

I - La organización del tiempo en la Biblia hebrea

Thomas Römer, Facultad de Teología y de Ciencias Religiosas, Lausana y Collège de France, París

El judaísmo, el cristianismo y el islam conciben el tiempo de una manera lineal. Comparten la idea de que el origen de nuestro mundo es la obra de un Dios creador y que él mismo pondrá igualmente un término a este mundo *mediante* un juicio final. Este juicio anuncia para los «justos» una nueva creación o una vida de bienestar absoluto. Evidentemente, las tres religiones ponen acentos diferentes y parece que el judaísmo o, al menos, la Biblia hebrea —su documento fundador— es el menos obsesionado por el fin de este mundo. El Corán exhorta a los fieles a una vida ejemplar para que sean hallados justos en el juicio final, cuya escenificación se inspira en las tradiciones apocalípticas judías y cristianas. Para la Biblia cristiana puede retomarse la observación del exégeta Herman Gunkel, según la cual el Antiguo y el Nuevo Testamento están organizados según los conceptos de *Urzeit* (tiempo de los orígenes) y *Endzeit* (tiempo del final). La Biblia se abre, en efecto, con la creación del mundo y del universo, y el Apocalipsis de Juan cierra la Biblia cristiana con la escenificación del combate final del ejército celestial contra el ejército del diablo que termina con la desaparición del mundo antiguo y con la creación de un mundo nuevo (la Jerusalén celestial que baja del cielo) en el que los justos vivirán eternamente. La estructura de la Biblia cristiana es, por consiguiente, claramente escatológica, pues termina con una destrucción cósmica y el advenimiento de una nueva creación.

Esta perspectiva escatológica se refleja igualmente en la organización del Antiguo Testamento, que no se corresponde con la de la Biblia hebrea. En las Biblias cristianas, el Antiguo Testamento llega a su fin con los libros proféticos entre los que destaca, en último lugar, el libro de Malaquías que anuncia el regreso del profeta Elías que YHWH enviará a su pueblo «antes de que llegue el día de YHWH, día grande

y terrible» (Mal 3,23). La Biblia hebrea, por el contrario, no termina con los Profetas, sino con los Escritos, que, en la mayoría de los manuscritos, ponen los libros de las Crónicas en última posición. Estos acaban con la llamada del rey persa a los judeos exiliados para que retornen a Jerusalén: «Todo aquel que de entre vosotros pertenezca a su pueblo puede regresar y que el Señor, su Dios, lo acompañe» (2 Cr 36,23).

La Biblia hebrea concluye así con la esperanza absolutamente concreta de la restauración de Jerusalén y no con el anuncio de un cataclismo final. Como ve-

remos, la Biblia judía conoce también discursos sobre el final del mundo actual, pero no les otorga una posición de privilegio.

El Enateuco

La organización del Enateuco (Pentateuco más los Profetas anteriores: Jos, Jue, Sm y Re) sugiere en efecto una cronología.

El libro del Génesis se abre con la época de los orígenes (Gn 1-11), que comprende, entre otros, los relatos de la creación, del diluvio, de la organización de la humanidad posdiluviana y de su dispersión por la tierra, narrada en el episodio de la «torre de Babel». La época siguiente es la de los patriarcas Abrahán, Isaac y Jacob (Gn 12-36), que centran la historia de la humanidad en la del pueblo de Israel y sus vecinos, puesto que Abrahán es también el padre de Ismael y de las tribus árabes, e Isaac, además de padre de Jacob, es también el padre de Esaú, que será el antepasado de los edomitas, mientras que Jacob será el padre de doce hijos, los antepasados de las doce tribus de Israel. La última parte del libro del Génesis, la historia de José, está integrada en la vida de Jacob, pues narra, entre otras cosas, la bajada de este y de toda su familia a Egipto para encontrarse con José, que se ha convertido en canciller del Faraón y en abastecedor de comida para los suyos (Gn 37-50). Esta historia fue insertada al final del libro del Génesis para crear un nexo entre el tiempo de los patriarcas y el de la estancia de los hebreos en Egipto.

