *Studies in Daniel*, Jewish Theological Seminary, New York 1948.
- GNUSE, R., «Dream Genre in Matthean Infancy Narratives», *NovT* XXXII, 2 (1990) 97-120.

- *The dream Theophany of Samuel: Its Structure in Relation to Ancient Near Eastern Dreams and Its Theological Significance*, University Press of America, Lanham 1984.
- *Dreams and dream reports in the writings of Josephus: a traditio-historical analysis*, AGAJU 36, Brill, Leiden 1996.
- «Dreams in the Night – Scholarly Mirage or Theophanic Formula? The Dream Report as Motif of the so-Called Elohistic Tradition», *BZ* 39 (1995), 28-53.
- *The Dream Motif in the Theology of the Elohist: An Investigation into the Relationship of Dreams in the «E» Source to the Overall Theology of the Elohist, other Old Testament Theologica*, S.T.M. Thesis, Joint Theological Education, 1975.
- GOFF, M. J., *Discerning Wisdom. The Sapiential Literature of the Dead Sea Scrolls*, VT-Sup 116, Brill, Leiden-Boston 2007.
- GOUDERS, K., «Palabra de Dios», en A. GRABNER-HAIDER (ed.), *op. cit.*, 36-55.
- GRABBE, L. L. «A Dan(iel) for All Seasons: For Whom was Daniel Important?», en J. J. COLLINS and P. FLINT (eds.), *op. cit.*, I, 229-246.
- GRABNER-HAIDER, A. (ed.), *La Biblia y nuestro lenguaje: Hermenéutica concreta*, Herder, Barcelona 1975.
- GRELOT, P., *Sentido cristiano del Antiguo Testamento*, Desclé De Brower, Bilbao 1967.
- GUNKEL, H., *Einleitung in die Psalmen: die Gattungen der religiösen Lyrik Israels*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1966.
- HAAG, E., «Der Menschensohn und die Heiligen (des) Höchsten. Eine literar-, form- und traditionsgeschichtliche Untersuchung zu Daniel 7», en A. S. VAN DER WOUDE (ed.), *op. cit.*, 137-185.
- HANSON, J. S., «Dreams and Visions in the Graeco-Roman World and Early Christianity», *ANRW* II, 23.2 (1980) 1395-1427.
- HANSON, P. D., «Apocalypse, Genre and Apocalypticism», en K. CRIM et al., *IDB-Sup*, I, Abingdon Press, Nashville 1976, pp. 27-34.
- *The Dawn of Apocalyptic: the Historical and Sociological Roots of Jewish Apocalyptic Eschatology*, Fortress, Philadelphia 1979 (ed. rev.).
- «El periodo intertestamentario y el auge de la apocalíptica», en W. R. FARMER (ed.), *CBI*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1999, pp. 1096-1114.
- HANSON, P. D., COLLINS, J. J. et al., «Apocalypses and Apocalypticism», en *ABD*, I, 279-288.
- HARRINGTON, D. J., *The Maccabean Revolt. Anatomy of a Biblical Revolution*, Michael Glazier, Wilmington, Delaware 1988.
- «The *Raz nihyeh* in a Qumran Wisdom Text (1Q26, 4Q415-418,423)», en *RdQ* 17 (1996) 549-553.
- HARTMAN, L., «Survey of the Problem of Apocalyptic Genre», en D. HELLHOLM (ed.), *op. cit.*, 329-343.

- HELLHOLM, D. (ed.), *Apocalypticism in the Mediterranean world and the Near East: proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism, Uppsala (12-17.8.1979)*, Mohr, Tübingen 1989.
- «The Problem of Apocalyptic Genre and the Apocalypse of John», en *Semeia* 36 (1986), 13-64.
- HIEBERT, T., «Theophany in the Old Testament», en *ABD*, VI, 505.
- HILGENFELD, A., *Die jüdische Apokalyptik in ihrer geschichtlichen Entwicklung: ein Beitrag zur Vorgeschichte des Christentums nebst einem Anhang über das gnostische System des Basilides*, RODOPI, Amsterdam 1966 (es reimpresión de la edición de Jena 1857).
- HIMMELFARB, M., *Tours of Hell: An Apocalyptic Form in Jewish and Christian Literature*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1983.
- HOFFMANN, Y., «The Day of the Lord as a Concept and a Term in the Prophetic Literature», *ZAW* 93 (1981) 37-50.
- HORST, F., «Die Visionsschilderungen der alttestamentlichen Propheten», *EvT* 20 (1960) 193-205.
- HULTGÅRD, A., «Persian Apocalypticism», en B. MCGINN, J. J. COLLINS, and S. J. STEIN (eds.), *The continuum history of apocalypticism*, 30-63.
- «Forms and origins of Iranian Apocalypticism», en D. HELLHOLM (ed.), *op. cit.*, 387-411.
- HUMPHREYS, W. L., «A Life-Style for Diaspora: A Study of the Tales of Esther and Daniel», *JBL* 92 (1973) 211-223.
- HUSSER, J. M., *Dreams and dream narratives in the biblical world*, Biblical Seminar 63, Sheffield Academic Press, Sheffield 1999.
- «La fin et l'origine: Conséquence inattendue de l'eschatologie en Dn 2», en R. KUNTZMANN (ed.), *Ce Dieu qui vient. Études sur l'Ancien et le Nouveau Testament offertes au Professeur Bernard Renaud à l'occasion de son soixante-cinquième anniversaire*, Cerf, Paris 1995.
- *Le songe et la Parole: Etude sur le rêve et sa fonction dans l'ancien Israël*, De Gruyter, New York-Berlin 1994.
- IZQUIERDO, C., TEJERINA, G. y FISICHELLA, R., «Revelación», en C. IZQUIERDO (dir.), J. BURGGRAF y F. M. AROCENA, *Diccionario de Teología*, Eunsa, Pamplona 2006, 864-887.
- IZQUIERDO, C., *Teología Fundamental*, Eunsa, Pamplona 1998.
- JENNI, E., «אִהָרָה», en *DTMAT*, I, 183-194.
- «יָוִם», en *DTMAT*, I, 975-1000.
- JEPSEN, A., «הַזֶּה», en *TDOT*, IV, 280-290.
- JEREMIAS, J., *Theophanie. Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung*, WMANT 10, Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins, Neukirchen-Vluyn 1965.
- KAPPLER, C. (ed.), *Apocalypses et voyages dans l'au-delà*, Cerf, Paris 1987.

- KITTEL, G., «ἔσχατος», en *TDNT*, VIII, 697s.
- KLEINKNECHT, H., RAD, G. VON, KUHN, K. G., SCHMIDT, K. L., «βασιλεύς», en *TDNT*, I, 564-593.
- KNIBB, M. A., «The book of Daniel in its context», en J. J. COLLINS and P. FLINT (eds.), *op. cit.*, I, 16-35.
- «Prophecy and the Emergence of the Jewish Apocalypses», en R. COGGINS, A. PHILLIPS and M. KNIBB, *Israel's prophetic tradition: essays in honour of Peter R. Ackroyd*, University Press, Cambridge 1988, 155-180.
- «'You are indeed wiser than Daniel'. Reflections on the character of the Book of Daniel», en A. S. VAN DER WOUDE (ed.), *The Book of Daniel in the light of the new findings*, BETL 106, Leuven University Press, Leuven 1993.
- KOCH, K., «Is Daniel also among the Prophets?», *Int* 39 (1985) 117-130.
- «Der 'Menschensohn' in Daniel», *ZAW* 119 (2007) 369-385.
- «Vom profetischen zum apokalyptischen Visionsbericht», en D. HELLMHOLM (ed.), *op. cit.*, 413-446.
- *The Rediscovery of Apocalyptic: a polemical work on a neglected area of biblical studies and its damaging effects on theology and philosophy* (or. al. Gütersloh 1970; tr. por M. Kohl), SCM Press, London 1972.
- «Stages in the canonization of the book of Daniel», en J. J. COLLINS and P. FLINT (eds.), *op. cit.*, II, 421-446.
- KOENEN, K., «כַּדְבָּר», en *TDOT*, XIV, 112-128.
- KOET, B. J., «Divine communication in Luke-Acts», en J. VERHEYDEN (ed.), *The Unity of Luke-Acts*, BETL 142, Leuven University Press-Peeters, Leuven 1999, pp. 745-757.
- KOOIJ, A. VAN DER, «Canonization of Ancient Hebrew Books and Hasmonaean Politics», en J.-M. AUWERS & H. J. de JONGE (eds.), *op. cit.*, 27-38.
- KRÄMER, H., «μυστήριον, ου, τό», en *DENT*, II, col. 342-351.
- KRATZ, R. G., *Das Judentum im Zeitalter des Zweiten Temples*, Forschungen zum Alten Testament 42, Mohr Siebeck, Tübingen 2004.
- «Reich Gottes und Gesetz im Danielbuch und im werdenden Judentum», en A. S. VAN DER WOUDE (ed.), *op. cit.*, 435-479.
- *Translatio Imperii: Untersuchungen zu den aramäischen Danielerzählungen und ihrem theologiegeschichtlichen Umfeld*, WMANT 63, Neukirchener, Neukirchen-Vluyn, 1991.
- «The visions of Daniel», en J. J. COLLINS and P. FLINT (eds.), *op. cit.*, I, 91-113.
- KUNTZ, K., *Self-Revelation of God*, Westminster Press, Philadelphia 1967.
- LABONTÉ, G. G., «Genèse 41 et Daniel 2: Question d'origine», en A. S. VAN DER WOUDE (ed.), *The book of Daniel in the light of new findings*, BETL 106, Leuven University Press, Leuven 1993, pp. 271-284.

- LARRIBA, T., «Comentario de San Jerónimo al libro de Daniel. Las profecías sobre Cristo y el anticristo», *ScrTh* 7 (1975) 7-50.
- LATOURELLE, R., *Teología de la Revelación*, Sígueme, Salamanca ²1967 (tr. de 2ª ed. francesa de 1966).
- LAWSON, J. N., «The God Who Reveals Secrets: The Mesopotamian Background to Daniel 2,47», *JSTOT* 74 (1997) 61-76.
- LENGLET, A., «La structure littéraire de Daniel 2-7», *Bib* 53 (1972) 169-190.
- LICHTENSTEIN, M., «Dream Theophany and the E Document», *JANESCU* 1-2 (1968-69) 45-54.
- LINDBLOM, J., «Gibt es eine Eschatologie bei den alttestamentlichen Propheten?», *StTh* 6 (1952) 79-114.
— *Prophecy in Ancient Israel*, Basil Blackwell, Oxford 1965.
- LUCAS, E. C., «Daniel: Resolving the enigma», *VT* 50 (2000), 67-80.
- LUST, J., «Septuagint and Canon», en J.-M. AUWERS & H. J. de JONGE, *op. cit.*, 39-55.
- LUTZMANN, H., GERATY, L. T., RINGGREN, H., MITCHEL, L. A., «תְּהִי», en *TDOT*, V, pp. 245-259.
- MALAMAT, A., *Mari and the Bible*, Studies in the History and Culture of the Ancient Near East 12, Brill, Leiden 1998.
- MANUCCI, V., *La Biblia como Palabra de Dios. Introducción general a la Sagrada Escritura*, Desclée de Brouwer, Bilbao ³1995.
- MARCONCINI, B. e coll., *Profeti e Apocalittici*, Logos: Corso di studi biblici, III, Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1995.
- MASTIN, B. A., «Wisdom and Daniel», en J. DAY, R. P. GORDON and H. G. M. WILLIAMSON, *Wisdom in ancient Israel. Essays in honour of J. A. Emerton*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, 161-169.
- MCGINN, B., COLLINS, J. J. y STEIN, S. J. (eds.), *The encyclopedia of apocalypticism*, Continuum, New York 1999-2000.
— (eds.), *The continuum history of apocalypticism*, Continuum, New York 2003.
- MILLER, J. E., «Dreams and Prophetic Visions», *Bib* 71 (1990) 401-404.
- MOWINCKEL, S., *He that cometh*, Basil Blackwell, Oxford 1959 (reimpresión de la 1ª ed. 1956).
— «The Spirit and the Word in the Pre-Exilic Reforming Prophets», *JBL* 53 (1934) 199-227.
- MÜLLER, H. P., «Die Weisheitliche Lehrerzählung im Alten Testament und seiner Umwelt», *WO* 9 (1977) 77-98.
— «Mantische Weisheit und Apokalyptik», en *Congress volume. Uppsala 1971*, VT-Sup 22, Brill, Leiden 1972, pp. 268-293.
— «תְּהִי», en *TDOT*, IV, 370-385.
- MUÑOZ IGLESIAS, S., «Teofanía», en *GER*, XXII, 228s.

- MURPHY, R. E., «Israel's Wisdom: a biblical model of salvation», *Studia Missionalia* 30 (1981) 1-43.
- «Wisdom – Theses and Hypotheses», en J. G. GAMMIE [et al.] (eds.), *op. cit.*, 35-42.
- «Wisdom Theses», en J. ARMENTI (ed.), *The Papin Festschrift: Essays in Honour of Joseph Papin*, vol II, Saint Meinrad (Indiana), The Villanova University Press, 1976, 187-200.
- NÁPOLE, G. M., «Desarrollo y evolución de los estudios sobre 'la apocalíptica'», *EstBib* 59 (2001) 325-363.
- NEHER, A., *La esencia del profetismo*, Sígueme, Salamanca 1975 (or. fr. 1955).
- NIDITCH, S., *The Symbolic Vision in Biblical Tradition*, HSM 30, Scholars Press, Chico, California 1983.
- NIEHAUS, J. J., *God at Sinai: Covenant and Theophany in the Bible and Ancient Near East*, Zondervan Publishing House, Grand Rapids, Michigan 1995.
- ΟΕΡΚΕ, Α., «ἀποκαλύπτω, ἀποκάλυψις», en *TDNT*, III, 556-592.
- ΟΕΡΚΕ, Α. y MEYER, R., «κρύπτω», en *TDNT*, III, 957-1000.
- OPPENHEIM, A. L., *The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East*, Gorgias Press, Piscataway 2008 (reimpresión facsímil de la edición original publicada por la American Philosophical Society, Philadelphia 1956, con una nueva introducción de Scott Noegel).
- OSTEN-SACKEN, P. VON DER, *Die Apokalyptik in ihrem Verhältnis zu Prophetie und Weisheit*, Theologische Existenz heute 157, Kaiser, München 1969.
- OTZEN, A. B., «עֲנַן», en *TDOT*, V, 263-269.
- OTZEN, A. B. y FABRY, H.-J., «עֲנַן», en *TDOT*, X, 359-362.
- PENNA, R., *Il «mysterion» paolino: Traiettorie e costituzione*, Associazione Biblica Italiana, Supplementi alla Rivista Biblica 10, Paidea, Brescia 1978.
- PLÖGER, O., *Theocracy and eschatology* (or. al. Neukirchen 1959; tr. por S. Rudman), Blackwell, Oxford 1968.
- POLAK, F., «Theophany and Mediator: The Unfolding of a Theme in the Book of Exodus», en M. VERVENNE (ed.), *Studies in the Book of Exodus: redaction, reception, interpretation*, BETL 126, Leuven University Press, Leuven 1996, pp. 113-147.
- PROCKSCH, O., «λέγω», en *TDNT*, IV, 91-100.
- PURY, A. DE, *Le Pentateuque en question: les origines et la composition des cinq premiers livres de la Bible à la lumière des recherches récentes*, Le monde de la Bible, Labor et fides, Genève 1989.
- RAD, G. VON, «La historia de José y la antigua hokma», en G. VON RAD, *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, Sígueme, Salamanca ²1982, 255-262.
- *Sabiduría de Israel. Los Sapienciales. Lo Sapiencial* (or. al., Neukirchen-Vluy 1970), Ediciones Fax, Madrid 1973.

- *Sabiduría en Israel: Proverbios-Job-Eclesiastés-Eclesiástico-Sabiduría* [tr. por D. Mínguez Fernández], Cristiandad, Madrid 1985.
- *Teología del Antiguo Testamento*, 2 vols., Sígueme, Salamanca ⁵1982 (or. al. München 1960).
- RAHNER, K., *Visiones y profecías* (or. al.; versión española por M. Altolaguirre), Ediciones Dinor, San Sebastián 1956.
- REDFORD, D. B., *A Study of the Biblical Story of Joseph*, VTSup 20, Brill, Leiden 1970.
- RENAUD, B., *La théophanie du Sinai: Ex 19-24: Exégèse et Théologie* (CRB 30), J. Gabalda, Paris 1991.
- RICHTER, W., «Traum und Traumdeutung im Alten Testament», *BZ* 7 (1963) 202-220.
- RINGGREN, H., «יָדָבָר», en *DTAT*, I, 627-636.
- RINGGREN, H., SEYBOLD, K. y FABRY, H.-J., «יָדָבָר», en *TDOT*, VIII, pp. 346-375.
- ROBINSON, H. W., *Inspiration and Revelation in the Old Testament*, Oxford Paperback 52, Clarendon Press, Oxford 1967.
- ROWLAND, C., *The Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity*, Crossroad, New York 1982.
- ROWLEY, H. H., *The relevance of Apocalyptic: a study of Jewish and Christian Apocalypses from Daniel to the Revelation*, Lutterworth Press, London ²1963.
- «The Unity of the Book of Daniel», en *The Servant of the Lord and Other Essays on the Old Testament*, Lutterworth Press, London 1952, 237-268.
- RUSSELL, D. S., *The method & message of Jewish Apocalyptic: 200 BC-AD 100*, SCM Press, London 1964.
- SACCHI, P., *L'apocalittica giudaica e la sua storia*, Paideia editrice, Brescia 1990.
- *Historia del judaísmo en la época del 2º Templo: Israel entre los siglos VI a. C. y I d. C.*, Trotta, Madrid 2004.
- SÆBØ, M., «אִוִּר», en *DTMAT*, I, 148-156
- «סִוִּר», en *DTMAT*, II, 193-198.
- «שִׁבְלִי», en *DTMAT*, II, 1035-1040.
- SANDERS, E. P., «The Genre of Palestinian Jewish Apocalypses», en D. HELLMHOLM (ed.), *op. cit.*, 447-459.
- SAUNERON, S. (ed.), *Les songes et leur interprétation*, Sources Orientales 2, Seuil, Paris 1959.
- SAVRAN, G. W., *Encountering the Divine: Theophany in Biblical Narrative*, JSOTSup 420, T & T Clark International, London 2005.
- «Theophany as type scene», *Prooftexts – A Journal of Jewish Literary History* 23 (2003) 119-149.
- SCHMID, H. H., «יָדָבָר», en *DTMAT*, I, 446-449.
- SCHMITHALS, W., *La apocalíptica: introducción e interpretación*, Ega, Bilbao 1994.
- SCHNACKENBURG, R., *Reino y reinado de Dios. Estudio bíblico-teológico*, Ediciones Fax, Madrid ³1974 (or. al. Freiburg-Basel-Wien 1965).

- SCHOTTROFF, W., «דָּרָה», en *DTMAT*, I, 942-967.
- SCHREINER, J. (ed.), *Palabra y mensaje del Antiguo Testamento. Introducción a su problemática*, Herder, Barcelona 1972.
- SEOW, C. L., «From Mountain to Mountain: The Reign of God in Daniel 2», in B. A. STRAWN and N. R. BOWEN (eds.), *A God So Near: Essays on Old Testament Theology in Honor of Patrick D. Miller*, Eisenbrauns, Winona Lake 2003, 255-274.
- SHEPHERD, M. B., «Daniel 7:13 and the New Testament Son of Man», *Westminster Theological Journal* 68 (2006) 99-111.
- SICRE, J. L., *Profetismo en Israel*, Verbo Divino, Estella (Navarra) ²1996.
- SIMONETTI, M., «L'Esegesi patristica di Daniele 2 e 7 nel II e III secolo», en *Popoli e Spazio Romano tra Diritto e Profezia*, Atti del III Seminario Internazionale di Studi Storici «Da Roma alla Terza Roma» 21-23 Aprile 1983, Edizioni Scientifiche italiane, Napoli 1986, 37-47.
- SKA, J. L., SONNET, J. P., WÉNIN, A., *Análisis narrativo de relatos del Antiguo Testamento*, CuaBi 107, Verbo Divino, Estella (Navarra) 2001.
- SMITH, M., «On the History of ΑΠΟΚΑΛΥΤΩ and ΑΠΟΚΑΛΥΠΣΙΣ», en D. HELLHOLM (ed.), *op. cit.*, 9-20.
- SMITH-CHRISTOPHER, D., «Prayers and Dreams: Power and Diaspora Identities in the Social Setting of the Daniel Tales», en J. J. COLLINS and P. FLINT (eds.), *op. cit.*, I, 266-290.
- SODEN, W. VON, BERGMAN, J. y SÆBØ, M., «דָּרָה», en *TDOT*, VI, 7-32.
- SPACE, S., «Diaspora Dangers, Diaspora Dreams», en P. W. FLINT, E. TOV and J. C. VANDERKAM, *Studies in the Hebrew Bible, Qumran, and the Septuagint Presented to Eugene Ulrich*, VTSup 101, Brill, Leiden-Boston 2006, 21-55.
- STEMBERGER, G., *Il Midrash: Uso rabbinico della Bibbia: Introduzione, testi, commenti* (or. al., München 1989; tr. por R. Fabbri), Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 1992.
- STONE, M., «Lists of Revealed Things in the Apocalyptic Literature», en F. M. CROSS, W. LEMKE y P. D. MILLER (eds.), *Magnalia Dei: The Mighty Acts of God: Essays on the Bible and Archeology in Memory of G. Ernest Wright*, Doubleday, Garden City 1976, 414-452.
- SZPAKOWSKA, K., *Behind Closed Eyes: Dreams and Nightmares in Ancient Egypt*, Classical Press of Wales, Swansea 2003.
- TALMON, S., «The Concept of Revelation in Biblical Times», en S. TALMON, *Literary Studies in the Hebrew Bible: Form and Content: Collected Studies*, The Magnes Press, The Hebrew University, Jerusalem / Brill, Leiden 1993, pp. 192-215.
- TESTA, E., *Il messaggio della salvezza: Corso completo di studi biblici, vol. IV: Il profetismo e i profeti*, Elle Di Ci, Leumann (Torino) ⁴1977.
- TOWNER, W. S., «The Poetic Passages of Daniel 1-6», *CBQ* 31 (1969) 317-326.

- TOORN, K. VAN DER, «Scholars at the oriental court: The figure of Daniel against its Mesopotamian background», en J. J. COLLINS and P. W. FLINT (eds.), *op. cit.*, I, 37-54.
- TREBOLLE BARRERA, J., *La Biblia judía y la Biblia cristiana*, Trotta, Madrid 1998.
- ULRICH, E., «Qumran and the Canon of the Old Testament», en J.-M. AUWERS & H. J. de JONGE (eds.), *op. cit.*, 57-80.
- «The Text of Daniel in the Qumran Scrolls», en J. J. COLLINS and P. FLINT (eds.), *op. cit.*, II, 573-585.
- VALETA, D. M., «The Book of Daniel in Recent Research (Part 1)», *Currents in Biblical Research* 6 (2008) 330-354.
- VANNI, U., «Apocalíptica», en P. ROSSANO, G. RAVASI y A. GIRLANDA (eds.), *Nuevo diccionario de teología bíblica*, Ediciones Paulinas, Madrid 1990, pp. 133-142.
- VERMES, G., «Josephus' Treatment of the Book of Daniel», *JJS* 42 (1991) 149-166.
- VETTER, D., «חזיה», en *DTMAT*, I, 744-750.
- «נִנְאָ», en *DTMAT*, II, 15-18.
- «רִאָהָ», en *DTMAT*, II, 871-883.
- VIELHAUER, P. y STRECKER, G., «Apocalypses and related subjects», en E. HENNECKE, W. SCHNEEMELCHER (eds.), *op. cit.*, II, 542-568.
- VÍLCHEZ, J., «La luz en el libro de la Sabiduría», en N. CALDUCH-BENAGES and J. VERMEYLEN, *Treasures of Wisdom: studies in Ben Sira and the Book of Wisdom: festschrift M. Gilbert*, Leuven University Press, Leuven 1999 pp. 279-288.
- *Sabiduría y sabios en Israel*, Verbo Divino, Estella 1995.
- VOGT, E., «'Mysteria' in textibus Qumran», *Bib* 37 (1956) 247-257.
- VRIES, S. J. de, «Observations on Quantitative and Qualitative Time in Wisdom and Apocalyptic», en J. G. GAMMIE et al. (eds.), *op. cit.*, 263-276.
- WAGNER, M., «קָקָ», en *DTMAT*, II, 830-835.
- WAGNER, S., «סִתָּרָ», en *TDOT*, X, 362-372.
- WEBB, R. L., «'Apocalyptic': Observations on a Slippery Term», *JNES* 49 (1990) 115-126.
- WESSELIUS, J.-W., «The writings of Daniel», en J. J. COLLINS and P. FLINT (eds.), *op. cit.*, II, 291.
- WESTERMANN, C., *Genesis 37-50: a commentary* (or. al. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1982; tr. por J. J. Scullion), SPCK, Cambridge University Press, Cambridge 1986.
- «עֲבָרָ», en *DTMAT*, II, 239-262.
- WESTERMANN, C. y ALBERTZ, R., «גִּלְדָּהָ», en *DTMAT*, I, 596-606.
- WINDSOR, G., «Theophany: Traditions of the Old Testament», *Theology* 75 (1972) 411-416.

- WOUDE, A. S. VAN DER (ed.), *The book of Daniel in the light of new findings*, BETL 106, Leuven University Press, Leuven 1993.
- «דָּן», en *DTMAT*, I, 921-931.
- WELLHAUSEN, J., *Prolegomena to the history of Israel; with a reprint of the article «Israel» from the Encyclopaedia Britannica*, Scholars Press, Atlanta 1994 (reimpresión de la ed. alemana de 1885).
- WENHAM, D., «The Kingdom of God and Daniel», *ExpTim* 98 (1987) 132-134.
- YARBRO COLLINS, A., «The Influence of Daniel on the New Testament», en J. J. COLLINS, *Daniel*, 1993, 90-112.
- (ed.), *Semeia* 36 (1986): *Early Christians Apocalypticism: Genre and Social Setting*, Scholars Press, Atlanta (GA) 1986.
- YI PELEG, «Going Up and Going Down: A Key to Interpreting Jacob's Dream (Gen 28, 10-22)», *ZAW* 116 (2004) 1-11.
- ZOBEL, H.-J., «הַבְּרָאָה», en *DTAT*, I, 1040-1054.

