

FRANCESCO COCCO*

SOBREVIVIR TRADUCIENDO EL PODER. LA SOBERANÍA DE DIOS EN CONTEXTOS IMPERIALES Y APOCALÍPTICOS

Fecha de recepción: 16 de octubre de 2025

Fecha de aceptación: 23 de enero de 2026

RESUMEN: Este artículo explora cómo la narrativa de fe de Israel sobrevive y se transforma bajo dos horizontes imperiales —Persia y Grecia— mediante la «traducción» teológica del poder y de la historia. En Is 45,1-7, el rey persa Ciro es llamado paradójicamente «ungido» de YHWH, revelando un monoteísmo providente que des-sacraliza el imperio y lee la geopolítica como liturgia divina: la historia se convierte en éxodo. En Dn 7,1-14, escrito en tiempos de opresión helenística, la visión apocalíptica desenmascara la animalización del poder imperial y su juicio ante el «Anciano de Días», que restituye el dominio a los «santos del Altísimo». Entre la fijación de la memoria en época persa y la expansión de la Palabra mediante la traducción (LXX) en el mundo griego, la Escritura sobrevive traduciendo: lingüística, cultural y teológicamente. «Sobrevivir traduciendo» el poder nombra así la vocación de Israel: reinterpretar la soberanía, preservar la fe entre lenguas y humanizar el poder bajo la mirada del Dios que «abre puertas» y «juzga a las naciones».

PALABRAS CLAVE: traducción; imperio; providencia; apocalíptica; soberanía; poder.

* Universidad Pontificia Comillas: pfcocco@comillas.edu; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7237-8577>

***Surviving by Translating the Power: The Sovereignty
of God in Imperial and Apocalyptic Contexts***

ABSTRACT: This article explores how Israel's faith narrative survives and transforms under two imperial horizons—Persia and Greece—through the theological «translation» of power and history. In Isaiah 45:1-7, the Persian king Cyrus is paradoxically called YHWH's «anointed,» revealing a providential monotheism that desacralizes empire and reads geopolitics as divine liturgy: history becomes Exodus. In Daniel 7:1-14, written amid Hellenistic oppression, the apocalyptic vision unveils the animalization of imperial power and its judgment before the «Ancient of Days,» who restores dominion to the «saints of the Most High.» Between the Persian fixation of memory and the Greek expansion through translation (LXX), Scripture survives by translating itself—linguistically, culturally, and theologically. «Surviving by translating» the power thus names Israel's vocation: to reinterpret sovereignty, preserve faith across languages, and humanize power within empire, affirming that the world's history is governed not by the beast or the monarch, but by the God who «opens doors» and «judges the nations».

KEY WORDS: translation; empire; providence; apocalyptic; sovereignty; power.

Cuando pensamos en los grandes imperios de la historia, solemos imaginar ejércitos, conquistas, mapas que se expanden y se encogen. Pero también existe otro mapa, menos visible y más profundo: el de la fe, que se abre paso y se transforma en medio de esas fuerzas gigantescas.

El objetivo de este artículo es ver cómo dos imperios —el persa y el griego/helenístico— marcaron la experiencia de Israel; no con un repaso exhaustivo de fechas y batallas, sino entrando en dos textos que son como ventanas abiertas: Is 45,1-7, donde un rey extranjero, Ciro, aparece proclamado insólitamente como ungido del Señor; y Dn 7,1-14, con su visión estremecedora de bestias que se alzan y caen, hasta que surge la figura luminosa del Hijo del hombre. Dos escenas que nos invitan a mirar a la historia con otros ojos: los ojos de la fe, capaces de descubrir en medio de los imperios la voz de Dios que sigue escribiendo su relato.

A través de estos dos textos emergen dos movimientos complementarios, que ayudan a descifrar la experiencia del Israel bíblico en dos momentos distintos e igualmente importantes: con Persia (Is 45,1-7) la Biblia aprende a fijar memoria y a leer la geopolítica como providencia; con el mundo griego (Dn 7,1-14) la Biblia reflorace en clave

apocalíptica, reconfigurando el poder y ensanchando la esperanza. La tesis de fondo es: la Biblia no canoniza los imperios; más bien, canaliza su poder bajo la soberanía de YHWH. Y ese desplazamiento, tantas veces, se hace *traduciendo*: tradiciones, lenguas, géneros, imágenes del poder.