8

Los redactores del Pentateuco entienden que los libros del Éxodo, del Levítico, de los Números y del Deuteronomio abarcan un solo período, el de la vida de Moisés. Los libros del Éxodo y del Deuteronomio son, efectivamente, enmarcados por el nacimiento (Ex 2) y la muerte de Moisés (Dt 34), lo que hace de la mayor parte del Pentateuco una «biografía de Moisés», que, según Dt 34,7, habría durado ciento veinte años.

Notemos, sin embargo, que el discurso de YHWH a Abrahán en Gn 15, que es uno de los últimos textos añadidos a la historia de Abrahán, dice que los hebreos permanecerán en Egipto 400 años, mientras que la narración del Éxodo sugiere otra temporalidad con una sucesión de tres generaciones.

La época siguiente es la de la conquista dirigida por Josué, sucesor de Moisés, conquista narrada en el libro de Josué. Según este libro, la ocupación del país de Canaán por los israelitas habría sido realizada gracias a una *Blitzkrieg* (guerra relámpago), durante la que la población autóctona habría sido masacrada en su mayoría. El final de este período está marcado por dos discursos de despedida que se encuentran al final del libro de Josué (Jos 23 y 24).

Según la cronología bíblica se abre entonces un período que, en parte, es presentado como anárquico.

El pueblo, sin organización política, es salvado de los peligros militares por «jueces», algunos de los cuales se describen como personajes con autoridad sobre los israelitas. Este período concluye con la figura de Samuel, que es presentado como el último juez. También él da un discurso de despedida (1 Sm 12).

Pero Samuel está también implicado en el período siguiente, que es el del establecimiento de la monarquía israelita en torno a tres reyes: Saúl, David y Salomón. El final de esta época lo marca el gran discurso de Salomón en el momento de inaugurar el templo de Jerusalén en 1 Reyes 8. Llega después la época de los dos reinos, Israel («Reino del Norte») y Judá («Reino del Sur»), que se extiende hasta la caída de Samaría, un acontecimiento comentado en 2 Re 17. La última época es la del reino de Judá, inmune hasta la destrucción de Jerusalén y del Templo, y el exilio de una parte de la población (2 Re 25).

Esta organización de los textos delata claramente la voluntad de sugerir una progresión cronológica que va desde la expulsión del paraíso hasta la pérdida del país y el exilio (2 Re 24-25).

Estas diferentes épocas son claramente organizadas por los redactores bíblicos como una sucesión crono-

lógica que, en la tradición judía, sirve aún para contar el tiempo desde la creación del mundo. Según el cálculo rabínico nos encontramos en el año 5778 de la historia del mundo. Este cálculo se funda en un sistema cronológico muy complejo de los últimos redactores del Pentateuco y de los Profetas anteriores, que, con la ayuda de las indicaciones de la edad de los patriarcas antediluvianos y posdiluvianos y de otras precisiones cronológicas, quisieron estructurar la historia en el contexto del levantamiento macabeo y de la purificación del Templo en el año 164 a.C. El sistema masorético establece una cronología que, extendiéndose desde Gn 1 hasta Ex 12,40-41, sitúa la salida de Egipto en el año 2666 después de la creación del mundo, lo que corresponde a dos tercios de 4000. Siguiendo este cómputo, la construcción del templo de Jerusalén, que, según 1 Re 6,1, se produce 480 años después de la salida de Egipto, se habría realizado en el 3146, lo que quiere decir que, para los masoretas, el año 4000 era el de la Dedicación del Templo, de su purificación por Judas Macabeo en el 164 antes de nuestra era. Esto implica que este sistema cronológico fue inventado después de esta fecha, mientras que los textos bíblicos que abarcan desde el Génesis hasta los libros de los Reyes habían sido fijados algunos siglos antes.