Abreviaturas de la tesis

I. LIBROS DE LA SAGRADA ESCRITURA

Ab	Abdías	Judas	Carta de Judas
Ag	Ageo	Lc	Evangelio según S. Lucas
Am	Amós	Lm	Lamentaciones
Ap	Apocalipsis	Lv	Levítico
Ba	Baruc	1 M	Macabeos I
1 Co	1ª Carta a los Corintios	2 M	Macabeos II
2 Co	2ª Carta a los Corintios	Mc	Evangelio según S. Marcos
Col	Carta a los Colosenses	Mi	Miqueas
1 Cro	Crónicas I	Ml	Malaquías
2 Cro	Crónicas II	Mt	Evangelio según S. Mateo
Ct	Cantar de los Cantares	Na	Nahum
Dn	Daniel	Ne	Nehemías
Dt	Deuteronomio	Nm	Números
Ef	Carta a los Efesios	Os	Oseas
Esd	Esdras	1 P	1ª Carta de San Pedro
Est	Ester	2 P	2ª Carta de San Pedro
Ex	Éxodo	Pr	Proverbios
Ez	Ezequiel	Qo	Eclesiastés
Flm	Carta a Filemón	1 R	Reyes I
Flp	Carta a los Filipenses	2 R	Reyes II
Ga	Carta a los Gálatas	Rm	Carta a los Romanos
Gn	Génesis	Rt	Rut
Ha	Habacuc	1 S	Samuel I
Hb	Carta a los Hebreos	2 S	Samuel II
Hch	Hechos de los Apóstoles	Sal	Salmos
Is	Isaías	Sb	Sabiduría
Jb	Job	Si	Eclesiástico
Jc	Jueces	So	Sofonías
Jdt	Judit	St	Carta de Santiago
Jl	Joel	Tb	Tobías
Jn	Evangelio según S. Juan	1 Tm	1ª Carta a Timoteo
1 Jn	1ª Carta de San Juan	2 Tm	2ª Carta a Timoteo
2 Jn	2ª Carta de San Juan	1 Ts	1ª Carta a Tesalonicenses
3 Jn	3ª Carta de San Juan	2 Ts	2ª Carta a Tesalonicenses
Jon	Jonás	Tt	Tito
Jr	Jeremías	Za	Zacarías
Jos	Josué		

II. ABREVIATURAS DE LIBROS, REVISTAS Y COLECCIONES

AB	Anchor Bible
ABD	<i>Anchor Bible Dictionary</i>
AGAJU	Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums
AJS	<i>American Journal of Semitic Languages and Literature</i>
ANET	<i>Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament</i> (Pritchard)
ANRW	<i>Aufstieg und Niedergang der römischen Welt</i>
ASTI	<i>Annual of the Swedish Theological Institute</i>
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos
BASOR	<i>Bulletin of the American Schools of Oriental Research</i>
BETL	Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium
BGBE	Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese
BHS	Biblia Hebraica Stuttgartensia
Bib	<i>Biblica</i>
BZ	<i>Biblische Zeitschrift</i>
BZAW	Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
CuaBi	Cuadernos bíblicos
CBI	<i>Comentario Bíblico Internacional</i>
CBQ	<i>Catholic Biblical Quarterly</i>
CNB	<i>Comentarios a la Nueva Biblia de Jerusalén</i>
DBS	<i>Dictionnaire de la Bible. Supplément</i>
DENT	<i>Diccionario Exegético del Nuevo Testamento</i>
DJD	Discoveries in the Judaean Desert
DTAT	<i>Diccionario teológico del Antiguo Testamento</i>
DTMAT	<i>Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento</i>
EstBib	<i>Estudios Bíblicos</i>
EstEcl	<i>Estudios Eclesiásticos</i>
EvT	<i>Evangelische Theologie</i>
ExpTim	<i>The Expository Times</i>
FOTL	The Forms of the Old Testament Literature
GER	<i>Gran Enciclopedia Rialp</i>
HSM	Harvard Semitic Monographs
ICC	International Critical Commentary
IDBSup	<i>The Interpreter's Dictionary of the Bible Supplement</i>
IEB	Introducción al estudio de la Biblia
Int	<i>Interpretation – A Journal of Bible and Theology</i>
JANESCU	<i>Journal of Ancient Near Eastern Society of Columbia University</i>
JBL	<i>Journal of Biblical Literature</i>
JJS	<i>Journal of Jewish Studies</i>
JNES	<i>Journal of Near Eastern Studies</i>
JOT	<i>Journal for the Study of the Old Testament</i>
JOTSup	Journal for the Study of the Old Testament Supplement
JTS	<i>Journal of Theological Studies</i>
NCBSJ	<i>Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo</i>
NovT	<i>Novum Testamentum</i>
NTTS	New Testament Tools and Studies
OTG	Old Testament Guides
OTL	Old Testament Library
PG	Patrologiae cursus completus, Series Graeca (ed. Jacques-Paul Migne, Paris 1841-1864)

ABREVIATURAS DE LA TESIS

PL	Patrologiae cursus completus, Series Latina (ed. Jacques-Paul Migne, Paris 1841-1864)
<i>RdQ</i>	<i>Revue de Qumram</i>
<i>RivBib</i>	<i>Rivista Biblica</i>
SC	Sources Chrétiennes
<i>ScrTh</i>	<i>Scripta Theologica</i>
SPCK	Society for the Promotion of Christian Knowledge
<i>StTh</i>	<i>Studia Theologica</i>
<i>TDOT</i>	<i>Theological Dictionary of the Old Testament</i>
<i>TDNT</i>	<i>Theological Dictionary of the New Testament</i>
<i>VT</i>	<i>Vetus Testamentum</i>
VTSup	Vetus Testamentum Supplements
WBC	Word Biblical Commentary
WBT	Word Biblical Themes
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
WO	Die Welt des Orients
<i>ZAW</i>	<i>Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft</i>
<i>ZThK</i>	<i>Zeitschrift für Theologie und Kirche</i>

III. OTRAS ABREVIATURAS Y SIGLAS

a. C.	antes de Cristo
«art. cit.»	artículo citado
AT	Antiguo Testamento
cap./caps.	capítulo/capítulos
cfr.	confróntese
col.	columna
dir.	director
<i>DV</i>	Constitución Dogmática <i>Dei Verbum</i>
ed./eds.	editor/editores
ed. rev.	edición revisada
et. al.	et alii (y otros)
<i>Ibid.</i>	<i>ibidem</i> (en el mismo lugar, en la misma obra)
LXX	Versión Griega de los Setenta (Septuaginta)
n./nn.	número/números
NT	Nuevo Testamento
<i>op. cit.</i>	obra citada
or. al.	original alemán
or. fr.	original francés
or. in.	original inglés
p./pp.	página/páginas
s./ss.	siguiente/siguientes
Th	Teodoción
TM	Textus Masoreticus
tr.	traducido
v./vv.	versículo/versículos
vol./vols	volumen/volúmenes
x	vez, veces

I. MODOS DE REVELACIÓN DIVINA EN EL ANTIGUO TESTAMENTO HASTA EL LIBRO DE DANIEL

El objetivo de esta investigación es delimitar, de alguna manera, la noción de Revelación en el libro de Daniel a través del análisis de algunos pasajes en los que se describe este fenómeno sobrenatural. Para alcanzar ese objetivo, nos ha parecido conveniente presentar antes una síntesis de las modalidades más importantes de revelación que aparecen en el Antiguo Testamento. De esta forma, nos centraremos primero en los patriarcas y en los profetas previos a Daniel, dejando para los siguientes capítulos el análisis del modo en que se presenta la revelación en el libro de Daniel.

Indudablemente, resultaría demasiado atrevido pretender abordar en tan poco espacio un tema como el que se sugiere en el título. Por esa razón, en el capítulo que ahora iniciamos, sólo nos detendremos en los pasajes principales que puedan entrar en relación con el libro de Daniel, y únicamente analizaremos las tres modalidades principales –teofanías, sueños y visiones–, dejando aparte otras maneras de darse la revelación como la sabiduría, los oráculos o la fórmula típicamente profética «me fue dirigida la Palabra del Señor»¹. Todo ello servirá para mostrar, en un capítulo posterior, hasta qué punto la manera en que se da la revelación en el libro de Daniel se puede situar en continuidad con la tradición bíblica, e incluso cuáles son las novedades que aporta².

Así pues, comenzaremos este capítulo con el estudio de las teofanías, entre las que sobresale la teofanía por excelencia: la del Sinaí; a continuación abordaremos otras formas de revelación a los patriarcas, principalmente los sueños, entre los cuales destacaremos los de José por las semejanzas y diferencias que presenta con el libro de Daniel; finalmente, constituirá el centro de

nuestra atención el fenómeno de la visión, la modalidad más característica de las manifestaciones de Dios a los profetas.

Será interesante recordar en el momento del análisis de Dn 2 estas distintas modalidades de revelación, para comprobar cómo va progresando el empleo de los términos desde los inicios de la Biblia hasta el libro de Daniel, momento en el que se produce un punto de inflexión en el concepto de revelación³.

1. LAS TEOFANÍAS DEL ANTIGUO TESTAMENTO

Dentro de las distintas modalidades elegidas por Dios para revelarse en los libros del Antiguo Testamento, destacan, en primer lugar, las teofanías tanto por su carácter extraordinario como por su aparatosidad⁴. Este modo de revelación, cuyo objetivo se dirige a subrayar la trascendencia divina, suele mostrar, mediante una serie de elementos literarios más o menos establecidos, la majestad y la gloria del Señor, así como el temor religioso que inspira su presencia⁵.

El ejemplo paradigmático de este modo de revelación lo constituye la teofanía de la montaña sagrada Sinaí-Horeb⁶. Este acontecimiento, aparte de su carácter único y extraordinario, en especial por el hecho de que el mismo Dios hable cara a cara con un hombre⁷, se configura como un momento central en la constitución del pueblo de Israel, marcando un antes y un después en la formación del pueblo elegido⁸. Además, algunos autores sostienen que ese episodio será la base sobre la que se sustentará el posterior concepto de revelación y marcará la diferencia entre las dos épocas que pueden establecerse en la historia de la revelación bíblica veterotestamentaria: las revelaciones experimentadas por los personajes elegidos del Génesis y la dirigida a los profetas⁹.

La teofanía del Sinaí se presenta como un espectáculo grandioso, donde los elementos extraordinarios establecen el marco en el que se desarrolla este acontecimiento. Además, mediante la percepción del impresionante fenómeno natural –no queda claro si se trata de una tormenta o más bien de una erupción volcánica– resulta patente a los lectores y a todo el pueblo la magnitud del acontecimiento que están contemplando. De esta forma, «la representación teofánica sigue los esquemas clásicos del género: nubes, truenos, relámpagos, humo y fuego, temblor de tierra, etc. (...). Lo real se mezcla con lo simbólico, lo natural con lo sobrenatural (...). Los aspectos visuales se funden con los

auditivos alcanzando su culmen en el diálogo de Yahvé con Moisés (...) en el que el trueno aparece como la voz de Yahvé»¹⁰. No deja de llamar la atención el claro contraste entre esta teofanía y otra sucedida en el mismo lugar (el Horeb/Sinaí), pero con otro protagonista: Elías, a quien el Señor se le manifiesta no en el viento, ni en un terremoto, ni siquiera en el fuego, sino en un «susurro de brisa suave»¹¹.

En este sentido, en los relatos del Sinaí, como en muchos otros pasajes de la Biblia, es posible descubrir un cierto equilibrio entre dos posturas aparentemente opuestas: la trascendencia y la cercanía de Dios¹². Así, de una parte, la intimidad de Dios con su pueblo se manifiesta, de modo especial, en la particular cercanía hacia su siervo Moisés, el único con quien habla cara a cara, como quien habla con un amigo¹³.

Frente a ello, en otros pasajes de la estancia del pueblo en el Sinaí, se indica claramente la imposibilidad de la visión directa de Dios, incluso para Moisés: «no podrás ver mi rostro, pues ningún ser humano puede verlo y seguir viviendo»¹⁴. Éste es el pensamiento habitual que refleja el Antiguo Testamento, donde existe el claro convencimiento de que no se puede ver a Dios sin morir¹⁵. De ahí que la conducta habitual de los privilegiados personajes que han visto u oído a Dios y han sobrevivido, sea el agradecimiento¹⁶. Por todo esto, se comprende bien que las teofanías fueran una excepción en el modo de revelarse Dios en todo el Antiguo Testamento.

1.1. *Definición del género teofanía*

La palabra teofanía no aparece en ninguna ocasión en toda la Biblia. En cambio, suele utilizarse en los estudios bíblicos para describir las apariciones y manifestaciones sensibles de Dios¹⁷. El original griego «θεοφάνεια» fue empleado inicialmente para describir una fiesta en Delfos en la que se mostraba al público las imágenes de Apolo y de otros dioses¹⁸. Etimológicamente, este término une dos palabras: el nombre «θεός» (Dios) y el verbo «φαίνω» (aparecer)¹⁹. En cuanto al hebreo, no tiene un término equivalente, aunque el Antiguo Testamento suele emplear «ראה» (ver) en nifal («ראה»), con Dios como sujeto (o Él, o su gloria, o su mensajero), «como término técnico para la aparición de Dios en un lugar, que queda por ello santificado»²⁰.

En líneas generales, se puede afirmar que, en la teofanía, Dios se manifiesta a su elegido directamente, sin intermediarios y sin producirse en el mar-

co de una visión o un sueño²¹. Pero si consideramos este concepto en sentido amplio, esto es, como expresión de la auto-revelación de Dios que causa el encuentro entre la esfera divina y la humana, sería posible descubrir entonces centenares de casos de teofanía en el Antiguo Testamento, porque la Biblia cuenta, precisamente, la historia de los encuentros entre Dios y el hombre. Por eso, aquí nos referiremos, no tanto al sentido figurado del término –que es el que expresa ese encuentro con la divinidad– sino, más bien, al sentido estricto que se desprende de la etimología de la palabra y que hace referencia a una aparición de la divinidad que implica, junto a la interacción verbal, un elemento visual²².

Por lo demás, la crítica ha entendido este modo de revelación de distintas maneras; basta echar una ojeada por la bibliografía especializada para constatar el escaso consenso entre los especialistas a la hora de delimitar las escenas de teofanía.

1.2. *Estructura y elementos de los relatos de teofanía*

La gran mayoría de autores entiende el término teofanía en sentido amplio, es decir, como aparición de Dios en general –ya sea en sueños, en visión o en audición–, bajo distintas formas –naturales o humanas o incluso bajo la figura del ángel del Señor²³– y con unas características más o menos definidas²⁴. Entre ellas –designadas por algunos con el nombre de «componentes determinantes de los relatos de teofanía»²⁵–, se suelen señalar las siguientes:

1. *Iniciativa divina*: Dios decide cuándo, cómo, dónde y a quién se aparece. Es un rasgo que contrasta con las prácticas habituales de las culturas vecinas a Israel, donde lo normal era hacer esfuerzos sobrehumanos para invocar la presencia de la divinidad. En este sentido, resulta significativo el pasaje de 1 R 18,16-29 en el que se nos muestra a los profetas de Baal invocándole: primero mediante gritos y después por medio de todo tipo de cortes e incisiones en sus cuerpos.
2. *Carácter temporal de la teofanía*, en el sentido de que es una aparición momentánea y pasajera, con un principio y un fin.
3. *Dios se aparece para salvar y juzgar*. Así se percibe, por ejemplo, en el pasaje de la revelación del nombre de Dios (Ex 3,7-22), donde se expresa la voluntad del Señor de salvar a su pueblo de la esclavitud de Egipto y juzgar al faraón.

4. *Dios comunica su santidad*, tal como se manifiesta en el rostro iluminado de Moisés tras su encuentro con el Señor en el Sinaí (Ex 34, 29-35) o en el hecho de quedar santificado el lugar donde se aparece (Jos 5,15).
5. *Dios se revela y se oculta a la vez*, como en la teofanía del Sinaí, donde se revela mediante los relámpagos y se oculta bajo una densa nube (Ex 19,16-19).
6. *Reacción de temor del hombre*, manifestado de distintas formas, especialmente ocultando el rostro para no ver a Dios (Ex 3,6; 1 R 19,13).
7. *Reacción de la naturaleza de agitación*. Normalmente la teofanía viene acompañada de distintos fenómenos naturales: estremecimiento de la tierra (terremoto), fuego (volcán), tormenta (Ex 19,16-19).
8. *Anticipación escatológica*. Las teofanías anticipan de alguna manera la revelación escatológica de Dios cuando venga a juzgar a todas las naciones.
9. *Palabras de Dios en la teofanía*²⁶. En cada teofanía Dios tiene algo que decir; sus palabras transmiten un mensaje que, normalmente se refiere al establecimiento o cumplimiento de la alianza: así sucede con Abraham (Gn 15,17-21), con Moisés (Ex 19-24) o con algunos profetas (Is 6, Ez 1). Reflejan, por tanto, el objetivo o la finalidad de la aparición.

Para otros críticos, en cambio, los «componentes esenciales de las escenas de teofanía» quedarían definidos de la siguiente manera²⁷:

1. Marco situacional previo a la teofanía.
2. Aparición visual de Dios seguida de un mensaje verbal.
3. Respuesta humana a la presencia de la divinidad.
4. Reacción de duda, asombro, temor o ansiedad del destinatario.
5. Exteriorización de la experiencia después de la teofanía.

Todas estas características, aunque se centran más en el estudio literario de los textos –donde se puede ver mejor la interrelación entre los relatos de teofanía–, se asientan sobre la base establecida anteriormente por los estudios histórico-críticos. Los principales representantes en este campo son K. Kuntz y J. Jeremias²⁸.

Únicamente enumeraremos los componentes fundamentales –las formas– del género teofanía que propone Kuntz²⁹:

1. Descripción introductoria en 3ª persona.
2. Dios manifiesta el nombre del destinatario (mortal).

3. Respuesta del destinatario.
4. Auto-afirmación de Dios.
5. Dios calma el temor del hombre.
6. Afirmación de su benevolente presencia.
7. Las palabras de Dios (*bieros logos*) dirigidas a la situación particular.
8. Pregunta o protesta del destinatario.
9. Continuación de las palabras de Dios, quizás con alguna repetición de los elementos 4, 5, 6, 7 y/o 8
10. Descripción conclusiva en 3ª persona.

Ahora bien, hay quien piensa que el criterio que facilita la sistematización de las distintas escenas es la repercusión que tiene en el ser humano el encuentro con la divinidad³⁰. Así, muchos textos mostrarían, por un lado, cómo ese encuentro constituye el inicio de una relación entre Dios y el hombre, cuya vida cambiará a partir de entonces; los pasajes que se incluirían dentro de este grupo serían el sueño de Jacob (Gn 28,10-22), los relatos de vocación de Moisés (Ex 3,1ss.), Samuel (1 S 3), Gedeón (Jc 6,11ss.), Isaías (Is 6), Jeremías (Jr 1) y Ezequiel (Ez 1,1-3,14), los pasajes de anuncio (Jc 13 y Gn 18,1-15), etc³¹.

Junto a este tipo de escenas de teofanía también habría otras que no expresan un primer encuentro tan radical, tales como la lucha de Jacob (Gn 32,25-33), la súplica de Moisés al Señor después de la construcción del becerro de oro (Ex 33, 12-23), el encuentro de Josué con el ángel (Jos 5,13-15), Elías en el Horeb (1 R 19,1-18) y el relato de la burra de Balaam (Nm 22,22-35)³². Este segundo grupo de textos refleja, más bien, una determinada «crisis» que se produce a lo largo de la vida del individuo o de la nación³³.

Otros críticos, en cambio, se fijan en criterios distintos para ofrecer una clasificación de este fenómeno. Así, hay quien suele diferenciar entre teofanía de la *voz*, de la *acción* o de la *imagen*, en orden al aparato sensible que acompaña a la aparición de Dios como signo de su presencia extraordinaria y real³⁴. En la teofanía de la voz se incluirían, entre otros, los ejemplos del sacrificio de Isaac (Gn 22,11), el pasaje de Moisés y la zarza ardiendo (Ex 3,4) o el de Samuel en Siló (1 S 3,4 ss.) –en este caso la voz no va acompañada de visión alguna–. También entrarían en esta categoría los distintos fenómenos atmosféricos como el trueno, el rayo, el huracán, la nieve, el granizo, las nubes, el fuego, el terremoto, las olas del mar, etc³⁵. A veces, Israel descubre en estos fenómenos la presencia de Dios Salvador. Son casos ya de teofanía de la acción, mediante la cual, con un profundo sentido teológico de intervención de Dios en la historia salvífica, se suele hacer referencia a «las acciones antropomórficas que el

autor sagrado atribuye a Dios, pero sin mencionar su forma de aparición»³⁶. Por último, la teofanía de la imagen es aquella en que «la aparición de Dios se visualiza o, más exactamente, se sensibiliza en algún fenómeno percibido como vehículo de su presencia»³⁷.

Finalmente, hay quien prefiere subrayar la función trascendental que desempeña la localización donde se produce la teofanía: praderas, ríos, árboles, pero sobre todo destacan la función de las montañas, especialmente la del Sinaí y el monte Sión³⁸; y ponen de relieve, además, las formas en que se da la aparición de Dios, que puede ser o bien natural (fenómenos meteorológicos como la tormenta) o bien humana (donde la divinidad asume una serie de funciones centrales para la sociedad del Antiguo Israel, principalmente bajo cuatro grandes figuras: guerrero, rey, legislador y juez)³⁹.

En cualquier caso, a pesar de la gran variedad de clasificaciones y rasgos esenciales propuestos, se puede intuir cómo con estos datos resulta posible establecer, en cierta manera, la estructura de este tipo de escenas⁴⁰.

En definitiva, no entraba dentro de nuestro objetivo ahondar en el estudio de la teofanía como modo de revelación, ni siquiera analizar en profundidad el pasaje del Sinaí. Simplemente hemos pretendido subrayar la singularidad, dentro del Antiguo Testamento, de esta forma de revelación divina y la ambigüedad que, en ocasiones, puede plantear la aparición de la misma cuando se produce dentro de un sueño o de una visión. Al mismo tiempo, hemos procurado señalar algunas de las principales características que constituyen las escenas de teofanía, con el objetivo de realizar un breve acercamiento a este peculiar modo de revelación.

Centremos nuestra atención ahora en los patriarcas.

2. LA REVELACIÓN A LOS PATRIARCAS: SUEÑOS

Otro medio de revelación por el que Dios da a conocer su voluntad a sus elegidos es el sueño. Se trata de un recurso empleado ya en la literatura de los pueblos del Antiguo Oriente. Por eso, con el objetivo de comprobar el grado de dependencia de los textos bíblicos con respecto a los de sus vecinos y poder establecer similitudes y diferencias entre ambos, se ha optado por realizar en este apartado un breve análisis del motivo de los sueños en la Antigüedad. Después, se realizará un breve recorrido por los pasajes de la Biblia en los que aparece este motivo y se procurará compararlos con los textos del

Antiguo Oriente. Entre otras cosas, se pretende mostrar que el motivo de los sueños es precisamente el modo habitual mediante el cual Dios se revela a los patriarcas⁴¹. Además, se procurará exponer por qué en la Biblia encontramos una consideración tan distinta –unas veces negativa y otras positiva– hacia los sueños.

Como es natural, resulta muy difícil tratar de sistematizar un tema como éste sin tener en cuenta la compleja historia de la composición del Pentateuco. Por eso, no pretendemos realizar ahora un análisis exhaustivo de la antigüedad de los textos bíblicos que se presentan como sueños. Simplemente mencionaremos el debate surgido entre los críticos acerca de la contribución del recurso de la revelación en sueños a la redacción del Pentateuco.

Durante bastantes años se ha pensado –sin llegar a una conclusión unánime hasta hoy– si el motivo de los sueños podría atribuirse a alguna fuente concreta. Algunos autores, en efecto, defienden que el relato de sueños es un modo de discurso indicativo de la tradición Elohísta⁴². Otros sostienen, en cambio, que en el Antiguo Oriente Próximo la distinción entre los sueños simbólicos, la teofanía en sueño y la revelación corporal (o directa) era, más bien, una cuestión de preferencia literaria que de necesidad teológica. Por tanto, concluyen, la revelación en el sueño no podía ser una medida de distinción entre las distintas tradiciones debido a que estas modalidades eran intercambiables entre sí en un periodo dado y, a veces, en un mismo texto⁴³.

En cualquier caso, da la impresión de que, en el Antiguo Testamento, los sueños representan un modo de revelación más evolucionado que la teofanía, pero más antiguo que las visiones⁴⁴.

2.1. *Los sueños extrabíblicos en la Antigüedad*

Los sueños, considerados como un modo de expresión de la voluntad divina, siempre han tenido gran importancia en los pueblos y culturas de la Antigüedad. Así, en el mundo griego se destaca su origen divino⁴⁵; los egipcios les atribuían valor de presagios⁴⁶; pero será en el ámbito mesopotámico donde adquieran un mayor relieve y desarrollo⁴⁷.

En el mundo grecolatino se destaca el valor de los sueños para todas las facetas de la vida, entre ellas la medicina. Íntimamente relacionado con esta disciplina se encuentra el extendido fenómeno de la «incubación», donde una persona acude a un recinto sagrado con el objetivo de ser curado por el dios

del santuario, o bien para obtener el remedio de una enfermedad futura⁴⁸. Tal curación la concede el dios en un sueño-visión, de modo que es necesario que el interesado, después de un periodo de preparación ritual previa, duerma en el santuario. El templo más famoso para realizar estas prácticas era el de Esculapio en Epidauro⁴⁹. Además del carácter terapéutico de este fenómeno, también hay ejemplos de incubación en los que se ofrece un oráculo o una revelación⁵⁰. No obstante, los sueños se asociaban más con todo lo referente a la vida cultural: tradiciones sobre la fundación y difusión del culto, mandatos para la construcción de templos, prescripciones para los participantes en el culto, selección de candidatos para ingresar en un recinto sagrado, etc⁵¹.

En Egipto, también se daba la práctica de la incubación tanto con el objetivo de recibir un oráculo divino como con finalidad terapéutica⁵². Pero, sobre todo, eran frecuentes los sueños de la realeza; el más famoso es el encontrado en la «Estela de la Esfinge», donde se relata cómo Tutmosis IV, siendo todavía príncipe y estando de caza, se duerme a la sombra de una esfinge; en ese momento tiene la visión de un dios –Harmakhis– que le promete el trono, pero a cambio le pide que retire la arena por la que se encontraba cubierta la esfinge; al convertirse en faraón tiempo después, Tutmosis IV se acuerda del sueño y cumple lo que le pidió el dios, colocando una estela a los pies de la esfinge en la que se cuenta esta historia⁵³. También en este ámbito encontramos la visión de una estatua gigantesca en el sueño de Merenptah, así como otro tipo de sueños simbólicos que nos llevan a pensar en las tradiciones de José, donde los dioses ya no se dirigen sólo al rey para darles sus instrucciones⁵⁴. En éstos y en otros ejemplos se puede apreciar que, en la tierra de los faraones apenas existe una diferenciación entre el sueño y la visión; así ocurre cuando nos encontramos con expresiones del tipo «vi un sueño» o «vi algo en un sueño» o con relatos en los que el sueño se tiene a plena luz del día, como sucede con el sueño de Tutmosis IV⁵⁵.

En cuanto a Mesopotamia, también están ampliamente atestiguados los relatos de sueños en los que se transmite un oráculo divino⁵⁶. Así, se han conservado este tipo de narraciones en las inscripciones reales⁵⁷, en la poesía épica⁵⁸ y hasta en las cartas⁵⁹. Uno de los tipos de sueños más frecuentes es, también en esta cultura, el ya mencionado fenómeno de la «incubación»⁶⁰. Aunque hay ejemplos de incubación terapéutica, se trata más bien de la visita a un templo para recibir un oráculo en sueños después de haber hecho sacrificios y oraciones; sólo lo reciben reyes y sacerdotes y no necesitan interpretación porque son mensajes claros⁶¹. Junto a este fenómeno también se

dan los sueños simbólicos. Éstos presentan un contenido oscuro, necesitado de interpretación, la cual forma parte del relato⁶². En definitiva, en este tipo de literatura encontramos cómo los dioses están continuamente revelando su voluntad a los hombres⁶³, a través de diversos medios⁶⁴ y refiriéndose a todos los aspectos de la vida⁶⁵.

Por último, en Mari, cabe destacar únicamente la ausencia de distinción entre el sueño y la visión. Así, en estos relatos la revelación recibida en un sueño llega a través de una visión. Sólo los casos de incubación no ofrecen ninguna duda de que se trata de un sueño⁶⁶.

Los principales estudiosos de los relatos de sueños del mundo antiguo han sugerido que éstos pueden clasificarse, fundamentalmente, en dos grupos: los sueños simbólicos y los sueños en los que se ofrece un mensaje sin cifrar⁶⁷. A partir de ahí, los autores, aun coincidiendo en la división general y en la denominación de uno de ellos –los simbólicos–, emplean distinta terminología para referirse al otro tipo de sueño.

De esta forma, mientras algunos diferencian entre sueños simbólicos y sueños no simbólicos⁶⁸, otros prefieren hablar de sueños simbólicos y sueños «proféticos», en el sentido de predicción de algún acontecimiento futuro⁶⁹; finalmente hay quien opta por denominar a este último grupo de relatos como sueños «con mensaje», puesto que en ellos se transmite una información clara y concreta al soñador⁷⁰.

No pretendemos describir pormenorizadamente las características y la estructura de cada tipo de sueño. Simplemente nos interesa destacar ahora que, frente a los sueños simbólicos, en el otro tipo de sueños suele ser corriente la presencia directa de la divinidad⁷¹. En cambio, en los sueños simbólicos se hace necesaria la asistencia de alguien que sea capaz de interpretar el contenido de lo recibido. Y precisamente ahí está la principal diferencia entre uno y otro tipo de relato: en la figura del intérprete o mediador, un personaje bastante común en estos pueblos y culturas, donde se hallaba difundida la idea de que la comunicación de los dioses con los hombres se tenía que realizar a través de personas especiales⁷². De ahí que los reyes, conocedores de la importancia de interpretar bien los sueños, pusieran un interés especial en reunir en su corte a un buen grupo de adivinos o intérpretes de sueños⁷³.

En cuanto a la estructura de estos relatos, sorprende el cerrado paralelismo que se puede establecer entre los textos encontrados en estas culturas antiguas y otros escritos posteriores. En efecto, después de estudiar estos textos, se ha llegado a la conclusión de que los relatos de sueños asirios, egipcios,

babilónicos, hititas, hebreos e incluso los relatos más tardíos del periodo grecorromano, se encuentran contruidos bajo un mismo modelo⁷⁴; ciertamente, aunque se observa una lógica evolución, en lo fundamental presentan una estructura similar⁷⁵.

La estructura general de los dos principales tipos de sueño puede establecerse sobre la base de cuatro componentes esenciales: el contexto o situación en el que se desarrolla el sueño (quién lo tiene, cuándo, dónde, en qué condiciones, etc.); el contenido del sueño (el mensaje dirigido al soñador por parte del dios o del ángel); la reacción del soñador ante el sueño (el soñador se despierta y reacciona ante lo que ha soñado, normalmente poniendo por obra aquello que se le ha mandado; esta reacción suele indicar que el soñador cree que el sueño que ha tenido es de origen divino); y el cumplimiento del sueño⁷⁶.

Sobre esta estructura general los especialistas han ido introduciendo ligeras variantes al referirse a cada tipo de sueño, especialmente a los que se encuentran en la Biblia. Los señalaremos en el siguiente epígrafe.

Con todo lo visto hasta ahora, podemos deducir que nos encontramos ante un género literario firmemente establecido en el mundo antiguo⁷⁷. Como en seguida veremos, la influencia de este tipo de relatos quedará reflejada en la Biblia.

2.2. *Los sueños en la Biblia*

Ciertamente, entre los ejemplos mencionados de las culturas vecinas a Israel y la tradición de los sueños recogida en la Biblia es posible descubrir numerosas semejanzas. Es más, los especialistas, tras aplicar el patrón de los relatos del Antiguo Oriente a los textos bíblicos, no dudan en afirmar que puede establecerse un claro paralelismo entre la estructura de los relatos del Antiguo Oriente y los de la Biblia⁷⁸.