1. MARCO GENERAL: BIBLIA E IMPERIOS

Un imperio no es solo expansión militar: es un régimen de administración del poder —sobre el territorio, la lengua franca, la fiscalidad y el culto— que busca integrar y modelar subjetividades colectivas. La Escritura responde a ese dispositivo con una relectura teológica que desplaza el centro de gravedad: la soberanía última no reside en el emperador sino en el Dios de la alianza, que «sujeta» a los reinos sin perder la identidad del pueblo (cf. Dn 2-7; Sal 2). Desde ahí, la providencia interpreta incluso la maquinaria imperial como instrumento ambiguo de bien y prueba: en la historia patriarcal, José relee la violencia estructural que lo llevó a Egipto en clave de designio salvador (Gn 50,20); el Deuteronomio denomina a Ciro «ungido» para la liberación (Is 45,1); Jeremías exhorta a buscar el shalom de la ciudad del exilio (Jer 29,4-7).

El juicio, por su parte, desmitifica las pretensiones absolutas del poder: la caída de Babilonia —de la profecía de Isaías a Ap 18— funciona como paradigma crítico que reubica cualquier autoridad humana bajo el veredicto divino (cf. también Miq 3; Am 1-2). Finalmente, la traducción opera en doble nivel: lingüístico y teológico. Lingüísticamente, el paso al arameo y al griego (*targumín*, LXX) inserta la fe en las «lenguas del imperio» sin diluirla; teológicamente, prácticas y relatos se rearticulan para habitar estructuras políticas y culturales ajenas sin idolatrarlas (cf. Esd 1; Neh 2; Dn 3.6; 1Mac 1).

Así, en contextos tan diversos y peculiares como el asirio, babilónico, persa o romano, la Biblia no niega la complejidad imperial, pero la dis-cierne: afirma la soberanía de Dios, confía en su providencia, anuncia el juicio divino sobre los excesos del poder y traduce la identidad de la alianza a nuevas ecologías políticas, manteniendo la obediencia a Dios como criterio último (cf. Mc 12,17; Hch 25,10-12).

2. PERSIA DESDE IS 45,1-7

2.1. CONTEXTO HISTÓRICO-TEOLÓGICO

Una fecha: 539 a. C. Un gesto: se abren las puertas de Babilonia. Una sorpresa teológica: Dios llama «mi ungido» a un rey extranjero, Ciro II de Persia¹. Este triple golpe de escena caracteriza a Is 45,1-7. No es solo un pie de página de la historia, sino un punto de inflexión donde la geopolítica se convierte en catequesis y la providencia se deja leer a plena luz. El telón de fondo es el giro aqueménida de la historia del Cercano Oriente antiguo: tras la caída de Babilonia, la política imperial favorece la restauración de cultos locales y la repatriación de poblaciones². Yehud reaparece como provincia menor dentro de la satrapía de Ebir-Nāri³; el

¹ De aquí en adelante, simplemente Ciro. Resulta interesante la cuestión de los orígenes de este personaje, envueltos —como suele suceder con figuras de alcance épico en la antigüedad— en un halo legendario que dificulta su reconstrucción histórica. Cf. Lester Grabbe. *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period*, vol. 1: *Yehud – A History of the Persian Province of Judah*. Library of Second Temple Studies 47. London: T&T Clark International, 2004, 266; P. Briant. *Histoire de l'empire perse: de Cyrus à Alexandre*. Paris: Fayard, 1996, 15-16; M. A. Dandamaev. *A Political History of the Achaemenid Empire*. Traducido por W. J. Vogelsang. Leiden: Brill, 1989, 10-13. Sobre las leyendas relativas a Ciro como fundador de la dinastía aqueménida, cf. Edwin M. Yamauchi. *Persia and the Bible*. Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1990, 72-92.

² Las causas del colapso del imperio neobabilónico y del ascenso de Ciro son múltiples y complejas; sin embargo, las fuentes cuneiformes coinciden en destacar un factor decisivo: la impiedad religiosa de Nabónido hacia el dios Marduk, considerada la causa principal de la caída del imperio. El documento de referencia son las crónicas de Nabónido: cf. A. Kirk Grayson, ed. *Assyrian and Babylonian Chronicles*. Texts from Cuneiform Sources 5. Locust Valley, NY: J. J. Augustin, 1975, 21-22; William W. Hallo, ed. *The Context of Scripture*, vol. 1: *Canonical Compositions from the Biblical World*. Leiden: Brill, 1997, 467-468; Jean Jacques Glassner. *Mesopotamian Chronicles*. Writings from the Ancient World 19. Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2004, 232-238. Sobre Nabónido, personaje muy controvertido, véase Paul Alain Beaulieu. *The Reign of Nabonidus, King of Babylon, 556-539 B.C.* Yale Near Eastern Researches 10. New Haven, CT: Yale University Press, 1989; Reinhard G. Kratz. *Das Judentum im Zeitalter des Zweiten Tempels*. Forschungen zum Alten Testament 42. Tübinga: Mohr Siebeck, 2004, 40-54.