El tiempo de los profetas y el «fin de la historia»

La cronología lineal que se encuentra en los libros Gn-Re se interrumpe a partir del libro de Isaías, que,

en la mayoría de los manuscritos, abre la colección de los libros proféticos.

Los tres grandes profetas, Isaías, Jeremías y Ezequiel son, sin embargo, organizados según un orden cronológico que se extiende desde la época de los dos reinos (Is 1-39) hasta la destrucción de Jerusalén y el exilio babilónico (Jr, Ez).

Los doce profetas menores son clasificados según la misma lógica temporal. Los primeros libros de esta colección (Oseas, Joel y Amós) son fechados en la época de los dos reinos de Israel y Judá, mientras que los últimos (Ageo, Zacarías y Malaquías) se sitúan bajo el reinado de los reyes persas. Este fin de los libros proféticos que se sitúan como muy tarde en la época persa, da origen a la teoría del final de la profecía en esta época. Dice en este sentido el Talmud babilónico: «Desde el día de la destrucción del Tem-

plo, la inspiración divina fue retirada a los profetas y dada a los sabios» (Baba bathra 12b). Si nos atenemos a la Biblia hebrea, la historia cesa en la época persa, en contra del canon griego, que integra la historia de la época helenística y romana en los libros de los Macabeos. Este final de la historia en la época persa puede explicarse por una cierta «persofilia» de los redactores bíblicos para quienes la política religiosa liberal de los aqueménidas era garante de la constitución del judaísmo en cuanto religión de la diáspora, pero también como religión separada de la realeza y de los acontecimientos históricos.

No obstante, la Biblia hebrea hace cohabitar diferentes temporalidades que podemos describir con la ayuda de los trabajos de Thomas Luckman.

Las diferentes percepciones del tiempo

El sociólogo Thomas Luckman (que murió en 2016) se interesó por diferentes temporalidades y concepciones del tiempo en su artículo «Los tiempos vividos y sus entrecruzamientos en el curso de la vida cotidiana» (publicado en la revista *Politix* en 1997). En este artículo distingue tres tiempos:

(a) *El tiempo interior e intersubjetivo*: «El tiempo interior» es subjetivo. El tiempo presente del individuo tiene dos horizontes temporales: el pasado y el futuro. Este tiempo interior tiene una estructura rítmica y está marcado por la alternancia de la vigilia y el

sueño. Según Luckman, los ritmos de la duración interior constituyen el fundamento sobre el que reposan todas las estructuras temporales de la vida humana. «El tiempo intersubjetivo» es el tiempo que domina la vida social que no puede funcionar sino mediante la sincronización de los tiempos interiores. Este tiempo puede ser «transmitido» por los padres y cualquier otra institución, y aprendido.

(b) *El tiempo biográfico*: en cada sociedad existen modelos biográficos que dan forma —de modo narrativo— a la reconstitución del pasado. De alguna

manera, constituyen las etapas previas a las categorías temporales específicamente históricas.

(c) *El tiempo histórico*: es la construcción de una historia a partir de esquemas biográficos, la construcción de secuencias dotadas de sentido. Es tam-

bién la construcción de las historiografías abiertas al futuro.

Estas distinciones de Luckmann son útiles para describir y comprender las diferentes construcciones del tiempo que se encuentran en la Biblia hebrea.

Los diferentes tiempos en el Enateuco (Génesis-Reyes)

Retomando las tres categorías de Luckmann, podemos dividir estos libros de la manera siguiente: la historia de los orígenes se abre en Gn 1 con un relato de creación que se basa en la alternancia día-noche, lo que corresponde al «tiempo interior». En Gn 12-Dt 34 se encuentran las «biografías» de los patriarcas y de Moisés, por consiguiente, un «tiempo biográfico». La historia «deuteronomista», que abarca desde el Dt hasta 2 Re, es el primer intento de escribir una «historia de Israel» y de construir un «tiempo histórico».