Además de coincidir en la estructura general, también es posible agrupar los distintos relatos de sueños bíblicos en las categorías establecidas para los sueños del Antiguo Oriente Próximo. De esta manera, en la Biblia, pueden observarse las dos variantes ya señaladas para los pueblos vecinos en la modalidad del sueño⁷⁹: un tipo, más primitivo, en el que se produce una aparición divina o se comunica un mensaje directamente al elegido sin necesidad de una posterior interpretación: correspondería al sueño «con mensaje»⁸⁰; y otro, relativamente más frecuente y tardío, en el que no resulta tan evidente

el mensaje transmitido por Dios, sino que se requiere de una interpretación, porque se trata realmente de anuncios anticipados o sueños proféticos: el sueño simbólico⁸¹.

Igualmente, algunos autores trataron de acomodar la estructura general de los sueños del Antiguo Oriente a los dos tipos de relatos de sueños que presenta la Biblia. Con este fin se introdujeron ligeras modificaciones y así, Gnuse, por ejemplo, ofrece el siguiente modelo para los sueños del primer tipo, los de mensaje auditivo⁸²: 1) teofanía; 2) destinatario; 3) alusión al sueño; 4) tiempo; 5) fórmula introductoria del mensaje («dijo»); 6) mensaje (que incluye: la fórmula «mira», la propia identificación divina, el mandato de no tener miedo, palabras de aliento y seguridad, promesa de su presencia, de descendientes, mandamientos y diálogo humano); 7) final del sueño (normalmente se despierta); y 8) cumplimiento⁸³. Como suele ser habitual, los autores discrepan acerca de los pasajes que hay que incluir dentro de un grupo u otro⁸⁴.

En cambio, en cuanto al estudio de los sueños simbólicos de la Biblia, hay más unanimidad a la hora de establecer su estructura y de señalar los ejemplos que se incluyen en este grupo. Así, Gnuse asume la estructura propuesta por Richter⁸⁵: 1) anuncio del sueño; 2) fórmula introductoria; 3) parte central del sueño con la descripción de la imagen y el resultado de la acción de la misma; 4) interpretación del sueño; y 5) cumplimiento del sueño⁸⁶.

Con todo, la lista de semejanzas entre los sueños de la Biblia y los del Antiguo Oriente no se reduce únicamente a cuestiones relativas a la estructura. A veces también en la Biblia cuesta establecer un límite claro entre las distintas modalidades de revelación⁸⁷. El motivo se debe a la indeterminación terminológica con que, en ocasiones, nos encontramos, hasta el punto de que los términos empleados para expresar el modo de la revelación –especialmente sueño y visión– pueden llegar a mezclarse y a confundirse entre sí⁸⁸. Tal confusión se da especialmente en los profetas para quienes los sueños y, en ocasiones, las visiones son algo negativo, especialmente cuando se consideran en plural: son sueños ilusorios y falsas visiones⁸⁹.

Ahora bien, aun siendo conscientes de la dificultad con que nos encontramos para diferenciar ambos términos, en la Biblia se aprecia una paulatina evolución en el empleo de ambos términos como medios de revelación divina, tal y como lo pone de manifiesto el libro de Daniel y la literatura apocalíptica contemporánea y posterior.

A la progresiva desaparición del sueño como medio de revelación –en favor de la visión– se le han atribuido distintos motivos, entre los que destaca

el rechazo por parte de los profetas ante el peligro de contaminación pagana⁹⁰. Sin embargo, no puede afirmarse categóricamente que haya existido un periodo de tiempo en el que el sueño fuera aceptado, seguido de otro en el que se hubiera dejado totalmente de lado, porque hay que tener en cuenta, entre otras cosas, el contexto en el que se encuentre cada obra y el riesgo real de contaminación para el pueblo de las costumbres paganas⁹¹.

Por eso, no debe sorprender que encontremos en la Biblia al mismo tiempo ejemplos a favor y en contra de los sueños, tanto en textos antiguos como en otros más recientes. Así, por ejemplo, mientras que, para el autor de los relatos patriarcales, en el sueño viene Dios, para algunos profetas como Jeremías e Isaías, los sueños proceden de la fantasía del hombre y hay que rechazarlos. Mientras en Joel –del s. IV a.C.– encontramos una consideración positiva de los mismos, en el Eclesiástico (Si 34,1ss) se aprecia la misma actitud de condena presente en Isaías y Jeremías⁹².

En todo caso, se suele afirmar que los sueños en la Biblia responden a un estado más primitivo y de orden inferior que lo que se quiere significar con las visiones, término más reciente con el que se obtendría un conocimiento de las cosas divinas superior al de la categoría de los sueños y que es el que adoptará más tarde la apocalíptica⁹³. En efecto, en el libro del Génesis el modo habitual mediante el cual se transmite la voluntad divina, salvando las teofanías ya mencionadas, es el sueño; no en vano, este término aparece en 47 ocasiones frente a la ausencia casi total del término «visión» en el mismo libro⁹⁴.

No obstante, todavía dentro del Pentateuco, en el libro de los Números, encontramos una afirmación general sobre el modo de darse a conocer Dios a sus profetas: «Escuchad, pues, mis palabras: Cuando hay entre vosotros un profeta del Señor, mediante visiones yo me doy a conocer, en el sueño yo le hablo»⁹⁵. Así pues, ya en ese momento, las dos principales modalidades de comunicación de Dios con su pueblo eran los sueños y las visiones, con la diferencia de que el intermediario ahora ya no es un patriarca sino un profeta.

En realidad, sueños y visiones no eran las únicas posibilidades para conocer la voluntad divina, aunque sí eran las más importantes y autoritativas. Era común, por ejemplo, tratar de averiguar la voluntad de Dios echando suertes por medio de los *urim* y de los *tummin*⁹⁶. Es lo que decide hacer Saúl cuando, muerto ya Samuel y sintiéndose atemorizado por la presencia cercana del ejército de los filisteos, «consultó al Señor, pero el Señor no le contestó ni por sueños, ni por urim, ni por los profetas»⁹⁷. Un pasaje del que se deduce

que, junto al recurso a las suertes, las modalidades lícitas por excelencia para conocer la voluntad divina eran los sueños y los profetas⁹⁸.

Si avanzamos hasta el relato de la vocación de Samuel como profeta nos encontramos con el inicio de la confusión terminológica. En efecto, en este pasaje no queda claro el modo en que Dios se le aparece a Samuel: ¿es un sueño o una visión⁹⁹? De una parte parece un sueño, por producirse de noche mientras estaba durmiendo¹⁰⁰; sin embargo, la terminología empleada tanto al principio como al final del relato invita a pensar en una visión¹⁰¹. Quizás sería mejor considerar este pasaje como una «audición»¹⁰². En cualquier caso, aunque el modo en que se produce la revelación de Dios permanece oscuro, se puede apreciar que se va asimilando al que se dará en el profetismo, pero sin identificarse todavía plenamente con él¹⁰³.

Este breve repaso sobre los relatos de sueños bíblicos nos parece suficiente para afirmar la existencia, también en la Biblia, de un género literario, mediante el cual se expresaba un mensaje divino de forma análoga a como se empleaba en el mundo antiguo.

Hasta ahora hemos analizado el paralelismo y las similitudes entre los relatos de sueños de la Biblia y los de sus vecinos más próximos. Pero no podemos ignorar tampoco las diferencias que se observan entre ambos tipos de relato. De hecho, cuando en la Biblia se adoptan los sueños como modo de revelación divina, no se aplican del mismo modo que en las culturas vecinas sino que se ponen de manifiesto algunas diferencias¹⁰⁴.

La principal distinción hace referencia, de modo particular, a los sueños simbólicos. Así, mientras que los descubrimientos arqueológicos en Egipto han confirmado la existencia de una serie de libros de sueños que ofrecían las claves para interpretarlos, en la Biblia hebrea no se hace referencia a ningún libro de este tipo, porque existía el convencimiento de que tanto los sueños como su interpretación procedían exclusivamente de Dios¹⁰⁵.

Algo que también distingue los relatos de sueños de la Biblia de los demás, tiene que ver con las distintas actitudes hacia los sueños que presenta el libro sagrado. Sin embargo, es preciso diferenciar, antes de nada, el fenómeno de la interpretación de los sueños de otro tipo de prácticas no aceptadas por el pueblo de Israel, como la nigromancia o la adivinación. En ese ámbito juegan un papel principal como intermediarios los intérpretes y adivinos, puesto que, en la antigüedad, a estos individuos se les consideraba como personajes religiosos.

En los textos veterotestamentarios se observa que Israel conoce la existencia de diversos intermediarios en los pueblos con los que se relaciona. Así,

se constata la presencia de sacerdotes y adivinos entre los filisteos¹⁰⁶; de magos, adivinos, agoreros y astrólogos entre los babilonios¹⁰⁷; de magos y sabios en Egipto¹⁰⁸; e incluso en la misma tierra de Israel¹⁰⁹. Además, tanto en el libro de Ester como en el de Daniel también aparecen magos, astrólogos, adivinos y sabios como una clase de personas que no podían faltar en la corte de un rey pagano¹¹⁰. Sin embargo, en la Biblia queda claro que, para el pueblo judío, esas personas no eran intermediarios válidos entre Dios y los hombres¹¹¹. Para los israelitas, los verdaderos y únicos intermediarios son los profetas¹¹².

Teniendo en cuenta lo anterior, y para completar lo apuntado más arriba, en la Biblia encontramos, principalmente, tres actitudes hacia los sueños¹¹³: una visión negativa de los sueños de los falsos profetas, porque engañan al pueblo: no hay que escucharlos¹¹⁴; una visión también negativa, aunque más mitigada, cuando se hace referencia a los sueños como algo efímero, como un modo de satisfacer los anhelos y fantasías incumplidos en los momentos en que uno está despierto: no hay que hacerles caso¹¹⁵; y una consideración positiva, sólo en determinados casos, sobre los sueños como canales auténticos de comunicación entre Dios y los hombres, a los cuales se les otorga valor de revelación y, por tanto, hay que creerlos¹¹⁶.

2.3. *Particular atención a los sueños de José*

A los estudiosos del libro de Daniel no deja de asombrarles las enormes coincidencias entre este libro –y más en concreto el capítulo 2– con el ciclo de José¹¹⁷. Y no han sido pocos los que han postulado una influencia de este ciclo en las historias de Daniel¹¹⁸. No obstante, también se puede encontrar una opinión diversa, es decir, aquella que sugiere que ambas historias, debido a su paralelismo, puedan haber tenido un origen cercano en el tiempo, de tal forma que sería posible que el texto de Dn 2 y la historia de José de Gn 41 dataran del mismo periodo de la historia de Israel. De esta forma, no habría por qué entender el capítulo 2 del libro de Daniel como una copia de Gn 41: ambos textos pueden provenir del mismo periodo, influidos por una misma corriente literaria, por una situación histórica semejante¹¹⁹.

Veamos algunos de los numerosos puntos en común que tienen ambas historias. Por un lado, el héroe viene caracterizado de una forma similar: los dos son jóvenes hebreos; José es vendido en Egipto y Daniel es exiliado en Babilonia; de ambos se subraya su buena presencia, aunque de Daniel se ofrecerá

una descripción más completa al enumerar los rasgos que solicitaba Nabucodonosor para los judíos de la diáspora que pretendían establecerse en la corte¹²⁰; los dos hacen todo lo posible por permanecer fieles a Dios (José no cede ante las pretensiones deshonestas de la mujer de su señor y Daniel pide una comida que se ajuste a la Ley); ambos obtienen un puesto de gran prestigio y relevancia en el gobierno de sus respectivos países, gracias a su destreza en la interpretación de sueños del faraón o del rey, después de haberse encontrado en una situación desesperada (José en prisión sin ninguna esperanza de salir; Daniel amenazado de muerte ante las órdenes del rey). En definitiva, Daniel y José son una figura que puede representar a todo Israel¹²¹.

Ambas historias también coinciden en el mensaje que se pretende transmitir. En el primer caso, nos da la clave el mismo José cuando se da a conocer a sus hermanos:

«Yo soy José, vuestro hermano, el que vendisteis a los egipcios; pero ahora no os preocupéis, ni os parezca odioso el haberme vendido aquí, pues Dios me envió por delante para vuestra salvación. Llevamos dos años de hambre dentro del país y todavía quedan cinco años en los que no habrá ni siembra ni siega. Dios me envió delante de vosotros para aseguraros la subsistencia en la tierra, y conservaros la vida mediante una gran liberación. No me enviasteis, por tanto, vosotros aquí, sino que es Dios quien me ha puesto como un padre para el faraón, como señor de toda su casa, y como gobernador de todo el país de Egipto»¹²².

Y en otro momento:

«José les respondió: –No temáis. ¿Acaso estoy yo en lugar de Dios? Vosotros planeasteis el mal contra mí, pero Dios lo planeó para el bien, para hacer, tal como hoy ocurre, que viviera un pueblo numeroso»¹²³.

Aunque para algunos autores el mensaje de los vv. 4-8 sería el de presentar una reconciliación familiar, y el de los vv. 19-20 presentar a José como al administrador ideal, en realidad el autor pretende subrayar que los planes de Dios van más allá de los pequeños acontecimientos cotidianos de la vida de cualquier persona. Así, en el caso de la familia de José, no es ya el delito de sus hermanos lo que importa, sino el plan que Dios cumple sirviéndose de ese delito. La reconciliación familiar estaría, por tanto, al servicio del primer mensaje: Dios cumple su plan de salvación en la historia¹²⁴.

En las historias sobre Daniel sucede algo similar. Teniendo en cuenta el contexto histórico de persecución en el que se cierra definitivamente el libro, se suele señalar como su principal objetivo la consolación del pueblo junto a una exhortación a permanecer fiel en esas circunstancias. Sin embargo, por encima de éste, resulta patente un aspecto que se presenta con fuerza tanto en las historias (1-6) como en las visiones (7-12): el dominio de Dios sobre la historia humana. Por tanto, de la misma forma que en la historia de José, la figura de Daniel está al servicio de un mensaje más amplio que supera los acontecimientos relatados¹²⁵.

Finalmente, si se analiza la estructura de ambas historias, sorprende aún más el cerrado paralelismo que existe entre ellas; de ahí que se pueda considerar que fueron construidas dentro de un mismo género literario desarrollado en un periodo de tiempo determinado o que desciendan de una tradición común, lo cual acercaría la fecha de composición de ambos pasajes. Veamos la estructura que presentan ambas historias¹²⁶:

1. El rey tiene un sueño (Gn 41,1; Dn 2,1)
2. El sueño preocupa al rey (41,8; 2,1)
3. Los sabios del rey le fallan (41,8; 2,10-11)
4. Un miembro de la corte (el capitán de la guardia) presenta a un oscuro cautivo hebreo (41,9ss; 2,25)
5. El héroe expresa la confianza en que Dios le revelará el significado del sueño (41,16; 2,27ss)
6. El héroe afirma que Dios le ha revelado al rey lo que sucederá en el futuro (41, 25.28; 2,45)
7. El héroe triunfa y se le concede un alto cargo (41,39-40; 2,48).

Tal paralelismo estructural entre una y otra historia no deja de asombrar a los estudiosos. En efecto, ambas desarrollan el mismo género de problemas –resueltos de modo similar– y en ellas el héroe recibe el mismo tipo de recompensa. A estos datos se pueden añadir dos detalles más: ambas historias comienzan con una referencia temporal similar (Gn 41: «Al cabo de dos años»; Dn 2: «El año segundo del reinado de Nabucodonosor»); y presentan, no solamente la elevación del héroe, sino también un reconocimiento de la acción de la divinidad en el héroe: el faraón reconoce que el espíritu de Dios está en José (41, 38) y Nabucodonosor se postra ante Daniel (2,46)¹²⁷.

De todas estas coincidencias se deducen múltiples conclusiones, especialmente acerca de la historia de la composición del capítulo 2 del libro de Daniel, que procuraremos exponer en otro apartado. Del mismo modo, re-

sulta llamativa la actualidad de que gozan los sueños en ambos relatos y la naturalidad con que se refieren; incluso, ya se ha comprobado cómo en las distintas cortes del faraón y del rey Nabucodonosor había algunas personas específicamente destinadas a interpretarlos.

Ahora bien, no se puede terminar este epígrafe sin apuntar que, junto a las semejanzas señaladas, también existen diferencias entre ambos relatos. La principal y la más relevante es la gran novedad que introduce el rey Nabucodonosor, quien no se limita a solicitar la interpretación del sueño sino que pretende que primero se le adivine el sueño y, después, su interpretación, cosa inaudita para los magos, adivinos, astrólogos y caldeos, acostumbrados a dar una interpretación a continuación del relato del sueño¹²⁸. Aunque no está del todo claro el objetivo de tal petición, parece que, además de servir como señal de que la interpretación es acertada y correcta¹²⁹, con esta nueva circunstancia se pretendería subrayar la total superioridad del Dios de los cielos con respecto a los dioses paganos y sus magos, puesto que así se demostraría que el único que puede revelar lo profundo y lo oculto es el Dios de dioses y el Señor de reyes¹³⁰.

3. LA REVELACIÓN A LOS PROFETAS: VISIONES

En este apartado se pretende mostrar que la modalidad mediante la cual Dios se revela a los profetas es la visión, aunque no exclusivamente. En efecto, se verá cómo los profetas, para explicarnos sus revelaciones, van descartando el uso de los sueños en beneficio de las visiones¹³¹. De todas formas, en ese proceso, se observa cierta tendencia a no abandonar por completo el motivo de los sueños; al menos es lo que se deduce de la confusión en la terminología empleada, en donde no es raro que se mezclen sueños y visiones entre sí¹³².

Como se ha tratado de mostrar más arriba, el mensaje divino puede llegar al interesado de tantas maneras que, en ocasiones, resulta difícil identificar el modo en que se produce la revelación¹³³. Así, cuando el destinatario es un profeta la revelación le puede llegar en cualquiera de las siguientes modalidades¹³⁴: visión, visión nocturna, audición o por una inspiración interior que es la que se da a entender con la fórmula «me fue dirigida la palabra del Señor»¹³⁵. Dejaremos de lado, por ahora, esta última manifestación, a pesar de constituir la modalidad de revelación más común, para centrar nuestra atención en la vi-

sión –ya sea nocturna o diurna– la cual, a la vez que es medio de comunicación, también puede constituir un género literario propio¹³⁶.

Tampoco nos detendremos a analizar los oráculos, otro género típicamente profético, puesto que, sorprendentemente, no se encuentran en Daniel¹³⁷. Se trata de una categoría amplia, difícil de delimitar, en la que se incluyen otros muchos subgéneros¹³⁸. Se ha llegado a definir como una «sentencia de la divinidad en la que anuncia su voluntad y sus intenciones»¹³⁹. En cierta manera coincide con la fórmula recién mencionada –«me fue dirigida la palabra del Señor»–, si bien normalmente se inicia con la expresión «así dice el Señor» u otras similares, seguida de la comunicación del mensaje en primera persona. De este modo, los profetas «exponen sus palabras como oráculo de Dios y subrayan la conciencia de ser intermediarios de la voluntad divina y de proclamar el juicio y la salvación»¹⁴⁰. Oráculo profético sería entonces la palabra pronunciada por los profetas como mensaje de Dios, en una determinada situación histórica¹⁴¹.

Para finalizar con el análisis de los modos de revelación del Antiguo Testamento hasta el libro de Daniel, trataremos de ofrecer ahora un primer acercamiento al género literario de la visión, un modo de revelación particularmente frecuente en la Biblia¹⁴². Para ello, veremos escuetamente la estructura de las visiones y los elementos que intervienen en ellas¹⁴³. Así, comprobaremos cómo, con el transcurso de los siglos, este medio de comunicación divina, a la vez que recibe influencias de otras culturas, va evolucionando y adquiriendo una forma y una estructura que lo convierten en un género literario cuyo punto de llegada lo constituirá la literatura apocalíptica¹⁴⁴.

Al contrario que los relatos de sueños, resulta muy difícil sistematizar el género de las visiones, puesto que cada profeta, debido a sus peculiares circunstancias históricas y a su propia personalidad, relata a su manera y bajo la inspiración divina lo que Dios le ha mostrado. Además, como se recordará, mientras que la estructura de los sueños no sufrió ningún cambio sustancial con el paso del tiempo, en cambio, las visiones fueron evolucionando progresivamente hasta convertirse en un elemento característico de la literatura apocalíptica¹⁴⁵. De ahí la diversidad de opiniones en la compleja clasificación de los tipos de visiones que los estudiosos han establecido¹⁴⁶.

Las visiones podrían clasificarse, por tanto, atendiendo a criterios tan diferentes como los protagonistas que intervienen (celestes o terrestres), el escenario donde tiene lugar la visión, lo que se ha contemplado, el mensaje transmitido, etc.¹⁴⁷. Tomando como modelo el esquema de los sueños, tam-

bién cabría establecer una división entre visión simbólica y visión con mensaje sin necesidad de interpretación¹⁴⁸. En las visiones simbólicas, del mismo modo que en los sueños, se necesita a alguien que interprete el contenido del mensaje; en este caso, sin embargo, esa función le corresponde a un ángel. Se subraya de esta manera que la interpretación es algo trascendente, algo que está por encima del poder humano¹⁴⁹.

Siguiendo con el modelo de los relatos de sueños, en las visiones también se podría hablar de pasajes donde predomina el aspecto visual y visiones con mayor contenido auditivo¹⁵⁰. Junto a ello también encontramos visiones normales, es decir, visiones de la vida real: una rama de almendro, dos cestos de higos, la acción del alfarero, etc¹⁵¹.

No obstante, se ha sugerido una clasificación bastante aceptada entre los especialistas que divide las visiones en tres categorías principales: visiones extáticas, percepciones simbólicas y visiones literarias¹⁵².

Las visiones extáticas, que habría que diferenciar de las meras «alucinaciones», se caracterizarían por presentar algo irracional o inefable, algo que trasciende de lo normal, que abre las puertas del mundo sobrenatural; en ellas, aunque lo que aparece ante el vidente puede describirse con detalle, sin embargo se observa cierta incoherencia estructural, donde el tiempo y el espacio parecen no importar y donde las escenas se suceden rápidamente. En este primer tipo de visión encontramos, a su vez, dos subcategorías: visiones «pictóricas» o «gráficas», en donde la atención se dirige a los objetos que se ven; y visiones «dramáticas», donde el principal punto de interés lo constituye la acción de los distintos personajes que aparecen en la visión y que actúan como si se tratara de un drama. Como ejemplos de visiones pictóricas se pueden señalar dos de Ezequiel: la imagen de la gloria del Señor (Ez 1) y la de los huesos secos (Ez 37). Y como visión dramática, el relato de la vocación de Isaías (Is 6)¹⁵³.

Las percepciones simbólicas son visiones que se caracterizan, sobre todo, por tener un fundamento real y objetivo en el mundo material, de tal forma que lo que se ve –un objeto material del mundo real– se interpreta como un símbolo de otra realidad. Ejemplos de este tipo de visión serían la olla hirviendo de Jeremías (Jr 1,13ss.) y la canasta de frutas maduras de Amós (Am 8, 1-3)¹⁵⁴.

Finalmente, las visiones literarias serían aquellas en las que un profeta recibe una inspiración en la forma de una creación visual de la imaginación¹⁵⁵. Un ejemplo sería el poema de Jeremías sobre la batalla de Carquemís (Jr 46).

En cualquier caso, teniendo en cuenta que la modalidad de la visión va evolucionando progresivamente y que son múltiples las variantes y las cla-

sificaciones propuestas, señalamos a continuación los elementos que suelen aparecer en la mayoría de las visiones¹⁵⁶:

a) *Indicación de las circunstancias*. Normalmente comienza con el encuadre cronológico (Is 6,1; Jr 1,2s; Ez 1,1; Zc 1,1,7; Dn 7,1). Después se presenta al profeta y su experiencia personal, de ahí que la visión se exprese normalmente en 1ª persona, aunque a veces la introducción del relato puede comenzar en 3ª persona, como en el caso de Zacarías o Daniel, pero inmediatamente después se pasa a la 1ª (Zac 1,8; Dn 7,2). A continuación se indican las circunstancias propiamente dichas, que no aparecen en todas las visiones, y que se suelen referir a dos momentos: por la noche (en la cama, mientras estaba en el lecho: Zc 1,8; Dn 7,1) o en otras situaciones (con gran frecuencia tiene lugar a orillas de un río: Québar en Ez 1,1; Ula en Dn 8,2 y Tigris en Dn 10,4). Finalmente, se explica el porqué de la relación escrita del evento: normalmente obedece a un mandato de Dios, aunque en ocasiones no encontramos ninguna referencia a esta puesta por escrito.

b) *Descripción de la visión*, introducida normalmente por la frase «tuve una visión» o algo similar («vi», «alcé los ojos» «me fue dirigida la palabra del Señor»...). Para expresar la acción de ver nos encontramos, fundamentalmente, con los verbos *ראה* y *חזה*, y sus sustantivos derivados *מראה* y *חזיון*¹⁵⁷. Como ya se ha visto, en los textos proféticos aparecen modos de comunicación de variada naturaleza: visiva (como la olla hirviendo de Jeremías), auditiva (Isaías oye el clamor de los serafines o escucha al mismo Dios que pregunta a quién enviar), nacida de experiencias táctiles (Isaías tiene la impresión de ser tocado en los labios con un carbón encendido y Jeremías también nota cómo la mano del Señor toca su boca) o gustativas (Ezequiel siente en su boca el sabor dulce de la miel al comerse el libro que Dios le ha entregado)¹⁵⁸. En cuanto a la simbología presente en las visiones, por una parte, se pueden observar algunas imágenes que, más tarde, pasarán al género apocalíptico: el trono de Isaías, el carro de fuego de Ezequiel, el ángel que mide el Templo, las bestias, el hecho de que se abra el cielo, la angelología o, finalmente, el lenguaje místico propio de las visiones, necesitado de una posterior interpretación. Por otra, también encontramos reflejos de las religiones y culturas vecinas, como puede ser la presencia de los animales míticos o la importancia que adquiere el río en las visiones¹⁵⁹.

c) *Petición de interpretación*, a menudo a causa del temor que la visión ha suscitado. En algunas ocasiones es el mismo Señor quien da la interpretación directamente, sin esperar a que el profeta le pregunte por el sentido¹⁶⁰. Otras

veces es necesario primero que el profeta manifieste su desconcierto para, a continuación, recibir el significado de la visión de parte del ángel del Señor o de Dios mismo¹⁶¹. En cualquier caso, lo que está claro es que el profeta no entiende el sentido de la visión y por este motivo pregunta cuál es su significado¹⁶².

d) *Interpretación por parte de un ángel* o, en ocasiones, por parte del mismo Dios¹⁶³. Este apartado viene unido al anterior.

e) *Parte conclusiva de contenido variado*. Lo más destacado en este punto sería la narración de la reacción inmediata del vidente ante aquello que ha contemplado. La manifestación más común ante la visión es el temor que ella suscita, sobre todo cuando se trata de la visión de la gloria de Dios¹⁶⁴; pero no sólo en ese caso, pues Isaías dice ser un hombre perdido porque ha visto al Señor de los ejércitos, siendo un hombre de labios impuros¹⁶⁵. Además, en algunos profetas como Ezequiel y Daniel se observa una reacción que no se encuentra de modo tan explícito en los más antiguos, como Amós o Isaías. Se trata de la huella que les ha causado la visión. Así, inmediatamente después de la visión, Ezequiel iba «con amargura y con ánimo indignado, pero me sostenía la mano firme del Señor», y es tal la impresión que le ha dejado que tiene que permanecer siete días con los deportados quedando «desolado como ellos»¹⁶⁶. El caso de Daniel es similar pero más expresivo: «A mí, Daniel, mis pensamientos me dejaron turbado y se me mudó el semblante»¹⁶⁷.

4. CONCLUSIÓN

De las consideraciones anteriores puede concluirse que, en el modo de darse la revelación divina en la Biblia, se observa una progresiva evolución terminológica. Así, teniendo en cuenta que sueños y visiones constituyen un medio secundario de revelación frente al contacto directo, cara a cara, con Dios¹⁶⁸, tal evolución podría plantearse de la siguiente forma: la modalidad más primitiva –y la menos habitual– sería aquella que nos muestra un contacto directo con la divinidad, es decir, la teofanía, la cual correspondería a personajes de Israel especialmente elegidos por Dios, como Moisés; salvo él, los demás personajes que están presentes en una teofanía no suelen volver a tener esa experiencia, por lo que este modo de revelación no puede asignarse a ningún grupo en concreto. En el siguiente peldaño podríamos situar los sueños, un modo de revelación especialmente presente en las culturas vecinas y en la literatura

bíblica; suelen atribuirse a los patriarcas, reyes y personajes importantes, aunque, como se ha comprobado en este capítulo, depende del tipo de sueño del que se trate¹⁶⁹. Por último, tendríamos las visiones, abundantes y típicamente proféticas, las cuales a su vez podrían haber ido evolucionando desde las visiones nocturnas hasta las visiones a secas¹⁷⁰.

De todas formas, teofanía, sueños y visiones no son los únicos modos de revelación presentes en la Biblia¹⁷¹; en este apartado, por ejemplo, no se ha estudiado la manifestación más típica del profetismo, aquella que se expresa mediante la fórmula: «me fue dirigida la palabra del Señor», una expresión propia del género oracular, a la cual nos referiremos en el capítulo siguiente.