³ Véanse al respecto: Oded Lipschits. "Achaemenid Imperial Policy, Settlement Processes in Palestine, and the Status of Jerusalem in the Middle of the Fifth Century B.C.E.". En *Judah and the Judeans in the Persian Period*, editado por Oded Lipschits

aramео funciona como lengua administrativa y la vida colectiva de la comunidad se rearticula en torno al binomio Templo-Torá. La política religiosa aqueménida⁴ permite la reconstrucción del Templo (centro de alianza y perdón) y la publicación performativa de la Torá (cf. Neh 8) como memoria viva que norma el futuro. El culto no es nostalgia ni refugio: es un «taller de humanidad» donde se aprende a ser pueblo en minoría, con prácticas que sostienen la esperanza, la justicia y la apertura al extranjero. Desde ahí, la pequeña Yehud es llamada a ser luz en un mosaico de pueblos y lenguas. De todas formas, el de los judíos no es un regreso idílico: es una tarea de reconstrucción material y simbólica en un enclave pequeño, dependiente y plural, donde conviven retornados y población no exiliada.

En este marco, el Deuteroisaías no «blanquea» el imperio, sino que lo reinterpreta: Ciro es instrumento y no epifanía; su decreto es ocasión, no teofanía. La geopolítica queda subordinada a la unicidad de Dios en clave de soberanía («Yo soy YHWH y no hay otro», Is 45,5-6): el poder imperial es real, pero penúltimo. De ahí procede la que podríamos definir como una «secularización teológica» del poder: se desactiva la pretensión sagrada del monarca, que ya no funda la divinidad, sino que es «ceñido» por el Dios de Israel para fines de alianza («por amor de Jacob», Is 45,4; cf. Is 41,2; 44,28).

Esa desacralización no es sincretismo, porque no absorbe a YHWH en el panteón imperial, sino que mantiene la alteridad monoteísta que juzga y utiliza los engranajes del imperio sin divinizarlos (cf. Is 47; Jer 50-51). Así, el vocabulario de providencia que reconoceremos en el texto que vamos a leer («abrir puertas», «allanar sendas», Is 45,1-2) traduce lo que parecería mera política exterior en una liturgia con sabor a éxodo: el retorno es un camino abierto por Dios, no solo efecto colateral de la administración persa (cf. Is 40,3-5; 43,16-19; Esd 1).

El resultado es doble: por un lado, se confiesa la soberanía universal de YHWH, que «forma la luz y crea las tinieblas... hace la paz y crea la

y Manfred Oeming, 19-52. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2006; Francesco Cocco. *Sulla cattedra di Mosè: La legittimazione del potere nell'Israele postesilico (Nm 11-16)*. Bologna: Edizioni Dehoniane, 91-116.

⁴ Sobre la política religiosa de Ciro, véase el extenso y profundo análisis de Peter R. Bedford. *Temple Restoration in Early Achaemenid Judah*. Supplements to the Journal for the Study of Judaism 65. Leiden: Brill, 2001, 132-157.

calamidad» (Is 45,7), integrando historia y creación bajo su gobierno; por otro, se resitúa la identidad de la comunidad como pueblo que vive la Torá en estructuras ajenas sin idolatrarlas (cf. Neh 13). En suma, el texto isaiano ofrece una teología del poder en tiempo imperial: providencia sin teocracia cortesana, juicio de las naciones sin aislacionismo y traducción de la alianza a las gramáticas administrativas de su época, donde el imperio cuenta pero no decide en último término.

2.2. LECTURA EXEGÉTICA DEL TEXTO

La profecía de Is 45,1-7 se inserta dentro de una unidad literaria más amplia (Is 44,24-45,25) integralmente dedicada a la figura de Ciro, a quien el profeta presenta como instrumento elegido por Dios para llevar a cabo su designio de salvación⁵. Este bloque textual constituye uno de los pasajes teológicamente más innovadores del Deuteroisaiás, pues introduce la sorprendente idea de que un soberano extranjero, no israelita ni conocedor de YHWH, pueda ser ungido por el propio Dios de Israel para liberar a su pueblo del exilio.

El oráculo de 45,1-7 abre esta sección con una proclamación solemne: YHWH toma de la mano a Ciro, lo unge y le entrega el poder de someter a las naciones y abrir las puertas ante él. En este contexto, la acción de Dios no se limita al ámbito político o militar, sino que tiene una dimensión teológica profunda: Ciro se convierte en signo del señorío universal de YHWH, «que forma la luz y crea las tinieblas, que hace la paz y crea la desgracia» (Is 45,7). Así, el pasaje no puede leerse aisladamente, sino como parte de un conjunto en el que se desarrollan dos temas principales: la afirmación de YHWH como único creador y soberano de la historia (44,24-28; 45,5-7), y la elección de Ciro como instrumento providencial