Génesis 1 y el «tiempo interior»

«Al principio, Dios creó el cielo y la tierra» (Gn 1,1). Casi todo el mundo conoce esta magnífica apertura de la Biblia judía y cristiana.

Pero si se quiere tomar verdaderamente en serio la puntuación de los masoretas, es decir, de los sabios que durante los primeros siglos de la era cristiana vocalizaron el texto que originalmente solo tenía

consonantes, habría que traducir: «en un comienzo». Tal vez querían indicar que no se trata de un comienzo absoluto, como lo muestra por otro lado la continuación del texto: «La tierra era un caos (*tohuwabohu*), las tinieblas estaban sobre el abismo (*tehom*) y el espíritu divino se movía por encima de las aguas» (Gn 1,2).

Este segundo versículo del relato de la creación muestra que en el primer relato del Génesis no encontramos una *creatio ex nihilo*, es decir, una creación a partir de la nada. En efecto, preexisten unos «materiales» antes de que Dios comience su obra: las tinieblas y las aguas primordiales. Estos elementos no son creados, sino más bien dominados, es decir, refrenados, para permitir que el mundo surja gracias a la palabra divina.

«Dijo Dios: "¡Hágase la luz!". Y la luz se hizo. Dios vio que la luz era buena. Dios separó la luz de las tinieblas» (Gn 1,3). La luz es, por tanto, según este relato, la primera creación. Se contrapone a las tinieblas, que no son creadas sino refrenadas.

Y sigue el texto diciendo: «Dios llamó a la luz día, y llamó a las tinieblas noche. Pasó una tarde y llegó la mañana: día primero».

La aparición de la luz significa también la aparición del tiempo y la alternancia de la noche y el día. El primer capítulo del Génesis inscribe, en efecto, la creación del mundo y de los seres humanos en el marco temporal de siete días: seis días para crear y el séptimo día para descansar. Así, el autor de este texto, que podría haber formado parte de los sacerdotes exiliados a Babilonia después de la destrucción de Jerusalén en el 587 a.C. por el ejército babilonio, inventa la semana que estructura hasta el presente el tiempo de la inmensa mayoría de la humanidad. Se inspiró en una idea de los asirios y babilonios según la cual los días 7, 14, 21 y 28 del mes eran días nefastos. Durante estos días no se debía hacer nada, ni salir ni trabajar, para no irritar a los dioses que podían comportarse de una manera imprevisible. El autor del relato del Génesis hizo del séptimo día, a diferencia de los babilonios, un día positivo, dándole, al sabbat, una cualidad de reposo favorable e inscribiendo en el plan de Dios creador la idea de que este día se convertirá, para el judaísmo, en el día de la lectura de la Torá.

Así pues, el primer relato de la creación pone en marcha la alternancia de la noche y el día y concluye con el establecimiento de un tiempo sagrado.

Subrayemos que la luz, que está en el origen de la creación, no se identifica en absoluto con el sol. En este sentido, el texto del Génesis se distingue de las

concepciones del Próximo Oriente antiguo y del Egipto antiguo, donde a menudo se identifican la luz y el sol, y donde el sol y la luna son divinidades. En numerosos sistemas religiosos del Próximo Oriente antiguo, la divinidad solar juega una función importante. El dios sol es el dios de la justicia, como lo muestra por ejemplo la famosa estela de Hammurabi, donde vemos a Shamash, el dios solar (representado con rayos que simbolizan la luz), transmitir la ley al rey para que este haga que la respeten sus súbditos. Este nexo entre la divinidad solar y la justicia se explica, sin duda, por la idea según la cual la luz del sol ilumina todo y el sol divinizado puede ver todas las acciones de los hombres. En Gn 1, por el contrario, el sol y la luna son llamados «grandes luminarias» cuya función consiste en estructurar el tiempo (día y noche, y también los meses y las fiestas).