Lo que se ha tratado de mostrar en estas páginas es que los modos de revelación estudiados constituyen un género literario propio, pues presentan una estructura más o menos fija en la que se repiten una serie de elementos literarios comunes. Esto quiere decir que, independientemente del modo en que se produjera la revelación, nos encontramos ante unos modelos literarios comunes que expresan la revelación divina de una manera similar a como se presentaba en las culturas vecinas. De todas formas, conviene tener en cuenta que en la Biblia ese patrón se adaptó a sus propios intereses, procurando eliminar todo rastro de politeísmo y suprimiendo ciertas prácticas mágicas que no podían ser aceptadas¹⁷². Tal es el panorama que presenta el Antiguo Testamento en cuanto a las modalidades de revelación hasta el libro de Daniel.

II. MODOS DE REVELACIÓN DIVINA EN EL LIBRO DE DANIEL

Una vez señalados los principales modos de revelación del Antiguo Testamento hasta el libro de Daniel –en los que se vislumbra cierta convención literaria– conviene indicar ahora cuáles son los modos de revelación que encontramos en el libro objeto de nuestra investigación. De esta manera se procurará dilucidar cuál es el modo de revelación que predomina en el libro de Daniel, cuestión que afectará a la comprensión del concepto de revelación que manifiesta el libro.

Fundamentalmente, el libro de Daniel recoge la tradición anterior acerca de las dos modalidades esenciales de revelación bíblicas: los sueños y las visiones. De hecho, ambos términos corresponden, básicamente, a la diferenciación establecida en dos secciones que presenta el libro¹⁷³. Así, «sueño» se

emplea principalmente en la primera parte –el ciclo de las historias– mientras que el término «visión» lo encontramos sobre todo en la segunda –la serie de las visiones–. Ambas modalidades sirven, por tanto, para estructurar el contenido del libro hasta tal punto que en el primer capítulo se señala que «Daniel entendía todas las visiones y sueños»¹⁷⁴.

Sin embargo, antes de analizar ambos términos, conviene advertir la presencia de otro modo de revelación en el libro de Daniel: el que se esconde bajo la expresión «le fue revelada una palabra a Daniel», de Dn 10,1. No se trata, ciertamente, de un oráculo típico del profetismo¹⁷⁵; en cambio, aunque tampoco puede identificarse con ella, recuerda a la fórmula profética por excelencia: «me fue dirigida la palabra del Señor».

1. LA REVELACIÓN DE UNA PALABRA

Como se sabe, דְבַר־יְהוָה, incluso aisladamente, es un término típico y específico para designar la profecía: es lo que caracteriza al profeta¹⁷⁶. Pero si, además, le acompaña el tetragrama sagrado, entonces constituye una de las expresiones más características del profetismo, junto con otras fórmulas como «oráculo del Señor», «así dice el Señor» o similares¹⁷⁷. De todas formas, aunque es verdad que la mayor concentración de casos de la expresión «la palabra del Señor» se da en la literatura profética, también puede localizarse en los demás libros de la Biblia, aunque más raramente¹⁷⁸. No obstante, resulta llamativo que tal construcción apenas se encuentre en las secciones más antiguas de los primeros profetas escritores¹⁷⁹. En cambio, en donde se detecta el mayor número de frecuencias es en Jeremías (unas 30 veces aproximadamente), por lo que cabe concluir que el empleo de la expresión «me fue dirigida la palabra del Señor» era más común en la literatura profética tardía¹⁸⁰.

Sin embargo, salvo en una ocasión y por un motivo que más tarde explicaremos, en el libro de Daniel no encontramos la fórmula profética establecida, sino una similar: «le fue revelada una palabra»¹⁸¹. Al comparar ambas expresiones observamos, al menos, tres diferencias: por una parte, en Dn 10,1 el nombre sagrado de Dios no acompaña al sustantivo «דְבַר־יְהוָה»; éste, por otra, no se encuentra precedido de un artículo determinado (aunque más adelante sí lo llevará); y, finalmente, el verbo empleado para expresar la acción de la «palabra» es diferente al que suele utilizarse de modo habitual. Detengámonos un momento sobre estos puntos.

En primer lugar, hay que decir que el tetragrama sagrado no aparece en el libro de Daniel más que en el capítulo 9 (vv. 2, 4, 8, 10, 13, 14(2), 20), y siempre asociado a estructuras o formas tradicionales bien asentadas, entre las que se encuentra la fórmula «la palabra del Señor» presente en 9,2¹⁸². Sin embargo, llama la atención la ausencia del nombre divino en la expresión similar de Dn 10,1 que estamos comentando. Tal omisión no quiere decir que su presencia en el capítulo 9 se deba a una inserción posterior¹⁸³. Hay que tener en cuenta que, en Dn 9,2, la fórmula se aplica al profeta Jeremías, mientras que en el siguiente capítulo se refiere a Daniel. Por eso, más bien, cabría pensar que en esta omisión se esconde la intención del redactor final del libro de Daniel, quien mostraría un concepto de revelación diferente en uno y otro caso. Es decir, cuando ésta se dirige a uno de los profetas mayores, entonces sería «la Palabra de Dios»; sin embargo, cuando es Daniel quien la recibe, entonces sólo es «una Palabra». Dicho de otra forma, estaríamos ante dos modos análogos de darse la revelación, en parte iguales en parte distintos, pero en perfecta continuidad¹⁸⁴. En breve ampliaremos esta afirmación.

En cuanto a la ausencia de un artículo determinado, se puede afirmar que, en contexto profético, sobre todo si nos situamos en la perspectiva de la relación entre Dios y el profeta, lo normal es añadir la determinación para subrayar el origen divino de la palabra y rechazar así toda posible atribución personal del profeta. El empleo del artículo hace referencia, además, a aquello que tiene que declarar el profeta en todo momento: *la* Palabra de Dios, y no *una* Palabra de Dios, expresión nada frecuente en el Antiguo Testamento¹⁸⁵. Y, en fin, el uso del artículo determinado en singular, sobre todo cuando se encuentra encabezando un libro profético, «anuncia la unidad de la promulgación de la voluntad de Yahveh, a través de la pluriforme diversidad de sus locuciones»¹⁸⁶.

Por último, la expresión profética «דַּבֵּר יְהוָה» se completa, generalmente, con el verbo «הִיא», el cual se suele traducir como «dirigir» o algo similar¹⁸⁷. Otras veces se emplea el mismo verbo «דַּבֵּר», que se suele traducir como «hablar» o «pronunciar»¹⁸⁸, y en otras ocasiones encontramos el verbo «שָׁמַע» («escuchar»)¹⁸⁹. Sin embargo, en Daniel, no aparece ninguno de estos verbos acompañando a la expresión¹⁹⁰. En su lugar se introduce el verbo «גִּלָּה» («revelar»), un término del que se hablará más adelante porque con él se alude al momento en que Daniel recibe la revelación sobre el sueño de Nabucodonosor¹⁹¹. De esta forma, en Dn 10,1 leemos: «le fue *revelada* una palabra» (גִּלָּה דְבַר). También en 9,23 encontramos otro verbo («יָצָא») junto a la ausencia del

artículo: «Al principio de tus súplicas, se profirió una palabra y yo he venido para comunicártela».

La expresión analizada puede aportar alguna luz en lo que se refiere al valor de la palabra en la revelación profética, hasta el punto de que se suele afirmar que la señal característica del profeta veterotestamentario está en la supremacía de la palabra. Es decir, lo que le constituye como profeta sería, ante todo, el hecho de haber recibido y entendido una Palabra. Los distintos modos por los que se transmita –sueño, visión, teofanía– han de estar subordinados siempre a este fin principal¹⁹².

Sin embargo, junto a la primacía de la palabra, en el mundo profético nos encontramos con otra característica esencial que aún no ha sido tratada y que también se halla en el libro de Daniel de una manera un tanto velada. Se trata del valor que se le concede al Espíritu y la función que cumple en la revelación¹⁹³. ¿Se encuentra en el mismo plano que la Palabra?

En realidad, ambos términos son afines y se emplean para subrayar aspectos diversos de la revelación divina¹⁹⁴. De hecho hay quien ha sistematizado los géneros literarios de revelación profética en torno a ambos conceptos¹⁹⁵. Con todo, entre la Palabra (*dabar*) y el Espíritu (*ruah*) se puede establecer alguna distinción¹⁹⁶. La principal es que *dabar* determina el significado de la revelación hecha al profeta, mientras que *ruah* hace referencia, más bien, al origen profundo de la misma¹⁹⁷.

Además, Palabra y Espíritu se han visto tradicionalmente como dos formas distintas de revelación, que se corresponderían con dos periodos de la historia diferentes. Así, el sentirse poseídos por el Espíritu sería característico de los profetas anteriores al siglo VIII; en cambio, *dabar* sustituiría a la *ruah* en los profetas del s. VIII hasta Jeremías; y finalmente el Espíritu regresaría con fuerza a partir del destierro¹⁹⁸.

Sin embargo, parece difícil sostener plenamente esta teoría, debido a los casos de *ruah* encontrados en los profetas mayores (Is 11,2; 30,1; Mi 3,8; Os 9,7), y así lo han hecho notar los críticos¹⁹⁹. Más bien, habría que considerar la Palabra y el Espíritu «como dos formas de revelación constantemente contemporáneas» en la Biblia pero diferentes entre sí²⁰⁰.

En cualquier caso, *ruah* y *dabar* actúan conjuntamente, hasta el punto de que sin la acción de la Palabra, la acción reveladora del Espíritu no tendría sentido. De este modo, la comunicación del Espíritu, otorgada en un modo oscuro y ambiguo –como puede ser el sueño, el éxtasis o la visión– se explica y se hace cognoscible por la Palabra²⁰¹.

Pero que exista tal relación, no quiere decir que ambas acciones estén siempre presentes de la misma manera y al mismo nivel. De hecho, en la historia del profetismo, *dabar* se ha separado progresivamente de la imagen para convertirse en una clara expresión de la revelación²⁰².

Interesa insistir en este aspecto porque también en el libro de Daniel se da una conjunción de ambas acciones: Espíritu y Palabra. No nos referimos tanto a la visión y a su interpretación, aunque también haremos alusión a ello, sino más bien al hecho de que se subraye la *visión* de la Palabra²⁰³. Ambos términos ya los había unido Miqueas en el título de su obra: «Palabra del Señor dirigida a Miqueas de Moréset, en los días de Jotam, Ajaz y Ezequías, reyes de Judá. Visión que tuvo acerca de Samaría y Jerusalén»²⁰⁴. Ambos vocablos aparecen también, incluso mejor ligados, en el título de la parte más antigua de Isaías, que abarca los caps. 2 a 6: «Palabra que vio Isaías»²⁰⁵. Una expresión similar se encuentra en Jeremías: «Mirad la Palabra del Señor»²⁰⁶.

Estas expresiones no dejan de sorprender, sobre todo porque el verbo que cabría esperar sería, más bien, *escuchar*. Tal insistencia en el elemento visual, unido al hecho de que en la mayoría de ocasiones se emplee el verbo escuchar, lleva a pensar en que, en el mundo bíblico, la Palabra de Dios puede llegar al hombre de distintas maneras: unas veces en audición, otras en visión²⁰⁷. Un ejemplo de ello lo encontramos en un pasaje que no pertenece a la literatura profética, sino al Pentateuco: «la palabra del Señor llegó a Abrán en una visión, diciéndole»²⁰⁸.

Nos basta con estos ejemplos para sugerir que, ya desde antiguo, la Palabra se sitúa por encima de los demás modos de revelación: aunque los acompaña, los trasciende²⁰⁹. En este sentido, se ha señalado que los medios de comunicación de Dios con el profeta son, principalmente, las visiones y las audiciones, o lo que es lo mismo, que se revela a través de visiones y palabras (que no se excluyen mutuamente)²¹⁰.

Aunque compartimos esta opinión, nos parece que se podría matizar un poco más. Así, aparte de incluir los sueños entre los modos de revelación –no sólo dentro de las visiones porque también encontramos sueños en los que únicamente se comunica un mensaje²¹¹–, pensamos que la Palabra tiene la primacía entre todos ellos; incluso, en sentido estricto, ni siquiera constituiría una modalidad de revelación sino, más bien, el contenido de la misma, cuya transmisión se llevará a cabo a través de múltiples modalidades. Por eso, ante el lenguaje variado del Dios personal bíblico, nos parece más adecuado sostener que la Palabra se le revela al profeta *mediante* visión, audición, sueños u otras modalidades²¹².

En definitiva, la Palabra es *el* medio de revelación del Señor y no una forma más como cualquier otra²¹³. De este modo, puede afirmarse como conclusión, que «la revelación por medio de la palabra es la forma principal de revelación divina»²¹⁴.

Volvamos de nuevo al libro de Daniel. En él también observamos, entre otros aspectos, esa conjunción entre *ruab* y *dabar*, entre visión y palabra. Así, aparte de los pasajes ya comentados, conviene señalar 9,23, donde se lee: «entiende la palabra, comprende la visión». Se trata de una expresión algo confusa. De una parte, parece estar refiriéndose a dos tipos de experiencia que tiene Daniel: a la comprensión de la *palabra* de la Escritura (de la profecía de las 70 semanas) y a la comprensión de la *visión* que va a tener a continuación, la cual explica y actualiza la profecía de Jeremías. Si acudimos al hebreo observamos que a ambos términos les acompaña el mismo verbo (רָאָה)²¹⁵. Con ello se trataría de igualar ambas modalidades de revelación, tal como sucede en 1,17 cuando, mediante el empleo del verbo que acabamos de mencionar, se afirma que Daniel entendía todas las visiones y sueños.

Pero también cabría pensar en una conjunción de ambas modalidades. De esta manera, la última revelación del libro de Daniel (que abarca los tres últimos capítulos) se designaría como una conjunción de palabra y de visión, donde la última está subordinada a la primera.

Es lo que parece indicar el primer versículo del capítulo 10, donde se repite una expresión similar a 9,23, pero ahora sin referirse a una profecía de la Escritura: «comprendió la palabra y su comprensión en una visión»²¹⁶. Al traducir de manera literal se entiende mejor cómo la visión es el camino adecuado para entender la palabra, es decir, la revelación y, a su vez, la visión se explica normalmente a través de la palabra. De todas formas, hay que decir que, en la literatura apocalíptica, las visiones no son siempre aclaradas por la palabra²¹⁷. Es más, a partir de Daniel y a lo largo de la literatura apocalíptica, la visión predominará frente a otras modalidades de revelación, en perjuicio de la Palabra, aunque no se abandonará por completo²¹⁸.

Por último, no se puede terminar este epígrafe sin indicar una característica de Daniel repetida con frecuencia en las historias de la primera parte del libro. Se trata del modo en que los distintos personajes explican la sabiduría e inteligencia que reside en Daniel; para ellos la razón principal está en que en él se halla el espíritu (*ruab*) de los santos dioses²¹⁹; por eso, es capaz de interpretar la palabra del rey. En contraste con este empleo en las historias, el espíritu no aparecerá en la parte apocalíptica, salvo en 7,15²²⁰. Probablemente se ha sus-

tituido por el frecuente recurso de las visiones, una modalidad íntimamente relacionada con la *ruah*.

La palabra, por el contrario, apenas aparece en la parte de las historias y, si lo hace, no encontramos *dabar*, sino *millab* (מִלָּב) ²²¹. Incluso en algún caso, donde deberíamos encontrar «la palabra», ésta es sustituida por «el secreto» o «el misterio» ²²². En cambio, en la sección de las visiones se observa el empleo de *dabar* aunque, como ya se ha señalado, con un uso reducido y diferente respecto al empleo tradicional del profetismo.

Todo esto quiere decir, en definitiva, que en Daniel encontramos una cierta conjunción de *dabar* y *ruah*, de algún modo similar a la que se halla presente en el resto del profetismo, pero de forma mucho menos pronunciada. De hecho, ambos conceptos irán perdiendo importancia en la literatura apocalíptica en beneficio de la revelación de secretos o misterios ocultos, transmitidos mediante visiones o viajes ultraterrenos. De todas formas, la palabra o, mejor, las palabras seguirán teniendo protagonismo en este tipo de literatura. No sólo interpretan las extrañas visiones; también son las que se encuentran en los libros sellados que contienen la revelación para los últimos tiempos.

2. SUEÑOS Y VISIONES

Ya se señaló que, según Nm 12,6, los sueños y las visiones son los dos medios paralelos con los que el Señor se revela al profeta. Y cómo a esa comunicación profética «normal», se contrapone una comunicación más directa y más clara que permite la percepción directa de la palabra y de la imagen del Señor: la teofanía y, en particular, la concedida exclusivamente a Moisés ²²³.

También se ha expuesto cómo se produce, por distintos motivos, una progresiva desaparición del sueño como medio de revelación, en favor de la visión ²²⁴. Tal evolución en el empleo de ambos términos queda bien reflejada en el libro de Daniel y en la literatura apocalíptica contemporánea y posterior.

En efecto, en la primera parte del libro de Daniel, el protagonista es un intérprete de sueños; en cambio, en la segunda, aparece como un receptor de visiones. Volvamos de nuevo a este libro para analizar la frecuencia y el uso de los dos principales términos: sueño y visión. Será posible apreciar entonces cómo se produce, aquí también, la evolución desde el sueño hasta la visión, pasando por la visión nocturna.

El sustantivo «sueño» está atestiguado en 27 ocasiones, todas ellas en los capítulos que forman las historias de la primera parte²²⁵. Sólo en 4 casos el término aparece en plural²²⁶. Por el contrario, el sustantivo «visión»²²⁷, en singular, aparece casi exclusivamente en la parte del libro que se considera apocalíptica²²⁸; en cambio, en plural lo podemos encontrar también en los capítulos 1, 2, 4 y 7²²⁹.

De estos datos se puede concluir que en el libro de Daniel se produce un empleo selectivo de ambos términos. Las variantes localizadas –sobre todo en cuanto al término *visión*– introducen algunas novedades con respecto a los modos tradicionales de revelación: son las que hacen referencia a las fórmulas «visiones nocturnas», «visiones en la cabeza» y «visiones estando en el lecho»²³⁰. Tal variedad de fórmulas obedece a la confusión terminológica que existía acerca de los modos de revelación divina. Si bien es cierto que la «visión nocturna» –expresión que triunfará y que será la más empleada en lo que más tarde reciba el nombre de literatura apocalíptica, especialmente en los Apocalipsis Históricos– aparece en otros lugares²³¹, sin embargo, la fórmula «visiones en la cabeza» es única en todo el Antiguo Testamento.

Ahora bien, ¿se puede concluir algo más acerca del modo de designar cada uno de los medios de revelación en el libro de Daniel?

En lo que se refiere al sueño, cabe recordar lo que ya se ha afirmado: la disminución progresiva de su empleo en beneficio de las visiones²³². Tal evolución es patente en las dos partes del libro de Daniel en donde se emplean distintos términos –sueño y *visión*– para designar el modo de la revelación. Sin embargo, si se analiza con atención el contenido de las historias, se descubre que existen ligeras variantes en el modo de designar el sueño.

Así, por ejemplo, mientras que al comienzo del capítulo 2 se emplea la fórmula *soñar* unos sueños (Dn 2,1.3), sin embargo, un poco más adelante, la expresión cambia a *ver* unos sueños²³³. Este pequeño matiz suele pasar desapercibido puesto que en el lenguaje común se emplea la fórmula fija «tener un sueño», y así han traducido casi todas las versiones, sin preocuparse por distinguir siempre cuándo se utilizaba un término u otro.

Sin embargo, el empleo de una u otra expresión puede ser relevante. Así, *soñar* un sueño se correspondería con un uso más antiguo que *ver*, debido a la aparición del primero en textos tales como Dt 13,4 y en el ciclo de José, si bien es cierto que esta sección parece ser bastante tardía en el Génesis²³⁴. En todo caso, el cambio en el uso de la terminología lleva a pensar en la evolución que

sufrirá el sueño como modo de revelación, el cual terminará desembocando en la visión nocturna.

En este proceso de evolución, en el que prevalecerá la visión aunque sin abandonar completamente el motivo de los sueños, se observa la progresiva introducción de ligeras modificaciones en los relatos de sueños, como, por ejemplo, la partícula que se hará imprescindible en las visiones («soñó y he aquí que»: חָנָה²³⁵); la sustitución del verbo *soñar* por *ver* en los relatos de sueños (*ver* un sueño)²³⁶; o la mención del lecho o de las circunstancias nocturnas de la visión²³⁷.

Por eso, a partir de un determinado momento, será habitual la expresión *vi* un sueño o, simplemente, *vi*. En el libro de Daniel se aprecia bien esta evolución tanto en el capítulo 2 como en el 4, donde progresivamente se va acentuando el carácter de *visión* del sueño²³⁸. En concreto, en el capítulo 2, cuando Daniel le explica a Nabucodonosor el sueño que ha tenido, se refiere a él con palabras relacionadas con la vista: «Tú, oh rey, estabas mirando y apareció»²³⁹; «seguías mirando hasta que»²⁴⁰. El empleo en ambos capítulos de estas expresiones –más propias de los relatos de visiones– muestra la evolución insinuada.

El final de ese proceso lo constituirá el capítulo 7, en cuyo comienzo se dice que Daniel *vio* un sueño y *visiones* en su cabeza: será la última aparición del término *sueño* en el libro y a partir de entonces sólo se nombrará la visión nocturna (Dn 7,2.7.13) o la visión en cualquier momento del día (Dn 8-12). De esta manera, quedaría libre el camino para que en la segunda parte del libro de Daniel se presente al mismo personaje como receptor de revelaciones mediante visiones simbólicas²⁴¹.

Este modo de referirse a los sueños era, por otra parte, común en los textos mesopotámicos antiguos donde se empleaba la misma expresión (*ver* un sueño) y se hacía mención de la visión nocturna²⁴². Normalmente, en los relatos del Antiguo Oriente Próximo, también se señalaban las circunstancias en que tiene lugar el sueño: entre ellas destaca el hecho de que el personaje se encuentra en el lecho o está dormido²⁴³.

En cuanto a la terminología para designar a las visiones en el libro de Daniel, interesa destacar, por el momento, cómo en las historias se emplea únicamente el verbo חָנָה y sus derivados, mientras que en la segunda parte encontramos variedad de usos y la aparición de un nuevo término: el verbo רָאָה y el sustantivo derivado מִרְאָה. Así, salvo en el capítulo 7, en el que encontramos la misma terminología de las historias acerca de las visiones (es decir, los vocablos arameos חָנָה y חָנָה), en los capítulos 8 y 9 se emplean indistintamente los

sustantivos *מַרְאֵה* y *הִיָּוִן*; sin embargo, en estos capítulos y hasta el final, el verbo *ver* suele designarse mediante *רָאָה*. Finalmente, en la sección que abarca los capítulos 10-12 predomina *רָאָה* y su derivado²⁴⁴.

¿Qué diferencia hay entre emplear uno u otro término? En realidad, sus significados se hallan tan próximos que resulta difícil establecer unos límites claros. Los estudiosos señalan que *הִיָּוִן* significa, entre otras cosas, tener una visión y una audición (Nm 24,4.16; Is 1,1; Dn 7); en cambio, *רָאָה* se refiere al hecho de ver, que ordinariamente incluye también el oír: «Si *הִיָּוִן* puede significar genéricamente recibir una revelación (...), *רָאָה* pertenece al lenguaje de los relatos de visión»²⁴⁵. En cualquier caso, interesa destacar la ausencia del término *רָאָה* en la sección aramea²⁴⁶ y el empleo del mismo verbo en otros profetas que pueden enlazarse fácilmente con Daniel, como Ezequiel y Zacarías²⁴⁷.

Para terminar este epígrafe conviene señalar cómo en la literatura apocalíptica se produce un fenómeno similar. En efecto, en este tipo de literatura, igual que en la segunda parte de Daniel, el modo de revelación más común será la visión simbólica²⁴⁸. Sin embargo, antes de llegar hasta esa modalidad, se aprecia un proceso evolutivo similar al que venimos comentando.

Así, en 1 Hen 83-90, una sección contemporánea al libro de Daniel²⁴⁹, la revelación se produce bajo la forma de sueño y viene expresada mediante fórmulas similares a Daniel: visión durante el sueño, visión de un sueño, visión en el lecho, etc.²⁵⁰. Se sigue apreciando, por tanto, la misma indeterminación terminológica entre sueños y visiones²⁵¹. Con todo, se trata de una visión que se produce mientras el personaje está durmiendo, porque en cuanto se despierta se interrumpe la visión²⁵². También se emplean otras expresiones familiares para el lector de Daniel, como «alcé los ojos» (87,2), «cuando estaba mirando, he aquí» (86,1), etc.

En el *Libro de las Parábolas* (1 Hen 37-71), cuya fecha de composición es todavía discutida pero que se puede situar entre la mitad del s. I a.C. y finales del s. I d.C.²⁵³, las visiones se producen durante el día. En cambio, en 4 Esdras, un apocalipsis judío de finales del s. I d.C., se habla de visiones en sueños²⁵⁴. Algo similar ocurre en 2 Baruc 35-47²⁵⁵: Baruc se queda dormido sobre las ruinas de Jerusalén después de haber elevado lamentos y oraciones por el pueblo y tiene una visión en la noche²⁵⁶. En ambos casos se trata de visiones durante el sueño, pero en 2 Baruc encontramos una peculiaridad: la interpretación y el diálogo con el Señor se producen cuando se despierta. En cualquier caso, se puede apreciar cómo el término «sueño», sin desaparecer por completo, va entrando en desuso al sustituirse por la visión nocturna y subrayar el carácter visual.

En conclusión, a pesar de que no queda claro dónde se sitúa la barrera entre el sueño y la visión²⁵⁷, se puede afirmar que el camino hacia el que evolucionan ambos términos se dirige a una fusión de los mismos en la fórmula «visión nocturna».

3. SABIDURÍA Y PROFECÍA

Conviene dar ahora un paso más. Hemos señalado que la división del libro en dos secciones –historias y visiones– prácticamente se corresponde con el empleo de una terminología específica que describe el modo de revelación propio de cada una: sueños y visiones. Ahora bien, a la luz del análisis realizado, cabría pensar también en una correspondencia similar entre el carácter profético y sapiencial que presenta el libro²⁵⁸. De esta manera, aunque no es del todo exacta la siguiente afirmación, los sueños pertenecerían al ámbito de lo sapiencial, mientras que la visión sería, más bien, propia de los profetas²⁵⁹.

En este epígrafe interesa reflexionar acerca del carácter del libro de Daniel. El concepto de revelación que se refleje en él dependerá, entre otras cuestiones, de la consideración profética o sapiencial del libro, puesto que la revelación no se presenta de la misma forma en la literatura sapiencial que en los libros proféticos e, incluso, en la literatura apocalíptica, si bien es cierto que conservan muchos elementos en común. Por eso, teniendo en cuenta además que no ocupa el mismo lugar en la Biblia de judíos y cristianos, conviene detenerse brevemente en qué sentido presenta el libro de Daniel este carácter tan peculiar.

En primer lugar, puede afirmarse que Daniel es un libro que aúna dos tipos de escritos: proféticos y de tipo sapiencial. Sin embargo, ambas corrientes, debidamente modificadas, se fundirán en el libro de Daniel, que presenta, por encima de todo, un marcado carácter apocalíptico. Según se ha señalado más arriba, los escritos proféticos y los sapienciales pondrían el acento en la visión y en los sueños, respectivamente, las dos modalidades principales de revelación que aparecen reflejadas en el libro de Daniel. Comencemos analizando la dimensión profética de Daniel.

Como se sabe, el profetismo es un fenómeno propio de Israel, semejante en algunos aspectos a los fenómenos religiosos vecinos pero también con claras diferencias, querido por Dios para dirigir y cuidar a su pueblo²⁶⁰. En el profetismo bíblico tradicional, al profeta se le considera el intermediario y

el intérprete de Dios; su mensaje está destinado a corregir desviaciones en la conducta del pueblo y se refiere tanto al presente como al futuro. Es, por tanto, el enviado al pueblo de parte de Dios, con quien mantiene una particular relación de intimidad, para transmitir su voluntad, revelada mediante sueños, visiones u oráculos.

Sin embargo, Daniel ya no parece representar a la corriente profética tradicional: el libro no contiene la predicación de un personaje enviado por Dios con una misión determinada hacia sus contemporáneos²⁶¹; tampoco se recogen oráculos con carácter de denuncia, ni lamentos u otros discursos conminatorios; ni siquiera se ofrece un relato de su vocación²⁶². Además, desde el punto de vista literario, el libro manifiesta una serie de particularidades que han llevado a clasificarlo dentro del género apocalíptico²⁶³. Se comprende, por tanto, que en la tradición rabínica no se considerara tanto a Daniel como un «נביא» sino más bien como un «חזן», en el sentido de vidente²⁶⁴.

No obstante, el carácter profético de Daniel se deduce, entre otros aspectos, de su condición de portavoz y mensajero de Dios²⁶⁵; de su experiencia particular de intimidad divina²⁶⁶; de su función de intercesor ante el pueblo²⁶⁷; y de la transmisión de un secreto divino revelado acerca de los tiempos futuros en un estilo enigmático²⁶⁸. En otras palabras, si no hay nada más propio de un auténtico profeta que ser receptor de revelaciones divinas²⁶⁹; si lo que caracteriza a la profecía es que «la revelación profética no se limita a la recepción, ni a la aceptación, ni a la interpretación», sino que «exige la transmisión»²⁷⁰, entonces habría que incluir a Daniel entre los profetas, puesto que en la sección de las historias, este personaje interpreta y transmite el mensaje recibido; y, en las visiones, Daniel deja de ser ya un intérprete de los sueños o visiones de otras personas (como los reyes), para pasar a ser él mismo receptor de las revelaciones de Dios²⁷¹.

A los rasgos proféticos mencionados puede añadirse también la auto-denominación de Daniel como siervo del Señor, en Dn 9,17 («tu siervo») y 10,17 («este siervo de mi Señor»)²⁷². Mediante esta expresión se designa, habitualmente, a los profetas y a las personas que tienen una especial intimidad con Dios en el Antiguo Testamento²⁷³. Así, fundamentalmente, se llama siervo a Moisés y, a partir de él, a otros grandes personajes comenzando por los patriarcas y continuando por los reyes y profetas²⁷⁴. Será a partir del exilio, cuando se designe a los profetas como siervos de Dios, quizás porque, en una época en que se estaba produciendo un alejamiento progresivo del Señor, son los únicos que se mantienen fieles a su servicio²⁷⁵. El empleo de esta expresión

en ambas secciones de Daniel lleva a pensar, por tanto, en una consideración profética del libro.

Finalmente, si atendemos al contenido de la predicación profética, observamos cómo el profetismo del Antiguo Testamento tiene como primer objetivo el Mesías y su reino²⁷⁶. Precisamente éste será también un tema prioritario en el libro de Daniel (y en la literatura apocalíptica); ahí se encuentra una de las principales razones por las cuales nuestro libro es de los más citados en el Nuevo Testamento.

Pese a todo, no es posible identificar plenamente el libro de Daniel con la corriente profética, sino que hay que tener en cuenta otras influencias, como la tradición sapiencial²⁷⁷. Nuestro libro irá más allá de ambas corrientes y las desarrollará hacia nuevas direcciones, que terminarán desembocando en la literatura apocalíptica.

El carácter sapiencial del libro se aprecia más fácilmente en las historias, cuya finalidad didáctica resulta evidente. En efecto, allí no sólo percibimos la conducta ejemplar de este personaje respecto a la religión judía²⁷⁸; también observamos otros elementos sapienciales. Así, por ejemplo, a Daniel se le nombra –junto a sus tres compañeros– entre los sabios de la corte de Nabucodonosor, como alguien instruido en toda clase de sabiduría²⁷⁹; resuelve con una sabiduría extraordinaria las cuestiones que se le plantean, demostrando poseer una ciencia diez veces mayor que la de todos los magos y adivinos de su reino²⁸⁰; tal superioridad se debe a que en él mora el espíritu de los dioses²⁸¹; y, en fin, el propio Daniel es consciente de que tanto la sabiduría como la revelación son dones de Dios, otorgados para que el rey entienda la interpretación y los pensamientos de su mente²⁸².

Además, entre otras manifestaciones del carácter sapiencial del libro, existe una cierta semejanza entre las historias edificantes de la primera parte y otra clase de escritos bíblicos de sabiduría, tales como las historias de José, Tobías o Ester²⁸³. Finalmente, algunos estudiosos ven la capacidad de interpretar sueños como un don extraordinario de Dios que deriva del carisma especial de la sabiduría; la interpretación de sueños sería, por tanto, un rasgo típicamente sapiencial²⁸⁴.

En la sección de las visiones, en cambio, no aparece en ningún momento la palabra *sabio* ni *sabiduría*²⁸⁵. Pero eso no quiere decir que lo sapiencial se encuentre ausente de las visiones. Al contrario, algunos autores muestran la influencia de «los sabios» de la primera parte de Daniel sobre la segunda; tal influjo estaría, sobre todo, en la comprensión de la revelación y en su función para la vida²⁸⁶.

En efecto, del mismo modo que los cortesanos de las historias, los visionarios de la sección propiamente apocalíptica también poseen un conocimiento especial de los divinos misterios, otorgado por revelación divina. Además, se aprecia que el modelo de revelación divina, aunque cambia el modo de darse –unas veces viene a través de sueños simbólicos y otras, en visiones– es común en ambas partes del libro; es decir, la comprensión de la revelación es la misma en historias y visiones, ya que se da de manera simbólica y un personaje la interpreta (en Dn 1-6 el intérprete será el mismo Daniel; en cambio, en 7-12, esa función recaerá en un ángel), pero el proceso es el mismo²⁸⁷. Finalmente, la revelación se concede a los judíos piadosos para su exaltación, ya sea en su vida terrena (el cortesano que triunfa allí donde otros han fracasado y es recompensado, a la vez que demuestra que es posible vivir la fe judía en un lugar adverso) o en la futura (después de la muerte, en la resurrección o con la llegada del Hijo del Hombre, quien premiará a los judíos fieles que han vivido la tradición de sus padres en unas circunstancias también adversas)²⁸⁸.

Es posible advertir, por tanto, cómo la sabiduría que Dios otorga a Daniel en la primera parte del libro para descifrar los mensajes misteriosos, le sirve en la sección de las visiones para entender –gracias a la intervención de un ángel intérprete– lo que Dios tiene reservado para el tiempo final e, incluso, le lleva a ponerlo por escrito²⁸⁹. De esta manera, lo que antes, en las historias, se debía sobre todo a la sabiduría de Daniel, en la parte apocalíptica se mostrará como divinamente revelado. El caso del capítulo 2 será diferente, como veremos, puesto que incluirá características de ambas partes. Así, además de referirse al tiempo del fin (la instauración del reino de Dios), también se especifica cómo Dios concede a Daniel, en una visión nocturna, la revelación del misterio. Precisamente esta especial vinculación con la sección apocalíptica, en especial con el capítulo 7, permitirá considerar a la historia del sueño de Nabucodonosor como el puente de unión entre historias y visiones.

A todo ello se puede añadir, para terminar, que el libro tuvo su origen en círculos sapienciales²⁹⁰. Al menos esa es la opinión mayoritaria de la crítica, no sólo por el énfasis que se advierte en el capítulo 1 sobre este tema, sino también por el empleo de un vocabulario próximo al campo semántico de la sabiduría en el resto del libro²⁹¹.

Ahora bien, actualmente se piensa que el enlace entre sabiduría y apocalíptica se encuentra, no tanto en la sabiduría en general, sino más bien en un tipo particular de sabiduría: la mántica. Los autores que ven esta influencia no excluyen otras contribuciones, entre las cuales se pueden citar las del movi-

miento profético²⁹². Para este grupo de críticos, Daniel se presenta, especialmente en la parte de las historias, como el prototipo de la sabiduría mántica judía: vence a sus opositores en su mismo terreno y su función es dar a conocer los misterios; de ahí que sea capaz de interpretar sueños y enigmas, y resolver todo tipo de problemas²⁹³.

De esta manera, teniendo en cuenta ambas influencias, se ilumina la opinión de quien considera el nacimiento del género apocalíptico como una derivación profética y sapiencial, camino intermedio entre las posturas de von Rad, para quien se trataría, como ya se ha visto, de una derivación exclusivamente sapiencial²⁹⁴, y de Charles, Rowley y otros que postulan una derivación profética²⁹⁵.

En definitiva, después de realizar este breve recorrido, podemos concluir que el libro de Daniel recoge una rica tradición acerca de las revelaciones divinas y constituye, al mismo tiempo, un punto de inflexión en la comprensión del modo en que se da la Revelación²⁹⁶. En efecto, la Revelación divina y la forma en que se da según el libro de Daniel no es ajena a la que aparece en la teofanía del Sinaí, ni a la recibida por los patriarcas y los profetas predecesores de Daniel, ni a la forma en que se manifiesta en la corriente sapiencial. Pero, además, tiene modalidades comunes con otras obras judías de la época –y posteriores– que suelen denominarse literatura apocalíptica. Este tipo de literatura desarrollará las tradiciones profética y sapiencial hacia nuevos caminos.

No obstante, el progreso en el concepto de revelación en Daniel va más allá de la modalidad en que se recibe. También se descubre un interés por presentar como revelado –en *apocalipsis*– verdades que antes no se presentaban como tales, como puede ser el dominio de Dios sobre la historia y, sobre todo, los misterios relativos al fin.

Notas

1. De todos modos, algo se dirá sobre cada uno de los tres aspectos más adelante. Respecto a la expresión *דְּבַר יְהוָה*, cfr. G. GERLEMAN, «דְּבַר», en *DTMAT*, I, 614-627, aquí 622ss; y J. BERGMAN, H. LUTZMANN, W. H. SCHMIDT, «דְּבַר», en *TDOT*, III, 84-125, especialmente pp. 111-125.
2. Lógicamente, en este recorrido a lo largo de la Biblia, habría que tener presente, entre otros aspectos, la época en que se compusieron los distintos libros. Aunque apenas nos detendremos en ello, procuraremos no perderlo de vista.
3. Quizás sea bueno adelantar ya que la diferencia entre los tipos de revelación en los que nos centraremos –teofanías, sueños y visiones– no resulta muy clara puesto que, en ocasiones, parecen estar haciendo referencia al mismo fenómeno. No obstante, por el uso que se observa tanto en la Biblia como en otras culturas contemporáneas, estos términos responderían a dos épocas distintas: los dos primeros pertenecerían a una situación más primitiva que las visiones: cfr. J. E. MILLER: «Dreams and Prophetic Visions», *Bib* 71 (1990) 401-404.
4. Aunque nos parece escaso este modo de revelación en la Biblia, el número de escenas que los críticos consideran como de teofanía varía en función de lo que cada uno entienda por este fenómeno.
5. La originalidad y singularidad de las teofanías aumenta al considerar la concepción bíblica de lo sagrado. Se trata de un concepto íntimamente ligado al de la trascendencia divina, ya que la santidad implica una absoluta separación de lo profano. En efecto, en muchos pasajes de la Biblia, en particular en los relatos de teofanía, se observa que los lugares que Dios santifica con su presencia se convierten en lugares prohibidos o sagrados (cfr. Ex 3,2; 19,10-12; 29,42s.; Jos 5,16).
6. Ex 19,16ss (Dt 5). Se ha discutido mucho acerca de la referencia de estos dos términos (Sinaí-Horeb). Simplificando las hipótesis, parece que ambos se identifican con la misma realidad, es decir, la montaña de Dios; la razón por la cual existen dos modos de designar a la montaña puede obedecer a su pertenencia a tradiciones distintas, tal como se deduce del hecho de que en el libro del Éxodo predomina el nombre de Sinaí, mientras que en el Deuteronomio se prefiere el empleo de Horeb (cfr. F. GARCÍA LÓPEZ, *El Decálogo*, CuaBi 81, Verbo Divino, Estella 1996, 50-52).
7. Dt 34,10.
8. Así, para J. J. Niehaus (*God at Sinai: Covenant and Theophany in the Bible and Ancient Near East*, Zondervan Publishing House, Grand Rapids, Michigan 1995), la teofanía del Sinaí constituiría el acontecimiento fundamental en torno al cual girarían los demás. Tiene tal importancia esta teofanía –en ella se realiza la alianza de Dios con su pueblo– que este autor emplea el término «teología del Sinaí» (p. 18) y sitúa el resto de teofanías en dependencia de la misma, denominándolas como «pre» o «postsinaíticas» (pp. 142-279). Para profundizar en el análisis de la teofanía del Sinaí cfr. también B. RENAUD, *La théophanie du Sinaï: Ex 19-24: Exégèse et Théologie* (CRB 30), J. Gabalda, Paris 1991; y G. W. SAVRAN, *Encountering the*

- Divine: Theophany in Biblical Narrative*, JSOTSup 420, T & T Clark International, London 2005, 204-229.
9. Cfr. S. TALMON, «The Concept of Revelation in Biblical Times», en S. TALMON, *Literary Studies in the Hebrew Bible*, The Magnes Press, The Hebrew University, Jerusalem / Brill, Leiden 1993, 214s.
 10. F. GARCÍA LÓPEZ, *op. cit.*, 53. En este sentido, algunos autores han centrado su atención de modo especial en el vocabulario estereotipado de las teofanías bíblicas (cfr. G. WINDSOR, «Theophany: Traditions of the Old Testament», *Theology* 75 (1972) 411-416, aquí 411). Precisamente debido al criterio léxico, este autor, descubre la presencia de ciertos elementos básicos comunes en todas las descripciones de teofanía, y sostiene que, a excepción de Ex 19ss., tales elementos formarían parte de un lenguaje embellecido o poético.
 11. 1 R 19,11-18.
 12. Cfr. S. MUÑOZ IGLESIAS, «Teofanía», en *GER*, XXII, 228s.
 13. Cfr. Ex 33,11; Nm 12,8. Por otra parte, en Ex 24,9-11 se afirma que, además de Aarón, Nadab, Abihú y los 70 ancianos gozaron del mismo privilegio que Moisés.
 14. Ex 33,20. La aparente contradicción entre los textos señalados no encuentra una solución satisfactoria. Algunos han defendido que las discrepancias pueden deberse a la evolución que se iría produciendo en Israel acerca de la concepción que tenían de Dios, la cual iría desde una visión antropomórfica de la divinidad, hasta la afirmación de su más absoluta trascendencia; pero la cronología de los textos no favorece tal hipótesis. Otros críticos atribuyen las diferencias al propio pensamiento teológico de cada una de las tradiciones religiosas del pueblo de Dios (yahvista, elohísta, deuteronomista y sacerdotal): cfr. S. MUÑOZ IGLESIAS, «Teofanía», en *GER*, XXII, 228s.
 15. Cfr. Gn 32,31; Ex 19,21; 24,10s.; 33,20; Lv 16,2; Nm 4,20.
 16. Como Jacob (Gn 32,31), los israelitas en el Sinaí (Dt 5,24-26), Gedeón (Jc 6,22s.), los padres de Sansón (Jc 13,22s.), Isaías (Is 6,5s.), etc.
 17. Cfr. T. HIEBERT, «Theophany in the Old Testament», en *ABD*, VI, 505.
 18. Esta acepción se encuentra ya en Heródoto (*Historiae*, I, 51). Cfr. H. G. LIDDELL and R. SCOTT, «θεοφάνεια», en *A Greek-English lexicon: with a supplement 1968*, Clarendon Press, Oxford 1968, p. 792. Este diccionario no precisa demasiado el significado del término al definirlo como «visión de Dios».
 19. Cfr. *ibid.*, 1912s. Tanto en su sentido activo como pasivo este verbo significa «aparecer». La forma poética φαεῖνω en voz activa posee el significado de «brillar», «dar luz»; en cambio, la pasiva se puede traducir también por «aparecer»: cfr. *ibid.*, 1910.
 20. D. VETTER, «הָרָא», en *DTMAT*, II, 881.
 21. Un grupo numeroso de autores considera que, bajo este concepto, se pueden englobar muchas otras escenas bíblicas en las cuales la teofanía aparece mezclada con sueños o con visiones. Algo similar opinan los estudiosos de las culturas del Antiguo Oriente, quienes, al sistematizar los sueños y dividirlos en dos categorías –sueños simbólicos y sueños con mensaje–, incluyen los relatos de teofanía entre el segundo grupo. De esta forma, la teofanía se vería como una subcategoría de los sueños: cfr. A. L. OPPENHEIM, *op. cit.*, 186-217. No obstante, hemos optado por entender esta modalidad de revelación en sentido estricto, es decir, como teofanía propiamente dicha, porque, aunque la línea divisoria entre estos fenómenos es muy sutil, creemos que se trata de fenómenos diferentes. Así lo expresa este autor: «generalmente las teofanías sobrenaturales en la Sagrada Escritura son percibidas externa y visiblemente en estado de vigilia, lo cual las distingue de los sueños (frecuentes en la vida de los patriarcas, en algunos profetas y en el Nuevo Testamento), del «raptó» (cfr. 2 Co 12,2 s.), del éxtasis (Hch 10,10 ss.; 22,17 ss.) e incluso de la mayoría de las visiones proféticas, que reflejan casi siempre fenómenos místicos interiores» (S. MUÑOZ IGLESIAS, «Teofanía», en *GER*, XXII, 227). En seguida procuraremos analizar con detalle esos fenómenos –sueños y visiones– aisladamente.

22. Cfr. G. W. SAVRAN, «Theophany as type scene», *Prooftexts – A Journal of Jewish Literary History* 23 (2003) 119-149, aquí 120.
23. Cfr. T. HIEBERT, «art. cit.», en *ABD*, VI, 505-511.
24. Aunque hay que decir que tampoco existe un acuerdo generalizado en su delimitación. Tal indeterminación es la que propicia la consideración de un variado elenco de escenas de teofanía.
25. Cfr. F. POLAK, «Theophany and Mediator», en M. VERVENNE, *Studies in the Book of Exodus: redaction, reception, interpretation*, Leuven University Press, Leuven 1996, 116. Este autor se centra especialmente en el libro del Éxodo, pues sostiene que la teofanía es uno de los temas que estructura todo el libro. Para él, los componentes esenciales serían, resumidamente: el terreno en el que se produce la teofanía; el destinatario (público o privado) y la extensión de la audiencia a quien se dirige; la distancia del destinatario de la aparición y si se trata de una aparición directa o mediada; el modo en que se percibe (oral y visualmente o sólo mediante uno de los dos sentidos); las circunstancias y su relación con los elementos naturales, es decir, si lo que se escucha parece un discurso o, más bien, un trueno, si el aspecto visual está relacionado con el fuego, etc; la búsqueda de un objetivo o finalidad (encargar algo, comunicar un mensaje o demostrar el poder divino); y, finalmente, la explicación del significado de los elementos físicos que aparecen después de la teofanía, como puede ser el cayado de Moisés (Ex 4,2.4.17).
26. Cfr. J. J. NIEHAUS, *God at Sinai: Covenant and Theophany in the Bible and Ancient Near East*, Zondervan Publishing House, Grand Rapids, Michigan 1995, 20-30. Las características señaladas por este autor tienen como fundamento la teofanía del Sinaí, pero no siempre aparecen todas en las distintas escenas de teofanía del Antiguo Testamento.
27. Cfr. G. SAVRAN, «art. cit.», 126-136.
28. Ambos lograron identificar el *Gattung* de la teofanía: K. KUNTZ, *Self-Revelation of God*, Westminster Press, Philadelphia 1967 y J. JEREMIAS, *Theophanie. Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung*, WMANT 10, Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins, Neukirchen-Vluyn 1965
29. Cfr. K. KUNTZ, *op. cit.*, 58-71. Aquí seguimos la adaptación realizada por Niehaus (cfr. *op. cit.*, 31s.), cuya obra no se detiene sólo en las teofanías del Antiguo Testamento, sino que abarca también una aproximación a este fenómeno en las culturas vecinas a Israel (cfr. pp. 81-141).
30. Savran (cfr. «art. cit.», 120) también reduce algo el número de escenas de teofanía al considerar como «narraciones teofánicas» sólo a las que presentan un marco narrativo evidente. Junto a él, cabe mencionar a Windsor quien únicamente señala como escenas de teofanía Ex 19ss, Dt 33, Jc 5, Ha 3 y algunos Salmos: 18 (con su paralelo 2 S 22,1 ss.), 50, 68, 77 y 97. Este autor omite toda referencia a las teofanías de los patriarcas porque considera que son, en su forma actual, reelaboraciones tardías teológicas propias del culto de determinados santuarios (cfr. G. WINDSOR, 411).
31. A este primer grupo de textos –en realidad Savran se referirá a los cuatro primeros– se les denomina como de «Initiation and Identity» (cfr. «art. cit.», 137), porque ese primer encuentro resultará central para la definición del personaje y su función.
32. Cfr. G. SAVRAN, «art. cit.», 120s.
33. Savran designa a este grupo como «Redefinition in Midlife» (cfr. «art. cit.», 138). Por último, señala un tercer tipo de escenas de teofanía: «Group Theophany» (cfr. «art. cit.», 139), cuyo principal ejemplo lo constituiría la revelación del Sinaí (Ex 19,1-20,18 y 24,1-18).
34. S. MUÑOZ IGLESIAS, «Teofanía», en *GER*, 228. Con la presencia de estos signos se pretende subrayar la trascendencia divina.
35. Cfr. Éx 9,23; Sal 18, 8-16; 29,3-9; Jb 36,27-37,13.
36. Así, Dios, «como un alfarero, moldea al hombre del barro (Gn 2,7), hace el oficio de agricultor plantando un jardín en el Edén (Gn 2,8s.), impone un primer mandamiento a Adán (Gn 2,16s.): S. MUÑOZ IGLESIAS, «Teofanía», en *GER*, 228.

37. *Ibid.*, 228. Generalmente se trata de una imagen visual, en ocasiones, bajo una forma humana: la aparición a Abraham en Mambré (Gn 18) o la pelea de Jacob con un personaje misterioso (Gn 32, 25-31). Una variante de la teofanía en imagen es la aparición del ángel del Señor (cfr. Gn 16,7-13; 21,17-20, Gn 31,11-13, Nm 22,31-35, Jc 6,11-24). Por último, se podría incluir también en este grupo la escena de la zarza ardiendo sin consumirse (Ex 3).
38. Cfr. T. HIEBERT, «art. cit.», en *ABD*, II, 505-508.
39. Cfr. *ibid.*, 508-511.
40. Resultaría interminable exponer la lista de características que ofrece cada autor. Si se quiere profundizar más véase la síntesis que ofrece Niehaus de los principales estudios y sus contribuciones acerca de las teofanías del Antiguo Testamento (*op. cit.*, pp. 43-80). Por último, aparte de la bibliografía ya mencionada, se sugieren algunas obras para profundizar en el estudio de este modo de revelación: R. GNUSE, *The dream Theophany of Samuel: Its Structure in Relation to Ancient Near Eastern Dreams and Its Theological Significance*, University Press of America, Lanham 1984; G. W. SAVRAN, *Encountering the Divine: Theophany in Biblical Narrative* (JSOTSup 420), T & T Clark International, London 2005.
41. J. E. Miller (cfr. *op. cit.*, 403) atribuye a los patriarcas del Génesis un nivel de inspiración profético distinto al de los sueños y contrapone el modo en que Dios se revela a Abraham, Isaac y Rebeca, con el que se produce en Abimelec (Gn 20,3.6). Sin embargo, aunque es verdad que no todos los patriarcas reciben la revelación mediante sueños –ya se habló de las teofanías–, se podría entender que Dios se comunica con Abraham por lo menos alguna vez mediante sueños, tal como se recoge en el capítulo 15 del Génesis; allí se comienza calificando el relato como una visión –parece que el v. 1 sería una interpolación tardía– pero después leemos que Abraham cae en un profundo sueño y, en ese momento, Dios le habla: no se denomina a la revelación como sueño pero sí hay evidencias de que se trate de esta modalidad. Además, tanto Jacob –el primero en quien la revelación se designa ya como un sueño– como José, ofrecen numerosos testimonios de esta modalidad de revelación. Sobre el sueño de Jacob, cfr. YI PELEG, «Going Up and Going Down: A Key to Interpreting Jacob's Dream (Gen 28, 10-22)», *ZAW* 116 (2004) 1-11. En este artículo se sugiere la posibilidad de incluir este pasaje en el grupo de los sueños simbólicos, aunque la mayoría de los críticos se refieren a él como teofanía en sueño. Sobre el ciclo de José y sobre la clasificación de los tipos de sueños, ver más adelante.
42. R. GNUSE, «Dreams in the Night – Scholarly Mirage or Theophanic Formula?: The Dream Report as Motif of the so-Called Elohist Tradition», *BZ* 39 (1995), 28-53; *The Dream Motif in the Theology of the Elohist: An Investigation into the Relationship of Dreams in the «E» Source to the Overall Theology of the Elohist, other Old Testament Theologica*, S.T.M. Thesis, Joint Theological Education, 1975.
43. M. LICHTENSTEIN, «Dream Theophany and the E Document», *JANESCU* 1-2 (1968-69) 45-54.
44. Según señala algún autor, el sueño representaría un estado más sofisticado y refinado del desarrollo de la religión que el que se refleja en un encuentro directo con la divinidad. De alguna manera, la aparición de Dios en sueños expresaría mejor la distancia entre Él y el hombre, ya que sería una forma de moderar el peligro de tener una revelación directa. Además, el sueño subrayaría una característica fundamental de la revelación divina: es Dios quien toma la iniciativa, puesto que el hombre, durante el sueño, se encuentra en un estado de completa pasividad: cfr. S. BAR, *A letter that has not been read. Dreams in the Hebrew Bible*, Hebrew Union College Press, Cincinnati 2001, pp. 2s.
45. Zeus se sirve de un sueño para perjudicar a Agamenón y los aqueos: cfr. *Ilíada*, II, 1-37. Para un análisis detallado del fenómeno de los sueños (y visiones) en el mundo grecorromano, cfr. J. S. HANSON, «Dreams and Visions in the Graeco-Roman World and Early Christianity», *ANRW* II, 23.2 (1980) 1395-1427.
46. Egipto era la tierra de los magos y de los sabios tal como se recoge en Ex 7, 11-22 o en 1 R 5,10. Heródoto también nos dice que los sueños eran particularmente estimados por los

- egipcios como medio de comunicación divina con los hombres. Concretamente, en el libro segundo de sus Historias, nos cuenta cómo Setón, sacerdote que reinó en Egipto en el s. VIII a. C., acude al templo para implorar la ayuda divina ante la inminente invasión asiria de Senaquerib: «Y mientras estaba deplorando su suerte, de improviso le entró sueño y, en la visión que tuvo, creyó ver que se le aparecía el dios y le daba ánimos asegurándole que no sufriría desgracia alguna, si salía al encuentro del ejército de árabes». Y así sucede: sale victorioso sin presentar batalla puesto que el ejército asirio tiene que retirarse al ser invadido por una plaga de ratones; en la Biblia se atribuye la derrota de Senaquerib a la intervención de un ángel (2 R 19,35-36). En realidad parece que el ejército de Senaquerib tuvo que retirarse a causa de la peste: cfr. HERODOTUS, *Historiae*, II, 141 (para la versión española, hemos empleado la traducción y notas de Carlos Schrader en la editorial Gredos, 1977).
47. Cfr. J. L. SICRE, *Profetismo en Israel*, Verbo Divino, Estella (Navarra) ²1996, 37s. Algún autor, después de analizar las semejanzas entre las culturas del Antiguo Oriente Próximo y el libro de Daniel, ha señalado que la revelación divina –vista como la revelación de secretos en sueños– era incluso más común en la cultura mesopotámica que en la judía; y que Daniel, más que aparecer como un sabio o un profeta judío, estaría mejor encuadrado en la línea de la sabiduría mántica. Este autor trata de demostrar que la tradición judía asumió la tradición mántica de Mesopotamia y después la desarrolló, de acuerdo con sus objetivos teológicos, dentro del marco del monoteísmo: cfr. J. N. LAWSON, «art. cit.», 61-76.
 48. Sobre el fenómeno de la incubación en general, cfr. S. BAR, *op. cit.*, 223-232.
 49. Cfr. J. S. HANSON, «art. cit.», p. 1397.
 50. Cfr. *ibid.*, nota 13 de la p. 1397.
 51. *Ibid.*, 1398.
 52. Cfr. *TDOT*, IV, 423. Sobre la incubación en Egipto, cfr. S. SAUNERON, *Les songes et leur interprétation*, Sources orientales 2, Paris 1959, 40ss.
 53. Cfr. M. GARCÍA CORDERO, *op. cit.*, 187. El texto puede consultarse en ANET, 449, aunque en realidad el final del relato no nos ha llegado.
 54. Cfr. *TDOT*, IV, 422s. En los libros de sueños egipcios conservados está atestiguada desde muy antiguo la presencia de la oniromancia. En concreto, tenemos un manuscrito –situado en torno al 1.300 a.C., aunque podría ser más antiguo aún– que contiene las claves para la interpretación de sueños: cfr. ANET, 495. Además, en el país de los faraones, la interpretación de los sueños era uno de los oficios más estimados: cfr. M. GARCÍA CORDERO, *op. cit.*, 186. Los relatos de sueños en Egipto han sido estudiados, entre otros, por S. Sauneron («Les songes et leur interprétation dans l’Égypte ancienne», en *op. cit.*, pp. 17-61) y por A. L. Oppenheim (*op. cit.*, pp. 251-254). Recientemente se ha publicado un trabajo más extenso y completo (cfr. K. SZPAKOWSKA, *Behind Closed Eyes: Dreams and Nightmares in Ancient Egypt*, Classical Press of Wales, Swansea 2003).
 55. Cfr. *TDOT*, IV, 421s.
 56. Cfr. ANET, 450s. y 606, donde se recogen algunos oráculos en sueños que hacen referencia a Asurbanipal. Por otra parte, había algunos sueños que no se consideraban como divina revelación sino procedentes del estado psicológico del soñador: cfr. *TDOT*, IV, 424.
 57. Por ejemplo en una estela de basalto se encontró un texto que recoge un sueño tenido por Nabónida que es interpretado por Nabucodonosor (cfr. ANET, 308ss.).
 58. Como el poema de Gilgamesh: cfr. ANET, 72 y ss. (en la versión en español, pp. 46 y ss., sobre todo a partir de la p. 53).
 59. Cfr. ANET, 450, 623 y ss.
 60. Como se ve, este fenómeno se hallaba muy extendido en la Antigüedad. Algunos autores sostienen que también se encuentra presente en la Biblia. Es más, para Oppenheim el sueño en incubación sería el modelo a partir del cual habría evolucionado uno de los dos tipos de sueño que aparecen en la Biblia: el «sueño con mensaje» (cfr. A. L. OPPENHEIM, *op. cit.*, 190). Sobre la incubación en la Biblia, cfr. *TDOT*, IV, 427-429.