El relato del diluvio y la cesura entre el tiempo ideal y el tiempo de los destinatarios del relato

En Gn 6-9 se combinan dos versiones del diluvio en un gran relato; a menudo se distingue un relato sacerdotal y otro más antiguo. Al indicar las razones del diluvio, la versión sacerdotal insiste más en la integridad de Noé (6,9) y amplía la realidad de la corrupción extendiéndola a todas las criaturas: «Dios miró la tierra y la vio corrompida, pues toda carne había pervertido su comportamiento en la tierra» (6,12). Esta observación retoma, dándole la vuelta, la valoración hecha por Dios después de haber creado el mundo y sus mora-

dores en el primer capítulo del Génesis: «Dios miró todo lo que había hecho y vio que era muy bueno» (1,31). El autor sacerdotal describe el diluvio como un retorno del caos en el mundo. De este modo, el relato del diluvio sirve en adelante para explicar por qué la humanidad no vive en un mundo ideal tal como lo creó Dios en su origen. Según el primer capítulo de la Biblia, el hombre y los animales son creados como seres vegetarianos y son llamados a vivir juntos en armonía. Ahora bien, después del diluvio y, con ciertas restricciones (prohibición de comer la sangre), los animales son entregados al hombre como fuente de alimentación (9,2-6). La creación posdiluviana, por tanto, es de alguna manera una creación imperfecta, pues integra en adelante (con la aprobación de Dios) la maldad de las criaturas y la hostilidad entre ellas.

Noé no se beneficia del privilegio de la inmortalidad, pero se convierte en el antepasado de toda la humanidad posdiluviana. Esta alianza se concreta en el gesto de Dios que «pone su arco en la nube» (9,13). Este gesto es acompañado con la promesa divina de no volver a provocar otro diluvio sobre el mundo («Ninguna carne será ya suprimida por las aguas del diluvio», Gn 9,11).

Como en los otros mitos del diluvio en el Próximo Oriente antiguo, esta catástrofe se considera como un acontecimiento único cuya finalidad es distinguir entre el tiempo de los orígenes y el tiempo posdiluviano, caracterizado por la violencia y el uso de los animales para la comida y los sacrificios, lo que corresponde al tiempo de los destinatarios del relato.

Los relatos de los patriarcas y del éxodo; el tiempo biográfico

La investigación bíblica de las últimas décadas ha dejado claro que los relatos de los patriarcas y el de Moisés y el éxodo no reflejan dos períodos sucesivos, sino que son dos relatos rivales sobre el origen. La tradición primitiva de Abrahán es la de un antepasado autóctono, como lo muestra aún un texto del libro de Ezequiel. Ez 33,24, que es posterior a la caída de Jerusalén y a la deportación de la élite a Babilonia, contiene una reivindicación territorial de la población que permaneció en Palestina: «Hijo de hombre, los que viven entre ruinas en la tierra de Israel andan diciendo: "Abrahán, que era uno, tomó posesión de esta tierra; y nosotros, que somos muchos, hemos recibido la tierra como heredad"». Esta argumentación muestra claramente que Abrahán es figura de identificación para un grupo de autóctonos que no fueron deportados a Babilonia. Los nexos genealógicos entre las tres figuras patriarcales no son un dato original, sino una construcción de los redactores bíblicos que, después de la desaparición del reino del Norte, quieren afirmar a la vez la superioridad de Judá (poniendo a Abrahán a la cabeza) y subrayar también la unidad del Norte y del Sur. Pese a sus orígenes diversos, estas tres figuras construyen un origen genealógico. Mediante ellos, el origen de Israel se transmite a través de la descendencia.

A diferencia de los patriarcas, Moisés no es un antepasado. Ciertamente, tiene uno o dos hijos, pero su descendencia no tendrá ninguna función ni durante

su vida ni después de su muerte. El relato de origen centrado en Moisés, el éxodo y la conquista, propone otro modelo: el de una alianza cuyo mediador es Moisés. El relato mosaico propone al judaísmo una identidad que no se fundamenta en la descendencia, sino en la adhesión a un «contrato» entre YHWH e Israel, que se concreta en una ley que hay que respetar.

La sucesión de una época patriarcal y de una época del éxodo y de la conquista no se corresponde con una sucesión de épocas históricas. Desde la perspectiva literaria, los dos mitos del origen fueron combinados por primera vez por los redactores procedentes del ámbito sacerdotal en el siglo VI antes de nuestra era, construyendo así un doble origen: genealógico y vocacional. Para los redactores sacerdotes, los relatos de los patriarcas y los de Moisés podían también combinarse debido a su carácter «biográfico», puesto que Gn 12-50 y Ex-Dt cuentan la historia de los orígenes del pueblo recurriendo a las «biografías» de sus protagonistas, abarcando desde su nacimiento hasta su muerte.

Los acontecimientos del 597/587 a.C. y la construcción de un tiempo histórico

La invasión de Judá, la destrucción de Jerusalén y de su Templo por los babilonios, como también la deportación de una parte de la población, produjeron sin duda una crisis importante en la identidad colectiva judea. El desmantelamiento de Jerusalén afectó

más a las élites deportadas que a la población rural y a los pobres. Las élites (sobre todo los funcionarios reales) se vieron privadas de la fuente de su poder. Más en general, después del 597/587 antes de nuestra era, se derrumbaron los pilares tradicionales que apoyaban la coherencia ideológica y política de un estado monárquico en el Próximo Oriente antiguo. El rey había sido deportado, el templo destruido y la integridad geográfica de Judá pulverizada por las deportaciones y las emigraciones voluntarias. Era totalmente lógico explicar la situación como una victoria sobre la divinidad nacional, conseguida por los dioses babilonios más poderosos.

En este contexto es donde nace, probablemente entre los escribas exiliados a Babilonia, la construcción de un «tiempo histórico», cuyo objetivo es componer una historia que va desde los orígenes mosaicos hasta la caída de Judá. Esta «historia deuteronomista» (llamada así en referencia al Deuteronomio que sirve de marco de lectura para la misma) quiere proporcionar una explicación de la destrucción de Jerusalén y del exilio babilónico: esta catástrofe no es el resultado de la debilidad de YHWH frente a los dioses babilonios, sino que es el mismo YHWH el que se ha servido de los babilonios para castigar a su pueblo y sus reyes.

La sucesión de las épocas muestra que ha sido el comportamiento del pueblo y de sus jefes el que ha provocado la catástrofe del presente. De este modo, la construcción del tiempo pasado sirve para explicar el presente.

La estructuración de esta historia se hace con la ayuda de grandes discursos que delimitan las diferentes épocas. Estos discursos se ponen en labios de personajes importantes o bien son de carácter anónimo cuando no está disponible ningún protagonista. El modelo de este discurso es el libro del Deuteronomio, que está construido como un discurso de despedida de Moisés (Dt 1-30), en el que recapitula los acontecimientos fundacionales de la salida de Egipto y de la estancia en el desierto, anunciando al mismo tiempo la posibilidad de la destrucción del país y del exilio en el caso en el que los destinatarios no obedezcan las leyes divinas enunciadas en el mismo Deuteronomio (Dt 12-26 y 28). Por consiguiente, la amenaza del exilio está presente desde los orígenes. La época de la conquista está delimitada por un discurso de YHWH a Josué (Jos 1,1-9) y por un discurso de despedida de Josué (Jos 23), en el que insiste en la necesidad de respetar los mandamientos divinos. El tiempo de los jueces es introducido con un comentario sobre la desobediencia del pueblo después de la muerte de Josué (Jue 2,6-3,6) y concluye con un discurso de despedida de Samuel que es presentado como el último juez (1 Sm 12,1-15). Este discurso pone en guardia contra los peligros de la realeza cuyos orígenes se cuentan en los capítulos siguientes. Esta época termina con el discurso de inauguración del templo pronunciado por Salomón (1 Re 8) en el que anuncia la deportación del país y da al templo de Jerusalén la función de una *quibla* (indicación de la dirección para hacer la oración). Este discurso abre la