61. En situaciones difíciles, los reyes acuden a un recinto sagrado para recibir consejo de los dioses sobre cómo actuar. Es lo que hace Asurbanipal ante la invasión de los Elamitas: cfr. A. L. OPPENHEIM, *op. cit.*, 200s.
62. Por ejemplo, en el sueño primero de Gilgamesh la construcción del templo viene representada por diversos símbolos: un plan de construcción, una cesta y un molde de ladrillo: cfr. *TDOT*, IV, 425.
63. Berossus, autor de *Babyloniaca*, una historia griega de Babilonia escrita en la primera mitad del siglo III a. C., reconoce un aspecto esencial de la cultura mesopotámica: que todos sus progresos no son productos de la historia, sino que se deben a la divina revelación: cfr. J. N. LAWSON, «The God Who Reveals Secrets: The Mesopotamian Background to Daniel 2,47», *JSTOT* 74 (1997), 64.
64. Lawson cita bastantes ejemplos relativos a los medios o formas de revelación empleados en los relatos mesopotámicos: la expresión de la voluntad divina aparece reflejada en los códigos legales (como el Código de Hammurabi; p. 66); la figura del mediador o del profeta de la que se sirve un dios para hablar al pueblo (en Mari; pp. 66s.); la revelación mediante sueños (por ejemplo, el sueño de Asurbanipal en el que Ishtar de Arbela le transmite un oráculo; pp. 67s.); o, finalmente, la adivinación mediante presagios y su interpretación, que constituye la forma más típica de comunicación divina en Mesopotamia (pp. 68-73).
65. En el mito de Oannes, relatado por Beroso en el primer libro de su Historia de Babilonia o *Babyloniaca*, aparece un extraño personaje –mitad pez y mitad hombre– que instruye a los hombres acerca de todas las disciplinas de la vida: «In the first year a beast named Oannes appeared from the Erythraean Sea in a place adjacent to Babylonia... It gave to the men the knowledge of letters and sciences and crafts of all types. It also taught them how to found cities, establish temples, introduce laws, and measure land. It also revealed to them seeds and the gathering of fruits, and in general it gave men everything which is connected with the civilized life. From the time of that beast nothing further has been discovered» (citado por J. N. LAWSON, *op. cit.*, 64).
66. Cfr. *TDOT*, IV, 425s. Para un estudio más profundo sobre esta cuestión, cfr. A. MALAMAT, *Mari and the Bible*, Studies in the History and Culture of the Ancient Near East 12, Brill, Leiden 1998.
67. Lógicamente, también encontramos en el mundo antiguo los sueños normales (aquellos que cualquier persona tiene por las noches); y de hecho, en la clasificación propuesta por Oppenheim sobre los sueños encontrados en el Antiguo Oriente Próximo se añade un tipo más de sueño a los dos anteriores, que es precisamente éste (cfr. *op. cit.*, pp. 184-255).
68. Cfr. *TDOT*, IV, 429-431.
69. Cfr. S. BAR, *op. cit.*, 9-77. Preferimos no emplear esta última terminología –sueños proféticos– porque podría llevarnos a una confusión: pensar que se está refiriendo al sueño de los profetas, cuando parece que la modalidad específica de revelación que les pertenece más propiamente es la visión.
70. Cfr. A. L. OPPENHEIM, *op. cit.*, 186. Además, este autor señala que los sueños con mensaje, en los que suele aparecer el mismo Dios en persona, se reservan en la Biblia para la gente elegida, mientras que el otro tipo de sueño puede dirigirse a cualquier tipo de persona (p. 209). Gnuse, por su parte, emplea una terminología similar a Oppenheim, distinguiendo entre sueños con mensaje auditivo (donde se subraya el hecho de la escucha de una voz) y sueños simbólicos visuales (donde destaca el aspecto visual del sueño): cfr. R. GNUSE, *The dream Theophany of Samuel*, 11-118, sobre todo p. 19.
71. Cfr. S. BAR, *op. cit.*, 43.
72. Cfr. J. L. SICRE, *op. cit.*, 67. Con el correr del tiempo, en los sueños-visiones propios de la apocalíptica, lo normal será la aparición de un ángel con la función de intérprete de aquello que se ha visto de modo simbólico en el sueño.
73. La función de estos personajes era importante también en el pueblo judío, tal como se refleja en el *Talmud de Babilonia*: «Un sueño que no se interpreta es como una carta que no se lee»

- (*Berakbot* 55b). Sobre la figura del intérprete tanto dentro como fuera de la Biblia, cfr. S. BAR, *op. cit.*, 78-107, donde se dedica un apartado a la interpretación de sueños que incluye un análisis de la etimología, de los libros de sueños que incluyen las claves de interpretación, de la existencia de los intérpretes en el mundo antiguo y en la Biblia, etc.
74. Oppenheim (cfr. *op. cit.*, 186ss.) será el primero que proponga una estructura común para todos estos tipos de relatos.
 75. En cuanto a la estructura de los sueños del periodo helenístico, cfr. J. S. HANSON, «art. cit.», 1400-1413. En esas páginas se analiza, sirviéndose de cinco ejemplos representativos, la forma literaria y la estructura del sueño-visión en la cultura grecorromana. Aunque este ámbito conserva el formato general de los relatos de sueños del mundo antiguo y de la Biblia, sin embargo se descubre que los relatos helenísticos presentan una estructura más compleja y describen más detenidamente las actitudes del soñador. Al final del mencionado artículo se realiza un breve recorrido por los sueños y las visiones en el cristianismo primitivo (pp. 1421-1427).
 76. Cfr. A. L. OPPENHEIM, *op. cit.*, 186ss.
 77. Para Ehrlich, Bar y la mayoría de los autores, resulta claro que nos encontramos ante un recurso literario. Por tanto, más que ante un determinado fenómeno psicológico, nos encontraríamos ante un fenómeno de la historia de fe y tradición: cfr. S. BAR, *op. cit.*, 3
 78. Cfr. R. GNUSE, «Dream Genre in Matthean Infancy Narratives», *NovT* XXXII, 2 (1990) 97-120; aquí 100s. A las de E. L. Ehrlich, A. L. Oppenheim, S. Bar (sobre todo pp. 9-43) y R. Gnuse, se podrían sumar otras en donde también se ofrece un completo estudio de los sueños en la Biblia: A. CAQUOT, «Les songes et leur interprétation selon Canaan et Israël», en S. SAUNERON, *op. cit.*, 99-124; J. M. HUSSER, *Dreams and dream narratives in the biblical world*, Biblical Seminar 63, Sheffield Academic Press, Sheffield 1999; y W. RICHTER, «Traum und Traumdeutung im Alten Testament», *BZ* 7 (1963) 202-220.
 79. Acerca de ambos tipos de sueño en la Biblia, cfr. *TDOT*, IV, 427-432. Como ya se ha señalado, será Oppenheim quien propondrá esta doble tipología en los sueños del Antiguo Oriente Próximo (*op. cit.*, pp. 184-225).
 80. Gn 15,12; 20,3; 28,12; 31,11; 1 R 3,5. La primera persona en quien se da es, curiosamente, el rey Abimelec; después, por lo que se deduce de los pasajes bíblicos mencionados, se trata de personas que tendrán un papel importante en la historia del pueblo elegido: Abraham, Jacob y Salomón, entre otros. Así pasará al Nuevo Testamento, sobre todo en S. Mateo (S. José, los Magos...). Algunos autores suelen ofrecer subdivisiones dentro de este tipo de sueño, clasificándolos por el contenido del mensaje. Así, por ejemplo, se han agrupado en sueños de aliento y promesa (como los de Jacob y Salomón), y en sueños de advertencia o amonestación (Abimelec es advertido en sueños sobre el estado real de Sara: Gn 20; del mismo modo a Laban se le recomienda en sueños que no hable con Jacob: Gn 31, 24): cfr. S. BAR, *op. cit.*, pp. 17-34
 81. Se pueden citar como ejemplos el ciclo de José (Gn 37-41), los sueños de las historias de Daniel (especialmente los capítulos 2 y 4), el sueño de Mardoqueo (Ester) u otros pasajes como Jc 7,15. Se ha intentado descubrir si en la Biblia este tipo de sueños tiene una fuente interior o psicológica, o si, como sucede con los sueños con mensaje, su fuente es exterior, es decir, Dios; cfr. S. BAR, *op. cit.*, pp. 44-77. Lógicamente la conclusión será esta última: los sueños simbólicos en la Biblia proceden de Dios que envía un sueño determinado y otorga la interpretación a quien quiere.
 82. Para Gnuse, los relatos incluidos en este grupo pertenecen, en su mayoría, al ciclo de los patriarcas, es decir están tradicionalmente asignados al Elohista (salvo los sueños de José: cfr. «Dreams in the night», p. 34).
 83. Cfr. R. GNUSE, «Dreams in the night», 32s. y 46-49; cfr. también *The Dream Theophany of Samuel*, pp. 75-79.
 84. Los pasajes que se adaptan mejor a este modelo serían, en opinión de Gnuse (cfr. «Dreams in the night», p. 49): Abimelech (Gn 20,1-8), Jacob (Gn 31,10-17), Laban (Gn 31,24), Jacob/

- Israel (Gn 46,2-5) y Balaam (Nm 22,8-13.19-21); en otro artículo anterior (cfr. «Dream Genre in Matthean Infancy Narratives», p. 101) incluye también en este grupo de relatos el pasaje del sueño de Salomón (1 R 3,5-15). Por el contrario, cfr. los ejemplos propuestos por S. BAR, *op. cit.*, 9-43.
85. Cfr. W. RICHTER, «art. cit.», 202-220.
 86. Y los ejemplos que se incluyen en este grupo serían: el sueño del soldado Madianita (Jc 7,13-15), de José (Gn 37,5-9), del copero y el panadero del rey de Egipto (Gn 40,8-23), del faraón (Gn 41,1-32) y de Nabucodonosor (Dn 2,1-45; 3,31-4,34): cfr. R. GNUSE, «Dreams in the night», p. 33. En este caso, Bar coincide prácticamente con Gnuse a la hora de señalar los tipos de textos bíblicos que se agrupan entre los sueños simbólicos: cfr. S. BAR, *op. cit.*, 44-70.
 87. Cfr. S. BAR, *op. cit.*, 7s. Que se indique que el destinatario está durmiendo mientras está soñando es importante porque sirve para poder distinguir entre un sueño y una visión: cfr. A. CAQUOT, «Les songes et leur interprétation selon Canaan et Israel», en S. SAUNERON, *op. cit.*, 99-124, aquí p. 111.
 88. El culmen de la confusión se alcanza cuando aparecen otras fórmulas como «visión nocturna» (Jb 4,13; 20,8; 33,15; Za 1,8; Is 29,7; Dn 2,19, 7,2) o «visiones en la cabeza estando en el lecho» (sólo en Daniel: 2,28; 4,2.7.10; 7,1; 7,15): cfr. J. E. MILLER, *op. cit.*, 402, donde se explica la diferencia que se aprecia entre ambos términos: visión nocturna y sueño.
 89. Ez 12,24; 13,6; 13,7; 22,28; Is 30,10; Jr 14,4; 23,16; Za 10,12. En algún caso las visiones se consideran de modo positivo, como en Am (1,1) u Os (12,11): cfr. R. CRIADO, «El modo de la comunicación divina a los profetas», *EstEcl* 19 (1945) 463-515.
 90. Algunos profetas rechazaban los sueños, principalmente por su relación con las religiones paganas. De ellos, Jeremías es quien los condena más duramente (Jr 23,25ss), al presentarlos como opuestos a la palabra del Señor. Sin embargo, Jeremías también rechaza las visiones que proceden de la fantasía de los falsos profetas y no de Dios (23,16). Esto no quiere decir que se condenen las visiones como medio de revelación, como no se rechazan los sacrificios del culto prescritos por la Ley cuando los profetas critican los abusos introducidos. De la misma forma, es lícito pensar que con tales condenas hacia los sueños, lo que se pretende es tratar de corregir algunos abusos pero no se rechaza el sueño como medio de revelación: cfr. S. CAVALLETTI, «Sogno e profezia nell'Antico Testamento», *RivBib* 7 (1959) 356-363, aquí pp. 359-361.
 91. Así, «una institución aceptada en un periodo por un grupo de personas viene condenada en otro periodo y en un ambiente diferente»: *ibid.*, 363.
 92. Cfr. *ibid.*, 362.
 93. Aunque el concepto de visión (ligeramente modificado sobre todo durante el periodo helénístico: cfr. J. E. MILLER, *op. cit.*, 401-404) es el que asumirá ciertamente la literatura apocalíptica, puede afirmarse que los sueños se encuentran en la base de este tipo de literatura (cfr. J. CARMIGNAC, «Description du phénomène de l'Apocalyptique dans l'Ancien Testament», en D. HELLHOLM (ed.), *op. cit.*, 168s. Probablemente, en este tipo de literatura habría que hablar, más bien, del sueño-visión.
 94. Cfr. G. LISOWSKY, *Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament*, Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart 1958, p. 496 (para el sustantivo) y p. 500 (para el verbo). De hecho las narraciones de sueños aparecen, sobre todo, en Gn y Dn (cfr. *TDOT*, IV, 427). En cuanto al término visión, apenas lo encontramos una vez (Gn 15,1) y se piensa que se debe a una interpolación bastante tardía. En el resto del Pentateuco se pueden atestiguar tres testimonios más: Nm 12,6 y 12,8 y Ex 3,3.
 95. Nm 12,6. Precisamente, basándose en este pasaje y en otros (Dt 13,2ss.; Jl 3,1; etc), se ha afirmado que las modalidades más comunes con las que Dios revela su Palabra a los profetas son los sueños y las visiones, sin diferenciarse de modo preciso entre sí (cfr. S. CAVALLETTI: «art. cit.», 356-363). Incluso se llega a sugerir que ambos modos son los únicos medios de comunicación divina para obtener el don profético (p. 358).

96. Aunque más bien en este caso se trate de un modo de adivinación. Sobre este tema se puede acudir a J. L. SICRE, *op. cit.*, 25-65, que cuenta con un capítulo dedicado a la adivinación y profecía. En él se habla de la oniromancia y de la necromancia como medios de adivinación comunes a muchos pueblos.
97. 1 S 28,6 ss.
98. Interesa subrayar la diferencia que se realiza entre sueños y profetas, porque eso quiere decir que a los profetas les llegaba la palabra de Dios de otro modo distinto al sueño. Como, en nuestra opinión, a los profetas les correspondería la modalidad de la visión, se sigue manteniendo entonces que los dos modos básicos de comunicación divina en la Biblia son los sueños y las visiones.
99. Algún autor califica a este relato como visión (cfr. S. BAR, *op. cit.*, 173-181) mientras que hay otros que prefieren incluirlo en la categoría de teofanía en sueño (cfr. R. GNUSE, *The dream Theophany of Samuel*, 140-152; E. L. EHRLICH, *Der Traum im Alten Testament*, BZAW 73, Topelmann, Berlin 1953, 47). Husser opta por recogerlo en su libro bajo el epígrafe «una palabra en la noche», puesto que no sabe si es una visión o una audición: cfr. J. M. HUSSER, *Le songe et la Parole: Etude sur le rêve et sa fonction dans l'ancien Israël*, De Gruyter, New York-Berlin 1994, 143 ss.
100. Por lo menos es lo que se deduce de 1 S 3,2: «Un día, Elí estaba acostado en su aposento, sus ojos se iban debilitando y apenas podía ver». Resulta curioso que se haga hincapié en la casi absoluta incapacidad para ver. Además, la Vulgata y los LXX emplean el verbo «dormir» (dormio y καθεύδω) para traducir los versículos 5, 6 y 9; frente a ellos, el término empleado en hebreo en los mismos versículos es שכב cuyo significado es estar acostado.
101. El hecho de que se diga al inicio del relato que «en aquel tiempo la palabra del Señor era escasa y las visiones no eran frecuentes» (1 S 3,1) puede indicar que, o bien estamos ante una excepción de lo que era escaso (lo cual le concedería más realce al personaje de Samuel), o bien que lo que se va a narrar es algo diferente a las visiones y a la palabra del Señor (posibilidad poco probable, sobre todo al leer el v. 7). En cuanto a la terminología empleada, mientras en el v. 1 encontramos el sustantivo דָּוָן, en el v. 15b aparece מְרָאָה, un término usado con más frecuencia en la segunda parte de Daniel (8,16; 10,7) y en Ezequiel (11,24; 41,21), dos profetas que tienen una clara influencia en la literatura apocalíptica. Algunos críticos, para explicar esta confusión –que el relato parezca un sueño pero que la terminología nos refiera una visión– sugieren una interpolación tardía de ambos versículos (1 y 15).
102. No sólo por lo que se dice en 1 S 3,7 («Samuel todavía no reconocía al Señor, pues aún no se le había revelado la *palabra* del Señor»); más bien porque el relato da la impresión de que sólo aparece una voz (de ahí la confusión de Samuel). Acerca de este medio de revelación, cfr. L. H. BROCKINGTON, «Audition in the Old Testament», *JTS* 49 (1948) 1-8.
103. Así se deduce del hecho de que Dios no imponga a Samuel ninguna misión, ni le dé instrucciones acerca de lo que deba hacer en el futuro, tal como sí sucede en los relatos de vocación de Isaías (6), Jeremías (1,4-10) y Ezequiel (1-3), entre otros: cfr. S. BAR, *op. cit.*, 174.
104. «Dreams are not seen to come the realm of the dead, magical practices for incubation are lacking, and the art of interpretation is connected only with Joseph and Daniel where special effort goes into attributing the power of interpretation to God, so that Joseph and Daniel appear as prophets not oneirocritics. Dreams are clear messages freely given by God. If incubation existed, the references are veiled in the biblical text»: R. Gnuse, *Dreams and dream reports in the writings of Josephus: a traditio-historical analysis*, AGAJU 36, Brill, Leiden 1996, 71.
105. En las historias de José (Gn 41,16.39) y Daniel (Dn 2,19ss.; Dn 4,5.6.15) se percibe fácilmente que la interpretación no se debía a la pericia del intérprete sino a Dios. Este convencimiento sobre su origen divino llevará a la certeza de que la interpretación es verdadera y a proclamarlo como tal (Dn 2,45). Por otra parte, en la clasificación propuesta por Oppenheim para los distintos tipos de sueño (*op. cit.*, 184-225), se incluía un tercer grupo que apenas he-

mos tratado porque se trata del estado de sueño psicológico, el sueño corriente de cualquier persona. En este tipo de sueño, caracterizado por tener imágenes visuales fragmentarias que requieren una interpretación, es donde encontramos los libros de sueños, un instrumento que facilitaba las claves para conocer la interpretación. Sobre el libro de sueños egipcio descubierto, cfr. *ANET*, 495.

106. 1 S 6,2.
107. Is 47,13; Ez 21,26.
108. Is 19,3.
109. La nigromancia se llegó a practicar en algún caso en Israel (2 R 21,6). Aunque en la Biblia no se aceptan las prácticas mágicas de otros pueblos, sin embargo se aprecia la atracción que suscitan entre los judíos, hasta el punto de que Saúl, después de haber expulsado él mismo a los magos y adivinos, y prohibido este tipo de habilidades, acudirá a buscar la ayuda de una pitonisa para que le evoque los muertos y saber si ganará o perderá una batalla contra los filisteos (1 S 28,3ss.).
110. Est 1,23 y Dn 1,20; 2,2.27; 4,4; 5,7.11.15. Bar (*op. cit.*, 87-93) sistematiza los términos empleados para designar a los intérpretes de sueños en el libro de Daniel.
111. «Que nadie de los tuyos haga pasar por el fuego a su hijo o a su hija, ni practique adivinación, augurios, encantamientos, ni maleficios. Que no haya hechiceros, ni quienes consulten a los espíritus; ni adivinos, ni evocadores de muertos. Porque todo el que practica esas cosas hace abominación para el Señor, y por causa de esas abominaciones el Señor, tu Dios, los expulsa ante tu presencia»: Dt 18,10-12.
112. Al menos eso es lo que se deduce de la continuación del texto citado en la nota anterior (Dt 18,13-18). Distintos autores sugieren que este texto reflejaría un estadio tardío y que al principio la mentalidad sería más amplia, pudiendo acudir también al sacerdote. También Dios podía comunicarse con el hombre a través de un personaje misterioso: el ángel del Señor (cfr. J. L. SICRE, *op. cit.*, 68-76). Y tampoco puede perderse de vista la figura de José como intérprete de sueños, como veremos en seguida.
113. Cfr. S. BAR, *op. cit.*, 108-142.
114. Especialmente rechazados por los profetas: cfr. Jr 23,25-32; 27,9-10; 29,8-9; Za 10,2; pero también Dt 13,2-6.
115. Sería una visión más propia de la literatura sapiencial: Jb 20,8; Qo 5,2-6; Sal 73,20; pero también Is 29,7-8.
116. Jl 3,1; Jb 4,12-16; 7,13-14; 33,14-16.
117. Respecto a la teoría de la composición de esta sección, normalmente se presupone, dentro del complejo proceso de composición del Pentateuco, una redacción un poco posterior del ciclo de José con respecto a las historias de los otros patriarcas. Principalmente se deduce de la extraordinaria unidad que conserva la sección que va desde el cap. 37 al 50 (especialmente los caps. 37 y 39-45, y algunas partes de 46-50, que son los pasajes que cuentan la historia propiamente dicha de José), hasta el punto de que llegó a considerarse como una «novela» corta independiente, aunque manteniéndose en la línea de los relatos patriarcales. Westerman se muestra más partidario de considerar el origen de la historia de José en la época de David y Salomón, que en el siglo VI o V a. C., tal como sugiere Redford: cfr. C. WESTERMANN, *Genesis 37-50* (or. al. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1982; tr. por J. J. Scullion), SPCK, Cambridge University Press, Cambridge 1987, 21-26; cfr. también del mismo autor: *Studies of the Joseph Stories in Genesis*, T. & T. Clark, Edinburgh 1996.
118. Véanse, por ejemplo, A. LACOCQUE, *Le livre de Daniel*, Delachaux et Niestlé, Paris 1976, quien afirma que Dn 2 sería un midrás de Gn 41 (p. 41) o la réplica del José del siglo VI a. C. (p. 33). Esto explicaría el cambio producido en el modo de utilizar los sueños y en la necesidad de introducir un personaje que los interprete para conocer su significado correcto.
119. Tal es la postura de G. G. Labonté: cfr. «Gènesis 41 et Daniel 2: Question d'origine», en A. S. VAN DER WOUDE (ed.), *The book of Daniel in the light of new findings*, BETL 106, Leuven

- University Press, Leuven 1993, 271-284. Aunque más adelante se analizará la historia de la composición de Dn 2, en estos momentos no pretendemos llegar hasta el fondo de esta cuestión a pesar de que somos conscientes de su trascendencia para la historia de la redacción del Pentateuco.
120. «El rey ordenó a Aspenaz, capitán de sus guardias, traer a algunos israelitas de estirpe real y de familias nobles, jóvenes que no tuviesen ningún defecto físico, de buen parecer, instruidos en toda clase de sabiduría, prudentes e inteligentes, que fuesen aptos para vivir en el palacio real, y que se les enseñase la escritura y la lengua de los caldeos»: Dn 1,3s.
 121. Se pueden observar algunas semejanzas más entre ambos héroes en G. G. LABONTÉ, *op. cit.*, 271-273.
 122. Gn 45,4-8.
 123. Gn 50,19s.
 124. Cfr. G. G. LABONTÉ, *op. cit.*, 275s.
 125. Cfr. *ibid.*, 276.
 126. Apoyamos este esquema en dos autores: P. R. DAVIES, «Daniel Chapter Two, *JTS* 27 (1976), 392-401, sobre todo 400; y G. G. LABONTÉ, *op. cit.*, 276s. En su artículo, Davies afirma la «cerrada dependencia» de Dn 2 respecto a Gn 41, aunque más adelante señala que las semejanzas entre ambos son mucho más profundas de lo que han comentado los estudiosos, de tal forma que sería difícil sostener que la historia de Daniel se modeló sobre la historia de José. La opinión de Labonté ya ha sido comentada y continuará resultándonos útil para nuestra investigación.
 127. Cfr. G. G. LABONTÉ, *op. cit.*, 277.
 128. Como se deduce de sus objeciones al rey alegando que no hay ningún hombre sobre la tierra que pueda cumplir la palabra del rey, sino sólo los dioses cuya morada no está entre los hombres (Dn 2, 10s).
 129. Dn 2,9.
 130. Dn 2,22 y 2,47.
 131. Cfr. J. E. MILLER: «Dreams and Prophetic Visions», en *Bib* 71 (1990) 401-404. Según este autor, siguiendo a Jepsen (cfr. *TDOT*, IV, 280-290), la visión en la literatura hebrea se atribuye normalmente a los profetas; más aún, afirma que los sueños sólo aparecerían en los profetas para criticarlos.
 132. En Za 1,7 y en Dn 2,19 y 7,1.2.7.13 se mencionan diversos tipos de visiones que, por las circunstancias que describen, pueden llevar a pensar en un sueño o en una visión: la «visión nocturna», la visión «estando en el lecho», etc.
 133. No faltan autores que se plantean si visiones y sueños describen el mismo fenómeno. S. Bar (*op. cit.*, 143-182), después de analizar los dos principales términos con los que se designa el fenómeno de la visión (מַרְאֵה וּמְחִיבָה) llega a la conclusión de que ambos son fenómenos similares a los designados mediante la palabra sueño (חֲלֹמֶת). De hecho, demuestra cómo, cuando se emplea el término מַרְאֵה, la descripción de la revelación es lingüísticamente idéntica a la descripción de la aparición de Dios en sueños (p. 181): así, en estos casos, igual que en los sueños, el mensaje se refiere al futuro, Dios se aparece en el santuario y la reacción del vidente recuerda en ocasiones a las actitudes mostradas por otros personajes de la Biblia en los relatos de sueños. Como un ejemplo de todo lo mencionado, cfr. 1 S 3ss., un pasaje que algunos califican como escena de teofanía tal como ya se ha comentado pero que otros, como este autor, prefieren incluirlo entre las visiones.
 134. Cfr. R. CRIADO, «El modo de la comunicación divina a los profetas», *EstEcl* 19 (1945) 463-515.
 135. La fórmula mencionada está presente en todos los profetas (por ej. Za 1,1 y Jr 1,4) y guarda una estrecha relación con la audición (Jr 23,18; Ez 3,10ss.), el medio más frecuente del que se servía Dios para revelar un mensaje (cfr. L. H. BROCKINGTON, «Audition in the Old Testament», *JTS* 49 (1948) 1ss.). En la experiencia profética, por tanto, prevalece el elemento auditivo sobre el visual: cfr. L. H. BROCKINGTON, «art. cit.», 5. Por último, ejemplos de visión son Is 6; Ez 1, 2, 8; Dn 8-12; Za 1-6; y de visión nocturna, Nm 12,6; Dn 7; Za 1,8s.