historia de los dos reinos (Israel y Judá) que termina en 2 Re 17 con un comentario sobre las causas de la caída de Samaría. Extrañamente, la última época que narra la historia de Judá hasta su caída bajo los babilonios no termina con un comentario final.

La historia deuteronomista concluye con un breve comentario sobre la liberación del rey Jeconías de su prisión babilónica y su admisión a la mesa del rey babilonio: «Mandó que le quitaran la ropa de preso y lo hizo comensal de su mesa durante el resto de su vida. Y el rey [de Babilonia] proveyó de por vida a su sustento diario» (2 Re 25,29-30).

La ausencia de un comentario conclusivo permite hacer interpretaciones diferentes de este final. Puede verse una indicación según la cual el exilio se transforma en adelante en diáspora. En efecto, el destino de Jeconías evoca el de los héroes de las novelas de la diáspora: José, Daniel, Mardoqueo (tío de Ester). Todos estos personajes son liberados de la prisión, reciben un traje de parte del rey, obtienen una posición social importante y pasan el resto de su vida en el país de acogida. Por tanto, puede decirse que el final de la historia deuteronomista negocia la transformación de la historia de la realeza en tiempos de la diáspora.

El tiempo de los orígenes y el tiempo presente

A diferencia de la historia deuteronomista, la historia sacerdotal, que se encuentra en el interior de

los libros del Génesis, Éxodo y Levítico, solo se limita a los orígenes. Esta historia está estructurada por una concepción circular que se expresa mediante las fiestas y los ritos. Los autores sacerdotales estructuran su historia gracias a una serie de «ritos» que permiten a Israel encontrar su lugar en el mundo.

En este sentido, el sabbat se inscribe en Gn 1 en el ritmo de la creación, pero es revelado solamente a Israel y no a toda la humanidad (Ex 16). En cambio, la prohibición de la sangre como también la posibilidad de consumir alimentos de origen animal (Gn 9) afectan a toda la humanidad. La circuncisión, en Gn 17, no se aplica solamente a Israel, sino a toda la des-

cendencia de Abrahán. La Pascua, en Ex 12, es propia de Israel (y de quienes salen con él); de igual modo ocurre con el culto sacrificial y las prohibiciones dietéticas en el Levítico. De este modo, se construye un tiempo ritual y cíclico.

En efecto, todos esos ritos son instituidos desde los «orígenes», al margen de toda estructura estatal. Y los tiempos de los orígenes se distinguen de los tiempos recibidos por los destinatarios de los relatos (como lo muestran, por ejemplo, la increíble duración de la vida de los antepasados). Se trata, por consiguiente, de la creación de un tiempo que no es el de los destinatarios, pero que permite una identificación con una situación de diáspora.

La elaboración de una temporalidad escatológica

La segunda parte del libro de Isaías, el «Deutero-Isaías», redactado durante las primeras décadas de la época persa, anuncia la llegada de una nueva era:

«¹⁶Así dice el Señor que abre un camino en el mar, una senda en aguas caudalosas; ¹⁷que pone en acción carros y caballos, ejército y valientes a una: caen para no levantarse, se apagan, se extinguen como mecha. ¹⁸No recordéis lo pasado, no penséis en lo de antes. ¹⁹Pues voy a hacer algo nuevo; ya brota, ¿no lo sentís? Abriré un camino en la estepa, pondré arroyos en el desierto; ²⁰me honrarán las bestias del campo, chacales y crías de avestruz. Llenaré de agua la estepa, pondré arroyos en el desierto para que be-

ba mi pueblo, mi elegido, ²¹este pueblo que formé para mí; él proclamará mi alabanza"» (Is 43,16-21).