136. Así como se apuntó que la tradición de los sueños quedará reflejada en el Evangelio de Mateo, también encontraremos en el NT el fenómeno de las visiones, especialmente en los escritos de Lucas (Lc 1,22; 24,23 y Hch 7,31; 9,10; 9,12; 10,3; 11,5; 12,9; 16,9s; 18,9) y en el libro del Apocalipsis: cfr. B. J. KOET, «Divine communication in Luke-Acts», en J. VERHEYDEN (ed.), *The Unity of Luke-Acts*, BETL 142, Leuven University Press-Peeters, Leuven 1999, pp. 745-757.
137. En el AT este término aparece en 376 ocasiones, 365 bajo la fórmula «oráculo del Señor»: cfr. D. VETTER, « נְבִיאָה », en *DTMAT*, II, 15-18; la misma frecuencia se señala en H. EISING, « נְבִיאָה », en *TDOT*, IX, 109-113.
138. Prueba de ello es la gran variedad de formas que ofrece L. A. Schökel en su catálogo de géneros proféticos: cfr. L. A. SCHÖKEL y J. L. SICRE, *Profetas*, I, 76s.
139. A. GRABNER-HAIDER (dir.), *Vocabulario práctico de la Biblia*, Herder, Barcelona, 1975, 1115.
140. *Ibid.*, 1116.
141. Sobre los oráculos en general, aparte de otra bibliografía, nos ha parecido útil la presentación de J. L. Sicre (*Profetismo en Israel*, pp. 48-65), quien los incluye dentro de las formas de adivinación intuitiva. Además, muestra la existencia de este fenómeno en los pueblos vecinos del Antiguo Oriente Próximo, así como su semejanza con algunos relatos de la Biblia. En cuanto al oráculo profético, cfr. E. TESTA (ed.), *Il messaggio della salvezza: Corso completo di studi biblici, vol. IV: Il profetismo e i profeti*, Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1977, 227-230. En esta obra se explica como un género literario ligado a la palabra (frente a otros géneros ligados al espíritu o *ruah*) que encuentra muchas posibles formas (de juicio individual o colectivo, de salvación, de desgracias); y se presenta como una declaración solemne hecha en nombre de Dios. En este sentido, cfr. J. LINDBLOM, *Prophecy in Ancient Israel*, Basil Blackwell, Oxford 1965, 108ss., donde se subraya que, cuando un profeta habla, no es realmente él quien habla, sino Dios.
142. Además de la cantidad de relatos de visión que se descubren en la Biblia, muchos de los libros proféticos comienzan con la frase: «visión que Isaías vio» o algo similar (véase el comienzo de Is, Ez, Ha, etc).
143. Las visiones también han sido ampliamente analizadas. Como bibliografía señalamos, por ahora, los siguientes estudios: K. KOCH, *Vom profetischen zum apokalyptischen Visionsbericht*, en D. HELLHOLM (ed.), *Apocalypticism in the Mediterranean world and the Near East: proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism, Uppsala (12-17.8.1979)*, Mohr, Tübingen 1989, 413-446 (es el principal partidario de la teoría que sostiene que la visión simbólica de los apocalipsis es el resultado de una transformación tardía de las visiones proféticas que ya aparecen en Amós); S. NIDITCH, *The Symbolic Vision in Biblical Tradition*, HSM 30, Scholars Press, Chico 1983 (realiza un recorrido por la Biblia y rastrea su empleo en tres estratos: Amós-Jeremías, Zacarías y Daniel; pero se centra únicamente en un tipo de visión: la simbólica); véase también el análisis que realiza L. Monari de dos pasajes concretos: la visión de la gloria de Dios de Ez 1,4-28 y la visión onírico-simbólica de Dn 7, en B. MARCONCINI e collaboratori, *Profeti e Apocalittici*, Logos: Corso di studi biblici, III, Leumann (Torino), Elle Di Ci, 1995, 325-354.
144. Como ya se ha señalado, Collins es uno de los principales expertos en esta materia. En su estudio de los diversos apocalipsis judíos llama la atención que en todos (salvo en *Jubileos*) el modo de revelación sea la visión. Otros elementos que están presentes en todas estas obras son la pseudonimia, el intérprete de otro mundo y el juicio (y la destrucción) del impío: cfr. J. J. COLLINS, «Jewish Apocalypses», *Semeia* 14 (1979) 21-59, sobre todo interesa el cuadro de la p. 28.
145. Como es sabido, toda la tradición profética del AT, ya desde Amós (Am 7-9), presenta relatos de visión. Sin embargo, la apocalíptica ha hecho suyo este motivo –fundamentalmente en la modalidad de visión simbólica– cargándolo de un nuevo significado: «Nella visione apocalittica la percezione del veggente si apre a una realtà collocata nel futuro oppure a una realtà collocata nel mondo divino. Il veggente apocalittico è in grado di penetrare i due ambiti che

- danno senso alla storia: il futuro, nel quale le incongruenze del presente saranno sciolte; il divino, che possiede l'integrità e la perfezione nascoste al limite del mondano» (L. MONARI, «art. cit.», p. 340).
146. Algún autor prefiere detenerse, más que en una clasificación de las visiones, en tres características generales de la comunicación divina: palabras/visiones externas o sensibles; palabras/visiones internas o imaginarias; y palabras/visiones inmediatas o intelectuales: cfr. E. TESTA (ed.), *Il messaggio della salvezza, IV: Il profetismo e i profeti*, 104-111.
 147. Una buena síntesis de la abundancia y de la complejidad de los criterios de clasificación de las visiones nos la ofrece J. L. SICRE, *op. cit.*, 102-104. En cualquier caso, se comprende la dificultad en dar con una clasificación que encuentre tanto respaldo como el obtenido con los sueños.
 148. Esta división se correspondería con la distinción entre la visión simbólica de los profetas más antiguos y la visión simbólica apocalíptica. Aunque esta última puede verse como una transformación tardía de las visiones proféticas, tal como sugiere Koch en el artículo recientemente citado, también hay muchas afinidades con la literatura de los sueños de Babilonia, especialmente en lo que se refiere al marco narrativo que describe las circunstancias del sueño: cfr. J. J. COLLINS, *Daniel* (1993), 55.
 149. Cfr. J. J. COLLINS, *Daniel* (1993), 54ss.
 150. Parece que la mentalidad semita no distinguía con precisión los distintos tipos de sensaciones. Al menos así se deduce de algunos pasajes de la Biblia en los que van unidos el verbo «ver» y la «palabra» o «palabras» de Dios (Is 2; Jr 38,21). De esta forma el verbo «ver» podría estar haciendo referencia tanto a escuchar como a la recepción de algún tipo de impresión mental: cfr. J. LINDBLOM, *Prophecy in Ancient Israel*, 121s.
 151. Como se ve, ambas modalidades guardan tantas semejanzas entre sí, que no le falta razón a quienes piensan que ambos fenómenos pueden estar refiriéndose a lo mismo.
 152. Cfr. J. LINDBLOM, *op. cit.*, 122-148. En la misma línea, aunque desde un punto de vista más literario, F. Horst establece tres grupos: visiones de presencia («anwesenheitsvisionen»), visiones ligadas con palabras y símbolos («wortsymbolvisionen») y visiones ligadas con acontecimientos («geschehnisvisionen»): cfr. «Die Visionsschilderungen der alttestamentlichen Propheten», *EvT* 20 (1960) 193-205. Más adelante se hablará de Santo Tomás y la importancia que da a la luz en el juicio y a las visiones imaginarias: cfr. *Summa Theologiae*, II-II, q. 173 y 174.
 153. Cfr. J. LINDBLOM, *op. cit.*, 124-128.
 154. Cfr. *ibid.*, 137-141.
 155. Por eso también se llaman «revelatory fancies»: cfr. *ibid.*, 141-148.
 156. Desarrollamos la estructura de la visión señalada anteriormente; es la que ofrece Collins (cfr. *Daniel* [1984], 6) y que siguen otros autores (cfr. L. MONARI, «art. cit.», 339ss.).
 157. Se han dado diversas explicaciones al uso de ambos términos: como verbos contrapuestos aplicados al verdadero o al falso profeta; referidos a la diversa función de los *nebiim* y de los profetas escritores; o también se les ha considerado como verbos sinónimos. De todos modos parece que נחז se refiere más a audiciones que a visiones (cfr. D. VETTER, «נחז», en *DTMAT*, I, 747s). Es curioso que este último término, de las 175x que aparece en el AT (entre hebreo y arameo), 54x sea en Daniel, 22x en Isaías, 17x en Ezequiel y 17x en el resto de profetas. Para un extenso análisis de ambos términos, aparte de la bibliografía ya mencionada, cfr. también A. JEPSEN, «נחז», en *TDOT*, IV, 280-290; H. F. FUHS, «נחז», en *TDOT*, XIII, 208-242; D. VETTER, «נחז», en *DTMAT*, II, 871-883; y S. BAR, *op. cit.*, 143-182.
 158. Cfr. E. TESTA (ed.), *op. cit.*, 106-107.
 159. En las religiones míticas, el río poseía fuerzas mágicas e, incluso, era divinizado debido a su importancia para la vida del pueblo (piénsese, por ejemplo, en el Nilo, el Tigris o el Éufrates). Este elemento también pasará a la literatura apocalíptica, como se desprende de su abundante presencia en el libro del Apocalipsis (9,14; 12,15s; 16,12; 22,1s).

160. Jr 1,11-16.
161. Ez 1,6-16; Am 7,7-9.
162. Por ejemplo Za 4,4-5; y los capítulos 7 y 8 de Dn.
163. Am 7,7 y ss; Jr 1,11 y ss.
164. Ez 1,28.
165. Is 6,5.
166. Ez 3,14-15.
167. Dn 7,28. Esto último nos recuerda la reacción de Moisés después de hablar con Dios cara a cara: su rostro quedó iluminado. Hay quien sugiere que todas estas manifestaciones «post-visión» se pueden asemejar con la alienación mental típica del profetismo pagano, pero como se verá más adelante, no existe una clara dependencia del profetismo hebreo respecto de ninguno de sus vecinos: sobre este punto cfr. E. TESTA: *op. cit.*, 127-146.
168. Cfr. J. L. SICRE, *Profetismo en Israel*, 42; cfr. S. BAR, *op. cit.*, 166.
169. Como ya se ha señalado, aunque varía la opinión de los autores, los textos y las distintas tesis de la redacción del Pentateuco apoyarían esta hipótesis –que los sueños son más antiguos que las visiones– al incluir a los sueños con mensaje –los no simbólicos– entre los relatos que pertenecen al Elohísta.
170. Desde el punto de vista del orden canónico, la cita de Jl 3,1 («Y después de esto: derramaré mi Espíritu sobre toda carne, y profetizarán vuestros hijos y vuestras hijas; vuestros ancianos verán en sueños y vuestros jóvenes tendrán visiones») puede apoyar esta evolución: los jóvenes (lo más reciente) tienen visiones mientras que los ancianos (más antiguo), sueños.
171. Quizás también se pueda hablar de la «audición» como un género literario en la línea de la visión y de los relatos de sueños. En cualquier caso, nos parecía que no era necesario detenernos en esta otra modalidad porque ya se hallaba implícita en los sueños (auditivos) y en las visiones.
172. En este sentido, viene bien recordar ahora que el modo de expresar las verdades consignadas para nuestra salvación (cfr. *DV*, 11) varía en función del género literario empleado.
173. Cfr. el capítulo I de la presente investigación donde se abordan algunas cuestiones de carácter general relativas a la estructura del libro.
174. Dn 1,17. Recuérdese que este versículo pudo ser añadido en el momento de la fusión entre historias y visiones, precisamente porque une en la persona de Daniel las dos modalidades de revelación características de cada parte.
175. En algunos textos más antiguos, la expresión «Palabra de Dios» se identificaría con un oráculo: cfr. *TDOT*, III, 112. Sin embargo, en Daniel, ni las historias, ni las visiones pueden calificarse como oráculos proféticos, no sólo porque faltan los elementos esenciales anteriormente mencionados, sino sobre todo porque no aparece por ningún lado la expresión «oráculo del Señor» (מִן־פִּי־יְהוָה), tan frecuente en Ezequiel, Jeremías y Zacarías, entre otros: cfr. D. VETTER, «מִן־פִּי־יְהוָה», en *DTMAT*, II, 15-18.
176. Cfr. *TDOT*, III, 109s. En la historia de la profecía, la palabra se irá consiguiendo imponer a otros medios de revelación divina como el sueño. En el Nuevo Testamento se emplea la misma expresión λόγος κυρίου (o en otras ocasiones λόγος τοῦ θεοῦ), para referirse a la predicación del Señor o a la de los Apóstoles cuando aluden a la obra salvífica cumplida por Cristo.
177. Tales fórmulas se pueden agrupar en dos bloques: las que destacan el origen divino de la palabra («así dice el Señor», «oráculo del Señor») y las que se refieren a la experiencia subjetiva de haber recibido la palabra («me fue dirigida la Palabra de Dios»). A juzgar por la frecuencia de uso de cada una de ellas –hasta tres veces superior el empleo de la primera fórmula– parece que se concedía más importancia al primer aspecto que al segundo: cfr. J. L. SICRE, *Profetismo en Israel*, 109.
178. La fórmula «fue dirigida la Palabra de Dios» la encontramos también en el Pentateuco (Gn 15,1; Ex 9,20s.; Nm 15,31), en los libros históricos (sobre todo en los libros de los Reyes, en el ciclo de Elías pero también, por ejemplo, en 1 S 15,10; 2 S 7,4) e incluso en la literatura

- sapiencial, aunque en este caso no suele tener el significado de Palabra de Dios sino que designa la doctrina sapiencial (salvo en los salmos: Sal 33,4): cfr. *DTMAT*, I, 623ss.
179. En realidad la fórmula está presente tanto en Oseas (1,1) como en Miqueas (1,1), pero los críticos señalan esos pasajes como redaccionales por tratarse del título del libro profético. Para una introducción general a la cuestión del título, cfr. F. I. ANDERSEN y D. N. FREEDMAN, *Hosea*, AB 24, Doubleday, New York 1986, pp. 143 ss. Es interesante observar que, cuando se califica a cada libro profético con un título (palabra de Dios, visión de Isaías...), se está queriendo designar a todo el libro como Palabra de Dios, como revelación. Y éste será un paso importante para la historia de la formación del canon aunque todavía no se considera a la palabra de Dios como «Sagrada Escritura» (cfr. K. GOUDERS, «Palabra de Dios», en A. GRABNER-HAIDER (ed.), *La Biblia y nuestro lenguaje*, Herder, Barcelona 1975, 41). En cualquier caso, la presencia de esta fórmula en los profetas más antiguos es escasa (cfr., además de los ejemplos ya mencionados, Is 1,10; 2,3; Am 7,16; 8,11).
180. Cfr. *TDOT*, III, 111ss. La expresión «Palabra de Dios» es tan frecuente en Jeremías, Ezequiel y Zacarías que llega a convertirse en un término técnico de la revelación profética; en Isaías, en cambio, se emplea más la expresión «Dios habla o ha hablado».
181. Tampoco encontramos en Daniel otras fórmulas proféticas como «así dice el Señor» u «oráculo del Señor».
182. En el resto del libro se designa a Dios con otras palabras: Dios del cielo, Señor del Cielo, Dios que revela los misterios, Dios de mis padres, el Gran Dios, Dios Altísimo, Dios de dioses, etc, pero no se emplea el tetragrama divino, sino otros términos como אֱלֹהִים אוּ אֱלֹהִים. Cfr. P. R. DAVIES, *Daniel*, OTG, Sheffield Academic Press, Sheffield 1985, pp. 81-88. Allí señala las expresiones con las que se designa a Dios en ambas partes del libro, aunque deja de lado las que aparecen en las oraciones de los caps. 2 y 9 porque las considera secundarias. En breve se dirá algo más sobre el modo de designar a Dios cuando tratemos el sujeto de la revelación.
183. Cfr. J. J. COLLINS, *Daniel* (1993), 348.
184. Los grandes profetas pondrían el acento en la revelación de la Palabra de Dios (que queda consignada después en los rollos proféticos); Daniel, en cambio, subraya el conocimiento de los secretos o misterios (en la parte de las historias) y la comprensión de la palabra-visión puesta por escrito y sellada hasta el tiempo final (en la segunda parte). Hay que tener en cuenta que cuando se escribe esta parte del libro de Daniel la colección de los profetas ya estaba más o menos delimitada. Por eso, esta cita indica que por aquel tiempo ya se consideraba como Palabra de Dios a la contenida en los rollos de los profetas.
185. En cambio, sí es frecuente encontrar la expresión en plural «palabras de Dios»: cfr. *TDOT*, III, 111. En el caso de la fórmula «palabra del Señor» puede resultar complicado saber cuándo traducir el artículo determinado y cuándo no, porque a veces se coloca el artículo, pero en muchas otras ocasiones se omite. Sin embargo no debería plantear mayores problemas porque, como se sabe, en la lengua hebrea no es necesario emplearlo cuando en el estado constructo la segunda palabra es un nombre propio, tal como sucede en esta expresión. De esta forma, lo normal será traducir la frase con el artículo determinado, mientras que cuando aparezca el sustantivo «palabra» en estado absoluto y sin artículo, habrá que traducirlo de modo indeterminado (cfr. Ez 3,17).
186. K. GOUDERS, «Palabra de Dios», en A. GRABNER-HAIDER (ed.), *op. cit.*, 40
187. Cfr. entre otros ejemplos: Jr 1,2.4.11; Ez 1,3; 3,16; Jl 1,1; Jon 1,1; So 1,1; Ag 1,1 y Za 1,1. La misma fórmula se recoge también en los profetas anteriores: 1 S 3,1; 1 S 15,10; 1 R 6,11; 18,1; 2 R 20,4. Cerca de la mitad de los casos en que aparece la expresión «palabra del Señor» en la Biblia (en total la encontramos unas 240 veces: cfr. «רַב־דָּבָר», *TDOT*, III, 111), se encuentra bajo la fórmula *palabra-evento*, es decir, un constructo con la fórmula como sujeto del verbo «הִיא».
188. Is 16,13; 37,22; 38,7; Jr 34,5.
189. Ez 3,18; Am 3,1; 4,1; 5,1; Is 1,10; 28,14; 39,5; 66,5.

190. En Dn 9,2 sí encontramos el verbo empleado más comúnmente, pero en este caso, como ya se ha señalado, no se aplica a Daniel sino al profeta Jeremías («palabra del Señor dirigida al profeta Jeremías»).
191. En Ap 1,1 se emplea el mismo verbo griego que el que se utiliza en Dn 10,1 para referirse a la revelación de la palabra: $\delta\epsilon\acute{\iota}\kappa\nu\mu\iota$. En ambos casos se aplica a la revelación de lo que va a suceder pronto (en el tiempo final).
192. Cfr. E. TESTA, *op. cit.*, 1029.
193. Sobre este amplio tema valga como referencia inicial el artículo de R. ALBERTZ y C. WESTERMANN, « $\pi\acute{\nu}\nu\mu\alpha$ », en *DTMAT*, II, 914-947 (sobre todo interesan las pp. 934 y ss., donde se analiza la expresión «Espíritu del Señor»).
194. En otro sentido, tanto la palabra profética como el espíritu son expresión de una conciencia de inspiración puesto que en el primer caso el profeta se siente receptor y transmisor de la Palabra de Dios, y, en el segundo, se encuentra poseído por el Espíritu del Señor: cfr. K. GOUDERS, «Palabra de Dios», en A. GRABNER-HAIDER (ed.), *op. cit.*, 38
195. Cfr. E. TESTA, *op. cit.*, 223-231. Entre los géneros literarios ligados al espíritu estaría, por ejemplo, el relato de visiones; entre los relacionados con la palabra destacaría el oráculo profético.
196. «La profecía por la *ruab* y la profecía por el *dabar*, aunque análogas, no son idénticas»: A. NEHER, *La esencia del profetismo*, Sígueme, Salamanca 1975 (or. fr. 1955), 97. Según señala el mismo autor (p. 98), la *ruab* es equívoca, enigmática y subjetiva, mientras que *dabar* se caracteriza por su objetividad.
197. E. TESTA, *op. cit.*, 223ss.
198. Cfr. S. MOWINCKEL, «The Spirit and the Word in the Pre-Exilic Reforming Prophets», *JBL* 53 (1934) 199-227.
199. Además, se puede comprobar cómo *dabar* en Jr tiene las mismas características que *ruab*: cfr. A. NEHER, *op. cit.*, 94-97 y E. TESTA, *op. cit.*, 223. Ver también *DTMAT*, II, 939-947, donde se realiza una exposición cronológica de la frecuencia de uso del término a lo largo del profetismo.
200. A. NEHER, *op. cit.*, 97.
201. Cfr. E. TESTA, *op. cit.*, 98s. Así lo explica Neher: «La inspiración por medio de la *ruab* no concierne más que al drama privado, interior, del profeta. Pero la experiencia profética tiene también algo que decir en otro plano; no ya en la intimidad, sino en la vida pública. El profeta no es únicamente un llamado, sino también un enviado. A la revelación le sucede la manifestación, que ya no es terreno de la *ruab*, sino del *dabar*. El *espíritu* se completa por medio de la *palabra*» (A. NEHER, *op. cit.*, 93). En este sentido, «la visión pertenece al terreno de la *ruab*; es oscura, tiene necesidad de ser descifrada; y ese mismo desciframiento tiene que ser ratificado por Dios (...). Solamente en el momento en que Dios, en vez de hacer ver y sentir, *habla*, es cuando la verdad de la revelación queda definitivamente asentada. Para que al *conocimiento* se le agregue la *autenticidad absoluta*, es menester que la *ruab* cristalice en el *dabar*» (A. NEHER, *op. cit.*, 98).
202. Cfr. O. PROCKSCH, « $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\omega$ », en *TDNT*, IV, 91-100. En esas páginas se expone brevemente el distanciamiento producido a través del tiempo entre ambos términos: La etapa inicial, más primitiva, consistiría en la revelación en imágenes o señales; a continuación, como el lenguaje de las imágenes ha de traducirse en palabras, se daría la revelación mediante imágenes y palabra; y finalmente se produciría una paulatina disolución de la imagen en beneficio de la palabra. Un texto que manifiesta la conexión entre la imagen y la palabra es 2 S 23,2, un pasaje antiguo puesto en boca de David: «El espíritu del Señor habla por mí y sus palabras están en mi lengua».
203. Sobre este aspecto, cfr. S. AUSÍN, «Los profetas y la revelación», en C. IZQUIERDO y otros (eds.), *Dios en la Palabra y en la Historia, XIII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Eunsa, Pamplona 1993, 503-518 (aquí interesa la p. 510, donde se afirma, entre

- otras cosas, que la mentalidad semita no distingue con precisión los modos de percibir las sensaciones).
204. Mi 1,1. Sobre el título de Miqueas, cfr. F. I. ANDERSEN y D. N. FREEDMAN, *Micah*, AB 24E, Doubleday, New York 2000, pp. 103-129. Allí se sugiere, a pesar de reconocer la falta de consenso entre los críticos, que la posible fecha de inserción del título podría haberse producido en el s. III a.C., precisamente por reflejar la unión de dos fórmulas –palabra y visión– que en su origen eran independientes y que se empleaban de modo separado para dar el título a la obra del profeta (de hecho no aparecen juntos hasta una fecha posterior).
 205. Is 2,1.
 206. Jr 2,31 (aunque aquí se emplea el verbo «« לִרְאוֹתִי »).
 207. «La visión, en la economía de la revelación bíblica, no puede estar en contradicción con la palabra. Raras veces, sin embargo, le sirve de garantía. No es más que su marco o su acompañamiento»: A. NEHER, *op. cit.*, 98.
 208. Gn 15,1.
 209. Es decir, «la Palabra *vista*» está haciendo referencia a la Palabra divina de revelación que se encarna en visión y audición: cfr. *TDNT*, IV, 96.
 210. «Según el narrador o narradores, Dios tiene dos formas privilegiadas de comunicarse, la palabra y la visión, que pueden acontecer en el sueño o en circunstancias especiales, cuando Dios sale al encuentro en la soledad, después de prepararse con unos sacrificios»: J. L. SICRE, *op. cit.*, 100.
 211. Gn 20,3 y ss.; Nm 12,6; Mt 2,12.
 212. Así lo explica Rahner: «El profeta que ha de ser portavoz de Dios ante los hombres, oye una voz (Ez 1,28 y ss.); tiene una visión (Is 2,1 y ss.); ve lo que Dios quiere revelarle mediante figuras y símbolos (Jr 1,13; 24,1 y ss.); hay apariciones de ángeles portadores de mensajes divinos (Lc 1,2; 1,26 y ss.); las revelaciones divinas pueden darse en medio de un sueño (Mt 1,20; 2, 19 y ss.), o durante un arrobamiento del vidente (Hch 10,10; 11,5; 22,17; 2 Co 12, 2-5; Ap 4,2). La finalidad de las múltiples revelaciones divinas es distinta según las épocas del plan de la redención a la que pertenece el vidente, y en la cual ha de desarrollar sus actividades. Asimismo la forma concreta por la que se exteriorizan las revelaciones divinas, está también determinada por el medio ambiente en que acontecen éstas»: K. RAHNER, *Visiones y profecías* (or. al.; versión española por M. Altolaguirre), Ediciones Dinor, San Sebastián 1956, 20.
 213. «Bajo toda forma de revelación, sea visión o sueño, *dabar* es el genuino portador de revelación y manifiesta así su preeminencia»: K. GOUDERS, «Palabra de Dios», en A. GRABNER-HAIDER, *op. cit.*, 36-55. Aunque estamos hablando de la revelación profética, no se puede olvidar la afirmación de *DV 2* sobre la divina revelación: «se realiza con hechos y palabras intrínsecamente conexos entre sí».
 214. *TDNT*, IV, 98.
 215. Es verdad que en un caso el verbo está en qal y en el otro en hifil, pero ambos significados son intercambiables: cfr. L. ALONSO SCHÖKEL, *Diccionario bíblico hebreo-español (edición preparada por Víctor Morla y Vicente Collado)*, Trotta, Madrid 1994, 114-116.
 216. En este caso presentamos una traducción propia, que se sitúa entre la que ofrece la Biblia de Navarra («comprendió la palabra y entendió la visión») y la de la Biblia de Jerusalén («Él entendió el mensaje y su comprensión le fue dada a través de una visión»).
 217. Véase por ej. Dn 8,27
 218. Prueba de ello es que también encontramos la fórmula profética «me vino la palabra del Señor» en otras obras apocalípticas judías de la misma época que Daniel (1 Hen 80,1: «En aquellos días me dirigió la palabra Uriel y me dijo»; 1 Hen 15,1: «Me dirigió la palabra [el Señor] y me dijo con su voz») o posteriores (4 Esd 1,4: «La palabra del Señor vino a mí y me dijo»; 2 Ba 10,1: «Después de siete días sucedió que la palabra de Dios vino a mí y me dijo»).
 219. Dn 4,5.6.15; 5,11.14. O también se le designa como aquél que posee un espíritu superior: Dn 5,12; 6,4.

220. «Se me turbó mi espíritu». También aparecerá en 13,45: «Cuando la llevaban [a Susana] para ejecutarla, Dios suscitó el espíritu santo de un muchacho llamado Daniel»; aquí no sabemos la palabra hebrea empleada, pero sí que se utiliza «*πνεῦμα*», el equivalente griego de *ruah*.
221. En Daniel, normalmente se emplea *millab* para el arameo (Dn 2,10.23; 4,30; 5,26) y *dabar* para el hebreo (Dn 9,2.12.23; 10,1.6.9.11; 12,4.9).
222. Dn 2, 19.22.27.28.30.47. Si comparamos 2,19 y 10,1 nos damos cuenta de que se emplea el mismo verbo (revelar: *galáb*), pero en el primer caso el objeto es *raz* (secreto o misterio), mientras que en el segundo es *dabar*.
223. Nm 12,7s.
224. Algunos profetas rechazaban los sueños, principalmente por su relación con las religiones paganas. De ellos, Jeremías es quien los condena más duramente (Jr 23,25ss), al presentarlos como opuestos a la palabra del Señor. Sin embargo, Jeremías también rechaza las visiones que proceden de la fantasía de los falsos profetas y no de Dios (23,16). Esto no quiere decir que se condenen las visiones como medio de revelación, como no se rechazan los sacrificios del culto prescritos por la Ley cuando los profetas critican los abusos introducidos. De la misma forma, es lícito pensar que con tales condenas hacia los sueños, lo que se pretende es tratar de corregir algunos abusos pero no se rechaza el sueño como medio de revelación: cfr. S. CAVALLETTI, «art. cit.», 359-361.
225. Cfr. G. LISOWSKY, *op. cit.*, pp. 496 y 500 para el término hebreo (חֲלוֹם) y p. 1549 para el arameo (חֲלֵם).
226. Dn 1,17; 2,1; 2,2; 5,12.
227. En el libro de Daniel predomina el empleo del término hebreo חֲוִין (arameo: חֲוִי), aunque también alterna con el término בְּרָאָה, sobre todo en los capítulos 8 y 10.
228. En el capítulo 7 aparece en 3 ocasiones, en el 8 (11), 9 (3), 10 (6) y 11 (1). Hay una excepción en 2,19, pero en este caso se califica como nocturna (בְּחֻזָּא דִּי לֵילֵיָא): cfr. G. LISOWSKY, *op. cit.*, pp. 471-472 (para el término hebreo חֲוִין); p. 1548 (para el arameo) y pp. 861-862 para בְּרָאָה.
229. En la parte de las historias, el plural «visiones» (salvo en 1,17, donde encontramos «visiones y sueños» juntos, y en 4,6) suele aparecer bajo la fórmula aramea «visiones en la cabeza»: בְּרָאָה רֵאשִׁי. Así ocurre en Dn 4,2.7.10; 7,1; 7,15 y 2,28, aunque este último parece ser una repetición de lo que se dice en 7,1. Además, en estos casos, se destaca que son visiones «en el lecho». Esto quiere decir, como veremos más adelante, que se trata más bien de «visiones nocturnas».
230. Conviene recordar que al inicio del libro se hablaba de Daniel como aquel que entendía todos los sueños y visiones; ahora, en 7,1 también se mencionan ambos; en cambio, ya en 7,15 y a partir de entonces no se vuelve a designar a la revelación como un sueño, sino únicamente como visión nocturna u otra de las fórmulas arriba señaladas.
231. Las visiones de los profetas preexílicos no se suelen situar de noche, aunque alguno las mencione (Is 29,7: «Será como un sueño, como una visión nocturna»; esta cita resulta interesante porque equipara al sueño con la visión nocturna, de tal forma que en este momento no parece existir una diferenciación clara entre ambos conceptos); en cambio, en el periodo postexílico, Za 1,8 nos proporciona el primer caso de un relato de visión nocturna. Además, también se menciona este fenómeno en Jb 4,13; 20,8 y 33,15 (en este último ejemplo también se equipara con los sueños: al menos eso es lo que se deduce de la cita: «En sueños y visión nocturna, cuando el sopor invade a los hombres y duermen en su lecho»).
232. Entre otros motivos, por su íntima relación con las religiones paganas, poco a poco se fue abandonando este motivo en beneficio de las visiones, particularmente de la visión simbólica.
233. Este cambio se produce, curiosamente, a partir de la parte aramea y se mantendrá invariable hasta el final de esa sección (en la sección hebrea no se menciona para nada un sueño). Para ello se emplea el verbo חָזָה o חָזָה, del cual deriva el sustantivo «visión» (חֲוִין) que será el vocablo más frecuente para designar ese modo de revelación en la parte de las historias. En la segunda parte del libro se empleará בְּרָאָה y, en alguna ocasión, aparecerá חֲוִין.