Este oráculo critica a quienes son partidarios de la explicación del pasado (quizá los deuteronomistas) y anuncia una nueva creación. Este discurso, sin embargo, es minoritario en la Biblia hebrea, pero se convierte en fundacional en los textos de la comunidad de Qumrán y también en los comienzos del cristianismo. En efecto, el Nuevo Testamento termina con el Apocalipsis de Juan que anuncia una nueva creación y la llegada de otro tiempo diferente haciéndose eco del primer capítulo de la Biblia judía y cristiana.

Los tiempos de los hombres y los tiempos de Dios

Hemos visto que el Enateuco, los libros desde el Gn hasta 2 Re, construye una historia que desemboca en los tiempos históricos (monarquía, caída de Jerusalén, deportación), mientras que el Pentateuco (Gn-Dt) establece un tiempo mítico, pero que incluye, como 2 Re 25, una final abierto: Moisés, al final de su vida, ve el país prometido, pero no entra en él. En el Pentateuco, el tiempo se mantiene como un tiempo de los orígenes, en el que se dan ya todos los ritos y mandamientos antes de ser creadas las instituciones políticas y religiosas (monarquía, templo). El judaísmo privilegió el Pentateuco, el don de la Ley por mediación de Moisés, porque responde muy bien a una situación de diáspora.

Para los autores bíblicos, la historia y los tiempos de los hombres encuentran su sentido gracias a la intervención de Dios en esa historia. Pero existen grandes diferencias sobre la afirmación de esta intervención como también sobre el sentido que se le da. Según algunos textos, YHWH interviene de una manera directa (apariciones a Abrahán, Moisés, etc.); en otros pasajes, solamente el narrador es quien declara que Dios dirige la historia de los hombres (2 Re 24,3: «En realidad esto sucedió porque el Señor había decidido expulsar a Judá de su presencia»).

Hemos visto que se puede construir igualmente un pasado, una historia, afirmando que Dios interviene en ella, para preparar un futuro.

Encontramos así textos escatológicos e incluso mesiánicos en los que se espera una intervención divina en un tiempo futuro. Pero también existen textos en los que Dios interviene en el tiempo de los hombres solo por la interpretación que hacen los protagonistas de la historia.

Tal es el caso notablemente en el libro de Ester y aún más en la historia de José, en la que (salvo Gn 39, que es un añadido al relato original) Dios no interviene ni directamente ni con el comentario del autor. Solo está presente en las interpretaciones que dan los protagonistas para explicar los acontecimientos con los que se ven confrontados, como en Gn 50,19-20: «Pero José les respondió: "[...] Es verdad que vosotros os portasteis mal conmigo, pero Dios lo cambió en bien para hacer lo que hoy estamos viendo [...]».

Por tanto, las diferentes construcciones del tiempo en la Biblia hebrea permiten activaciones múltiples, apropiaciones e interpretaciones diversas.

Para profundizar

- Delimítense los diferentes «períodos» dentro del Enateuco (Gn-2 Re). ¿Se puede/se debe distinguir entre períodos «míticos» y períodos «históricos»?
- ¿Hay un final del tiempo en la Biblia hebrea y en la Biblia cristiana?

Para saber más

GIBERT, P., *Bible, mythes et récits de commencement*, Seuil, 1986.

GRIMAL, N. y M. BAUD (eds.), *Événement, récit, histoire officielle. L'écriture dans les monarchies antiques. Actes du colloque du Collège de France 2002*, Cybèle, 2003.

RÖMER T., «La périodisation de l'histoire de l'Israël ancien : constructions bibliques et historiques», *ATALA* 17 (2014) 87-100.

—, «D'Abraham à la conquête. L'Hexateuque et l'histoire d'Israël et de Juda», *RSR* 103 (2015) 35-53.