234. Gn 37,5.6.9.10; 40,5.8; 41.11.15. La versión de los LXX, incluso en estos casos, prefiere el empleo de la fórmula *ver* un sueño, si bien encontramos alguna excepción en el cap. 37 (vv. 5, 6 y 10). Sin embargo, también se encuentra ya algún ejemplo de *ver* en Gn 31,10 y 41,22. En cualquier caso, resulta interesante que, también en este aspecto, coincidan el libro de Daniel y los textos del ciclo de José.
235. Gn 28.12 y 41,1.2.5. Esta partícula tiene el significado concreto de *ver*.
236. Aunque lo normal será la presencia del verbo רָאָה , también רָאָה se introdujo algunas veces en los relatos de sueños por influjo del estilo de la visión: cfr. *DTMAT*, II, 878.
237. Cfr. Dn 2,28.29; 4,2.7.10.
238. Dn 4,2 («las imaginaciones que me vinieron estando en mi lecho y las visiones de mi cabeza me aterrorizaron»); 4,6 («las visiones del sueño que vi»); 4,7 («estando en mi lecho vi estas visiones»); 4,10.15, etc.
239. Dn 2,31. Literalmente habría que traducir «he aquí» debido a la presencia de la partícula aramea « הִנֵּה », equivalente a la hebrea « הִנֵּה ». Como ya se ha señalado, este vocablo es un elemento característico de la descripción de visiones en la Biblia: cfr. J. J. COLLINS, *Daniel* (1993), 162, donde cita como ejemplos, entre otros textos, Am 7,1 y Jr 24,1.
240. Dn 2,34. Aquí se emplea una expresión idéntica a la que aparece en el cap. 7 (vv. 4.9.11).
241. Las visiones de Daniel constituyen el final de un proceso de desarrollo del género ya presente en los profetas más antiguos (Am 7-8, Jr 1; 24; en donde la interpretación la daba el mismo Dios), cuyo momento intermedio lo constituye Zacarías: cfr. S. NIDITCH, *The Symbolic Vision in Biblical Tradition*, 7-12. Esta autora es más partidaria de un acercamiento diacrónico que sincrónico al estudio de las visiones. En su excelente análisis de una serie de visiones simbólicas de distintas épocas demuestra, no sólo la existencia de una evolución, sino también la pertenencia de estos relatos a una misma tradición.
242. Véase, por ej., el oráculo en sueños a Asurbanipal (*ANET*, 451 y 606, donde se dice que *vio* un sueño). Transcribimos un fragmento de la traducción que ofrece J. L. Sicre de este oráculo en *Profetismo en Israel*, p. 240, para que se vea la confusión respecto al sueño y a la visión: «Durante la noche en la que me presenté ante ella [la diosa Istar], un sacerdote *sabru* se acostó y tuvo un sueño. Despertó sobresaltado e Istar de Arbela le hizo ver una visión nocturna». De todos modos, se observa cierta diferencia entre el sueño y la visión nocturna, como en Dn 2, donde Nabucodonosor tiene el sueño de la estatua pero a Daniel se le revela el contenido del mismo y su interpretación en una visión nocturna.
243. Cfr. J. J. COLLINS, *Daniel* (1993), 162 y A. L. OPPENHEIM, *op. cit.*, 187.
244. Como es lógico hay alguna excepción, como Dn 10,14; 11,14.
245. *DTMAT*, II, 878. Como se puede comprobar, no han faltado intentos de distinguir el significado de ambas raíces. Cfr. también *DTMAT*, I, 748s.
246. Esto sitúa el capítulo 7 más cerca de las historias, si cabe, aunque quizá se explique mejor esta coincidencia si tenemos en cuenta lo que los críticos sospechan: que el vocablo hebreo probablemente ha sido tomado del arameo: cfr. *DTMAT*, I, 744.
247. Para describir las visiones, Daniel utiliza una terminología similar a la de ambos profetas, ya sea mediante fórmulas como «alcé los ojos, miré y he aquí» (comparar Dn 8,3; 10,5 con Zc 2,1; 5,1; 6,1), «miré y he aquí» (comparar Dn 12,5 con Ez 1,4; 2,9; 10,1), etc; o bien mediante el uso del mismo verbo. En este sentido, de la frecuencia de uso de רָאָה destaca que un tercio de los casos se den en Daniel (54); 22, en Isaías; y 17 en Ezequiel; los demás profetas lo utilizan en 17 ocasiones (Zacarías sólo dos veces): cfr. *DTMAT*, I, 745. En cuanto a רָאָה y derivados, Ezequiel es quien más lo emplea; después de él están Isaías, Jeremías y Zacarías: cfr. *DTMAT*, II, 872.
248. Dentro de la visión apocalíptica existían diversas corrientes, tal y como lo demuestra la influencia del libro de Daniel en algunas obras apocalípticas –no en todas– y el cambio producido en el Apocalipsis de San Juan donde el contexto del sueño desaparece y las visiones se producen en un momento de lucidez: cfr. J. J. COLLINS, *Daniel* (1984), 8.

249. Cfr. A. Díez Macho, *Apócrifos del Antiguo Testamento*, IV, 23s.
250. Cfr. 1 Hen 83,3-11; 85,1-3; 86,1.
251. En este sentido, las distintas denominaciones que recibe esta parte son particularmente relevantes: aparte del nombre más habitual –*Libro de los Sueños*– también se le suele designar como *Visiones de Henoc* (cfr. G. ARANDA, F. GARCÍA, M. PÉREZ, *Literatura judía intertestamentaria*, 285) e, incluso, como *The Dream Visions* (cfr. J. H. CHARLESWORTH (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha I: Apocalyptic Literature and Testaments*, 61).
252. «Esta es la visión que vi cuando me dormí. Me desperté, bendije al Señor justo y le alabé (...). Esa noche recordé el primer sueño, lloré por él y me estremecí, pues había visto aquella visión»: 1 Hen 90,40ss.
253. La opinión más común sitúa a la obra en la primera mitad del s. I d.C. (cfr. G. ARANDA, F. GARCÍA, M. PÉREZ, *Literatura judía intertestamentaria*, 278). De todas formas véase A. Díez Macho, *Apócrifos del Antiguo Testamento*, I, 236ss., donde se discute sobre la antigüedad de esta sección al preguntarse sobre el título «Hijo del Hombre»: ¿quién influye sobre quién? ¿El *Libro de las Parábolas* en el Nuevo Testamento o viceversa?
254. 4 Esd 13,1s: «tuve un sueño en la noche: vi». La versión inglesa (de B. M. METZGER en J. H. CHARLESWORTH (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha I: Apocalyptic Literature and Testaments*, Darton, Longman & Todd, London 1983, pp. 525-559) dice literalmente «I dreamed a dream in the night; and behold», la partícula que se suele traducir como «he aquí». Es posible que el hipotético original semítico (hebreo, según la mayoría de investigadores) empleara la terminología que hemos analizado anteriormente (para un análisis de la versión original y las distintas versiones, cfr. A. Díez Macho, *Apócrifos del Antiguo Testamento*, I, 250). En el cap. 3 de 4 Esd, se presenta la primera visión de la misma forma que otras visiones proféticas y se añade: «I was troubled as I lay on my bed, and my thoughts welled up in my heart». Se aprecia la misma confusión: parece una visión nocturna pero en 5,14 queda claro que se trata de un sueño, puesto que se despierta. Lo mismo sucede en los caps. 11, 12 y 13.
255. También es conocido como *Apocalipsis siríaco de Baruc*, obra de finales del s. I d.C., originada por la destrucción de Jerusalén y del Templo en el 70 d.C.: cfr. A. Díez Macho, *Apócrifos del Antiguo Testamento*, I, 284.
256. Las circunstancias recuerdan a 4 Esd 3 y Dn 9, aunque en este último caso Daniel no se duerme.
257. Nótese finalmente cómo con frecuencia en la Biblia se mezclan los términos sueño y visión: Sb 18,17: «visiones de sueños»; Si 34,3: «la visión en sueños es como un reflejo...»; en cambio para Job se intuye que la visión nocturna supone estar dormido: «En sueños y visión nocturna, cuando el sopor invade a los hombres y duermen en su lecho» (33,15); «entre pesadillas de visiones nocturnas cuando el sueño invade a los humanos» (4,13). En el libro de Daniel, como ya se ha visto, se produce esa confusión en algunos pasajes donde ambos términos se unen como si se tratase de fenómenos distintos (1,17; 2,28; 4,2; 4,6 y 7,1); en otros casos se usa «visión nocturna» (cap. 7 y 2,19); finalmente «visiones en el lecho» aparece en 2,28; 4,2; 4,7; 4,10.
258. Como ha señalado algún autor al referirse a sus diversos orígenes, la forma literaria del libro de Daniel es esencialmente una mezcla de formas proféticas y sapienciales atestiguadas en el AT (cfr. P. R. DAVIES, *op. cit.*, 70). Cfr. también el capítulo I, epígrafe 2.2 de la presente investigación donde se realizan algunas reflexiones acerca de la consideración de Daniel en el judaísmo.
259. Cfr. A. JEPSEN, *TDOT*, IV, 280-290. Recuérdese también cómo, en opinión de Miller (*op. cit.*, 401), los profetas no nombran los sueños más que para denigrarlos. Sin embargo, en el epígrafe anterior, se ha expuesto que el rechazo de este modo de revelación podría deberse, no tanto al desprecio de los sueños en sí mismos, sino, más bien, a una corrección de abusos introducidos (cfr. S. CAVALLETTI, «art. cit.», 359-361).

260. La principal diferencia hay que buscarla en el contenido de la predicación profética hebrea, concretamente, en la defensa del monoteísmo (cfr. S. CAVALLETTI, «art. cit.», 356). Por otra parte, algunos estudiosos han pretendido demostrar que el profetismo extrabíblico cultural y espontáneo que se desarrolla en Mesopotamia, patria de Abraham (y especialmente en Mari), durante el siglo XIX, presenta no sólo una analogía con el bíblico sino que constituye verosímilmente su «prehistoria». E. Testa explica que «el ambiente de Mari puede sólo explicar algún fenómeno externo del profetismo bíblico, pero nada sobre su naturaleza, dado que desde los orígenes el profetismo hebreo (...) está claramente ligado con lo sobrenatural, con la reforma de la vida y de las costumbres y con el mesianismo, elementos todos desconocidos en Mari» (*Il messaggio della salvezza IV: Il profetismo e i profeti*, 127; en las pp. 127-146 se analiza el profetismo extrabíblico y su posible relación con el hebreo: sólo es posible establecer algunas relaciones con el de Mari, por lo que ni el egipcio –apenas guarda cierta analogía con la apocalíptica judía–, ni el cananeo, ni el fenicio, ni el sumerio-acádico pueden haber influido en el profetismo bíblico). Obviamente no podemos extendernos en este punto; para más información sobre los antecedentes de la profecía bíblica, cfr. también J. L. SICRE, *op. cit.*, 219-248 y J. GARCÍA RECIO, «Mari (Profetismo)», en J. L. BARRIOCANAL (dir.), *Diccionario del profetismo bíblico*, Monte Carmelo, Burgos 2008, pp. 424-434.
261. Cfr. *Biblia de Jerusalén*, Introducción a Daniel, 1087.
262. Pese a ello, queda claro que se trata de un elegido de Dios, al menos así se deduce del modo en el que le llama el ángel («hombre de las predilecciones») y de lo que opinan de él otros personajes como la reina del capítulo 5.
263. Algún autor, centrándose en las diferencias formales y de contenido que presenta el libro respecto a otras obras del género apocalíptico, ha sugerido que no puede identificarse plenamente con este género (cfr. E. TESTA, *op. cit.*, 751-754); no obstante, ya se ha comentado que casi todos los críticos coinciden en incluirlo entre la literatura apocalíptica.
264. «(...) nell'evoluzione del pensiero giudaico, Daniele occupa un posto suo particolare: non è un nābī' di prima dell'esilio, né un sapienziale del II sec. a.C.; è, secondo la tradizione ebraica un hōze^h della restaurazione»: E. TESTA, *op. cit.*, 754.
265. Función importante, sobre todo, en las historias –aunque también sucede en las visiones–, donde se aprecia la principal diferencia entre Daniel y los adivinos, magos y astrólogos de la corte de Nabucodonosor: mientras Daniel, a quien se le revelan todos los misterios, habla en nombre de Dios, los otros personajes tratan de averiguar, por sus propios medios, la interpretación de los sueños de los caps. 2 y 4, o de la escritura en la pared del cap. 5. Este suceso recuerda a Dt 18, 9-22, donde se observa, en las distintas redacciones del pasaje, que se contraponen la figura del profeta a la de los adivinos y encantadores, tan frecuentes en otros pueblos (cfr. S. AUSÍN, «Los profetas y la revelación», en C. IZQUIERDO y otros (eds.), *op. cit.*, 506-508).
266. Sólo a él se le revela el misterio en una visión nocturna (Dn 2,19) y es conocido como aquél en quien reside el espíritu de Dios (Dn 4,5; 5,11).
267. En Jr 7, 16, por ejemplo, aparece la figura del profeta como intercesor ante Dios. En este sentido, la oración de intercesión de Dn 9 es similar a la del cap. 14 de Jr. En palabras de Neher, «la oración de los profetas es el *dabar* del hombre al lado del *dabar* de Dios»: A. NEHER, *op. cit.*, 297.
268. Este último aspecto hace ya referencia a la apocalíptica, si bien es cierto que en la profecía ya se daba esta revelación de misterios. De hecho, basta con acudir a Jeremías para comprobar cómo el profeta estuvo presente en el consejo del Señor, y vio u oyó su palabra, prestó oído a su palabra y la escuchó (Jr 23,18). La diferencia está en que en estas expresiones se empleará «דָּבָר», un término que puede referirse tanto a las secretas asambleas o consejos celestiales, como a los misterios divinos (cfr. R. E. BROWN, «The Pre-Christian Semitic Concept of 'Mystery'», *CBQ* 20 (1958) 417-443); en la apocalíptica, en cambio, se preferirá «רָז».
269. Cfr. J. LINDBLOM, *op. cit.*, 108.

270. A. NEHER, *op. cit.*, 10.
271. Daniel transmitirá el contenido de las visiones de forma velada y misteriosa. En este sentido, se aprecia cómo Daniel se va distanciando del profetismo cuando el ángel le ordena que guarde esas palabras y selle el libro hasta el tiempo del fin (Dn 12,4), puesto que «lo peculiar de la tarea profética consiste en que los profetas han recibido la palabra del Señor (...) y deben en consecuencia anunciar al pueblo la voluntad y los planes de Dios» (K. GOUDERS, «Palabra de Dios», en A. GRABNER-HAIDER (ed.), *op. cit.*, 48).
272. En Dn 6,21 el mismo rey designa a Daniel como «siervo del Dios vivo». También a los tres compañeros de Daniel se les designa como «servidores del Dios Altísimo» (Dn 3,26/93). Simplemente queremos destacar el contraste entre los *siervos* del rey, que fracasan, y el éxito de los *siervos* del Señor.
273. Jr 7,25; Am 3,7. Este uso pasó al NT como se observa en Ap 10,7. En Dn 9,6, durante la larga súplica, se menciona a los profetas como «tus siervos». Sobre el sentido de este término, cfr. «דַבְּרָא», *DTMAT*, II, 239-262: este vocablo, aplicado a una persona en su relación con Dios, hace referencia a la concepción de Dios como Señor, pero también a la designación de un individuo especial y concreto como su siervo. De todas formas, en algún pasaje bíblico se amplía la referencia a todo el pueblo de Israel (Ne 1,4-11). También hay que decir que esta expresión es muy frecuente en el lenguaje de los Salmos (más de 25 casos).
274. Moisés (Ex 14,31; Nm 12,7.8; Jo 1,2.7.13.15); Abraham, Isaac y Jacob (Ex 32,13); Job (Jb 1,8); David (2 S 7,5.8).
275. 1 R 14,18; 15,29; 2 R 17,13.23. Cfr. *DTMAT*, II, 251-253.
276. Cfr. E. TESTA, *op. cit.*, 1024.
277. Dos opiniones contrastadas pueden observarse en sendos artículos ya mencionados en el capítulo introductorio: K. KOCH, «Is Daniel also among the Prophets?», *Int* 39 (1985) 117-130 (también recogido en J. L. MAYS and P. J. ACHTEMEIER (eds.), *Interpreting the Prophets*, Philadelphia, 1987, 237-248). M. A. KNIBB, «'You are indeed wiser than Daniel'. Reflections on the character of the Book of Daniel», en A. S. VAN DER WOUDE (ed.), *op. cit.*, 399-411.
278. Dn 1,8; 2,18; 6,11.12.
279. Dn 1,4 y 1,17. En 2,13 y 2,18 se les nombra junto «al resto de sabios de Babilonia», a quienes se busca para ejecutar por orden del rey. El mero hecho de que las historias estén ambientadas en la corte dice ya mucho acerca del carácter sapiencial de esta sección, pues, como es sabido, la sabiduría encontró un campo propicio en las cortes de los reyes, tanto de los judíos como de los egipcios o babilonios (cfr. G. von RAD, *Teología del Antiguo Testamento*, I, Sígueme, Salamanca 1982 (or. al. München 1960), 521s.). De hecho se suele situar los orígenes del movimiento sapiencial en dos ámbitos: en el *ethos* de la gente y en la corte real (cfr. R. E. MURPHY, «Theses and Hypotheses», en J. G. GAMMIE [et al.] (eds.), *Israelite Wisdom: Theological and Literary Essays in Honor of Samuel Terrien*, Union Theological Seminary, New York 1978, 37).
280. Dn 1,20. Obsérvese el contraste entre la actitud de los magos y adivinos, quienes se quejan al rey de que su petición es imposible de cumplir por ningún hombre de la tierra (que le adivinen el sueño y la interpretación en Dn 2), y la conducta de Daniel, quien acude confiadamente a Dios porque está seguro de que es el único que puede revelarle el misterio: cfr. B. A. MASTIN, «Wisdom and Daniel», en J. DAY, R. P. GORDON and H. G. M. WILLIAMSON, *Wisdom in ancient Israel. Essays in honour of J. A. Emerton*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, 162.
281. Así lo manifiestan los distintos personajes: Dn 4,5.6; 5,11.14; en 5,12 y 6,4 se señala que posee un espíritu superior. Aunque, ya se indicó que esta característica –tener el espíritu de los dioses– hace referencia a Daniel como profeta (recuérdese lo señalado acerca del binomio *dabar* y *ruah*), sin embargo, también hay que atribuirlo a la sabiduría, puesto que la verdadera y perfecta sabiduría, como la de Daniel, sólo proviene del Señor: «This emphasis on special wisdom is a major characteristic of apocalyptic and one of the features which distinguishes

- apocalyptic from prophecy» (cfr. J. J. COLLINS, «The Court-Tales in Daniel and the Development of Apocalyptic», *JBL* 94 (1975), 234). La misma convicción de que la verdadera sabiduría sólo la concede Dios aparece en 1 Hen 37,4.
282. Dn 2,23 y 2,30. En otras palabras, la revelación aquí se encuentra al servicio de los reyes, para que éstos comprendan cómo el que gobierna realmente el mundo es Dios: sólo Él tiene un control total sobre los distintos imperios. Esta idea es típica de la apocalíptica. Otro elemento característico de esta literatura es la revelación de los *secretos* o *misterios* relativos a los últimos tiempos (sobre estos aspectos hablaremos en el último capítulo), conceptos enraizados también en la sabiduría clásica. Todo ello hace referencia a la visión predeterminada de la historia: «sabiduría era saber que en lo profundo de las cosas rige un orden, el cual de una manera silenciosa y casi imperceptible tiende a conseguir un equilibrio. Ese orden hay que respetarlo en cualquier circunstancia; pero es secreto y el hombre no puede manipularlo» (G. von RAD, *Teología del AT*, vol. I, 520).
283. Son conocidas las semejanzas entre las historias de José y Daniel. Ahora interesa citar un artículo donde se pone de manifiesto el carácter sapiencial del ciclo de José: G. von RAD, «La historia de José y la antigua hokma», en *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, Sígueme, Salamanca ²1982, 255-262.
284. Cfr. G. von RAD, *Teología del AT* I, 535. Sin embargo, no se puede negar que los sueños, al menos los que encontramos en las historias de José y Daniel, tienen cierto sentido profético, sobre todo, porque no son personas adiestradas en la técnica de la interpretación de sueños, sino que dependen únicamente de la inspiración divina: cfr. *TDOT*, IV 421-432 y *TDOT*, IX, 178s.
285. Aunque ni חכמה (sabiduría), ni חכם (sabio; en arameo: חכמים) aparecen en la última parte, sin embargo, hay varios pasajes (Dn 11,33.35; 12,3.10) en los que algunas versiones (*Navarra*) traducen el término hebreo חכם por «sabio» (otras, como la *Biblia de Jerusalén*, prefieren «maestro», salvo en 12,10). El uso que se hace de este término en el libro de Daniel es significativo: se emplea en 1,17, un versículo clave, puesto que estructura ambas partes del libro; חכם se aplica a Daniel y a sus compañeros para aludir, junto a su sabiduría, a la «comprensión» de cualquier escritura. Este mismo vocablo también se usa en 9,22 y 25, para referirse a la «comprensión» del significado de la profecía de Jeremías que le viene a Daniel a través de Gabriel (cfr. M. A. KNIBB, «You are indeed wiser than Daniel'. Reflections on the character of the Book of Daniel», en A. S. VAN DER WOUDE (ed.), *op. cit.*, 403). Por otra parte, K. Koenen («חכם», en *TDOT*, XIV, 112-128), subraya que la mayor frecuencia del término se produce en la literatura sapiencial, aunque también aparece en los libros históricos y en los profetas. El significado habitual que se sugiere es el de ser juicioso, prudente, tener éxito, etc; pero cuando significa «comprender algo» suele ir acompañado de otros vocablos como חכם, חכם, חכם, חכם. Cfr. también M. SÆBØ, «חכם», en *DTMAT*, II, 1035-1040.
286. Cfr. J. J. COLLINS, «The Court-Tales in Daniel and the Development of Apocalyptic», *JBL* 94 (1975), 218-234. Este autor (pp. 230s.) observa un claro enlace entre historias y visiones en torno a tres puntos: el esquema de los cuatro reinos de los capítulos 2 y 7; el hecho de que, tanto los sueños como las visiones, vayan seguidos de su interpretación; y la presencia del mismo grupo de sabios que se encuentra detrás de historias y visiones: los *maskilim* de Dn 1,4 y 11,33.35 y 12,3.
287. Cabe preguntarse por qué se cambian, entonces, los sueños por las visiones. Collins señala los dos motivos: en primer lugar, los sueños simbólicos pertenecen, como ya se ha visto, al ámbito pagano; de ahí que José y Daniel, ambos en cortes paganas, puedan interpretar los sueños de personalidades ajenas al judaísmo. En segundo lugar, recuerda que historias y visiones están ambientados en lugares y momentos diferentes: las historias, en la diáspora, y por eso tendría más sentido que un judío hiciera de intérprete de reyes paganos; y las visiones, en Palestina, donde quizás no estaría tan bien visto ese modo de revelación; de esta manera se entendería mejor la confusión terminológica presente en la Biblia en cuanto al

modo de referirse a sueños y visiones: cfr. J. J. COLLINS, «The Court-Tales in Daniel and the Development of Apocalyptic», p. 230. Por otra parte, se puede añadir que, en un tiempo en el que la profecía era más bien rara, los sueños constituirían un argumento sugerente para ciertos escritores. Además, si se tiene presente la situación postexilica de convivencia estrecha entre judíos y paganos, especialmente en la diáspora, entonces no resulta extraño que hubiera autores interesados en producir una literatura que sería bien recibida por judíos y paganos. Sin embargo, poco a poco, precisamente ante el peligro de contaminación pagana, se irá desechando este motivo en beneficio de las visiones (en este sentido podría sugerirse que ante las nuevas revelaciones de la apocalíptica –la «renovada» profecía– las visiones vuelven a cobrar protagonismo, si bien de modo algo confuso, precisamente por el influjo del elemento sapiencial y de otras corrientes).

288. Cfr. J. J. COLLINS, «The Court-Tales in Daniel and the Development of Apocalyptic», 234.
289. Cfr. *Biblia de Navarra*, IV, p. 905s.
290. Ya se señaló que hay que diferenciar entre el ambiente donde se originaron las historias y el de las visiones, pues es diferente: las historias, en la diáspora y las visiones, en Palestina. Sin embargo eso no impide que se encuentre el mismo grupo –los sabios– detrás de cada parte del libro. Así lo sugieren algunos autores. En cualquier caso, existe un acuerdo generalizado en que la sección apocalíptica de Daniel se originó en los círculos de los *maskilim*, es decir, en el grupo de los hasideos: cfr. J. J. COLLINS, «The Court-Tales in Daniel and the Development of Apocalyptic», 231. Aunque la bibliografía sobre el *Sitz im Leben* de historias y visiones es muy abundante, señalamos tres artículos recogidos en el mismo volumen: L. L. GRABBE, «A Dan(iel) for All Seasons: For Whom was Daniel Important?», in J. J. COLLINS and P. FLINT (eds.), *op. cit.*, I, 230; S. BEYERLE, «The Book of Daniel and Its Social Setting», 205-228; R. ALBERTZ, «The Social Setting of the Aramaic and Hebrew Book of Daniel», 171-204.
291. Especialmente מְשִׁילִים y מְשִׁילִי. En 1,4 se incluye a Daniel, y a sus tres compañeros, entre los *maskilim*, unos personajes instruidos en todo tipo de sabiduría. Y en Dn 11,33.35 y 12,3 se emplea la misma terminología para designar a los buenos judíos: cfr. J. J. COLLINS, «The Court-Tales in Daniel and the Development of Apocalyptic», *JBL* 94 (1975), 231.
292. Cfr. B. A. MASTIN, «Wisdom and Daniel», en J. DAY, R. P. GORDON and H. G. M. WILLIAMSON, *op. cit.*, 161s.; cfr. H.-P. MÜLLER, «Mantische Weisheit und Apokalyptik», en *Congress volume. Uppsala 1971*, VTSup 22, Brill, Leiden 1972, 268-293; también, del mismo autor, «תְּשִׁילִים», en *TDOT*, IV, 370-385, sobre todo 376ss.; M. A. KNIBB, «'You are indeed wiser than Daniel!'. Reflections on the character of the Book of Daniel», en A. S. VAN DER WOUDE (ed.), *op. cit.*, 399-411; J. J. COLLINS, «The Court-Tales in Daniel and the Development of Apocalyptic», *JBL* 94 (1975), 218-234. Todos estos artículos tratan de conectar la parte de las historias, donde se observa con más claridad que Daniel se comporta en la línea de la sabiduría mántica, con la sección de las visiones.
293. A la sombra del Daniel bíblico se encuentra el Daniel mencionado en Ez 28,3, cuya sabiduría es comparada a la del príncipe de Tiro: cfr. *TDOT*, IV, 377.
294. Cfr. G. von RAD, *Teología del Antiguo Testamento*, I, Sígueme, Salamanca 1982 (or. al. München 1960), 144 y 547; vol. II, pp. 381-390. Una de las principales dificultades para aceptar la matriz profética sería, para este autor, la incompatibilidad entre la visión apocalíptica de la historia y la profética: la primera abandonaría la concepción histórica-salvífica típica de la profecía para centrar su discurso en torno a la idea de que todo está bajo el gobierno de Dios (cfr. pp. 387-389).
295. El origen y las influencias de la apocalíptica ya se ha tratado en el capítulo I, epígrafe 4.2.2 de la presente investigación.
296. La revelación, como ya se dijo en la introducción, es progresiva (cfr. *DV*, 3), culmina en Jesucristo (cfr. *DV*, 2) y se comunica a los Apóstoles y a la Iglesia de formas distintas. Una de ellas es mediante revelaciones que recuerdan las maneras que aparecen en el libro de Daniel (cfr. Hch 9,1-9; Ap 1,1-3).

Índice del Excerptum

PRESENTACIÓN	89
ÍNDICE DE LA TESIS	93
BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS	97
ABREVIATURAS DE LA TESIS	115
EL CONCEPTO DE REVELACIÓN EN EL LIBRO DE DANIEL	119
I. MODOS DE REVELACIÓN DIVINA EN EL ANTIGUO TESTAMENTO HASTA EL LIBRO DE DANIEL	119
1. Las teofanías del Antiguo Testamento	120
1.1. Definición del género teofanía	121
1.2. Estructura y elementos de los relatos de teofanía	122
2. La revelación a los patriarcas: sueños	125
2.1. Los sueños extrabíblicos en la Antigüedad	126
2.2. Los sueños en la Biblia	129
2.3. Particular atención a los sueños de José	133
3. La revelación a los profetas: visiones	136
4. Conclusión	140
II. MODOS DE REVELACIÓN DIVINA EN EL LIBRO DE DANIEL	141
1. La revelación de una palabra	142
2. Sueños y visiones	147
3. Sabiduría y profecía	151
NOTAS	157
ÍNDICE DEL EXCERPTUM	181