⁵ Entre los pasajes que aluden a la figura de Ciro, Karl Elliger (*Deuterocesaja in seinem Verhältnis zu Tritocesaja*. Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 63. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1933, 117) incluye, además de Is 44,24-28; 45,1-7 y 45,9-13, los textos de Is 41,21-29; 42,5-9; 46,9-11 y 48,12-15. Sobre la delimitación, unidad y estructura del bloque 44,24-45,25, véanse John Goldingay y David Payne. *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 40-55*, vol. II: *Commentary on Isaiah 44:24-55:13*. International Critical Commentary. London: T&T Clark International, 2006, 1-3; Ulrich Berges. *Das Buch Jesaja: Komposition und Endgestalt*. Herders biblische Studien 16. Freiburg: Herder, 1998, 370-371.

para la restauración de Jerusalén y la liberación del pueblo (44,28; 45,1-4). De este modo, Is 45,1-7 se sitúa en el corazón del mensaje de consuelo y esperanza del Deuteroisaiás, donde la historia política se convierte en escenario de la revelación del poder universal de Dios. Nuestra perícopa condensa la lógica teológica del Deuteroisaiás en tres movimientos: la paradoja, el monoteísmo enfático y el vocabulario de la providencia.

Primero, la *paradoja*: el título $\eta\psi\alpha$ («ungido») recae —a modo de escándalo calculado— sobre un rey extranjero, Ciro⁶. La escena subvierte la teología áulica del Cercano Oriente antiguo: no es el monarca quien legitima a la divinidad, sino el Dios de Israel quien «toma de la diestra» (45,1) y «ciñe» (45,5) a un soberano que «no le conoce» (45,4-5). El título de mesías, por tanto, no canoniza a Ciro; más bien, lo des-sacraliza como individuo y lo reubica como instrumento «por amor de Jacob» (45,4). Pese a las apariencias, por lo tanto, estamos delante de un monoteísmo crítico, no de propaganda cortesana.

Segundo, el *monoteísmo enfático*. El leitmotiv «yo soy YHWH y no hay otro» (45,5-6) persigue una finalidad doble: confesar la soberanía única de YHWH y desactivar cualquier tentación de divinizar mediaciones históricas⁷. En ese marco, Ciro puede ser llamado «ungido» en sentido funcional, pero permanece radicalmente instrumento. La eficacia de su acción no brota de una cualidad teológica propia, sino de la iniciativa libre de YHWH que lo «suscita en justicia» (45,13). El v. 7 profundiza esta unicidad desde el lenguaje de la creación: «formo la luz y creo las tinieblas, hago la paz y creo la calamidad». El paralelismo remite a Gn 1 (luz/tinieblas) y traslada el vocabulario cosmogónico al terreno de la historia (paz/calamidad). La clave hermenéutica reside en el término π , que aquí no designa el mal moral, sino la desgracia o la ruina histórica (cf. Am 3,6; Lam 3,38; Job 2,10).

El profeta afirma que también lo que Israel percibe como crisis está dentro del radio del gobierno de YHWH. Es una negación programática

⁶ Cf. Millard C. Lind. "Monotheism, Power, and Justice: A Study in Isaiah 40–55". *Catholic Biblical Quarterly* 46 (1984): 438; Randall Heskett. *Messianism within the Scriptural Scroll of Isaiah*. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 456. New York: T&T Clark, 2007, 15-37.

⁷ Cf. Jan L. Koole. *Isaiah. Part 3. Volume 1: Isaiah 40–48*. Historical Commentary on the Old Testament. Kampen: Kok Pharos, 1997, 438; Marta García. "Consolad, consolad a mi pueblo". *El tema de la consolación en Deuteroisaiás*. Analecta Biblica 181. Roma: Gregorian & Biblical Press, 2010, 206-207.

de cualquier dualismo —relevante en contexto persa— que repartiera el cosmos entre poderes contrapuestos: no hay un principio oscuro autónomo que explique lo adverso; simplemente «no hay otro». Esta afirmación teológica tiene consecuencias históricas: si YHWH «crea» (es decir, dispone soberanamente) la paz y la calamidad, ni la derrota de Jerusalén ni el ascenso de Ciro son señales de la inferioridad de YHWH frente a otros dioses, sino momentos —dolorosos o benéficos— administrados por su justicia y su salvación (45,21.24). Así se devuelve a la comunidad exílica una certeza decisiva: el mundo no está a la deriva; la historia, incluso cuando hiere, no desborda a Dios. Por otro lado, la retórica de Is 45,5-6 enlaza el monoteísmo con una universalidad misionera: YHWH no es de «uso interno» de Israel; su singularidad debe ser conocida por las naciones. De ahí que el reconocimiento del señorío único no deifique a Ciro, sino que más bien lo relativiza dentro de una economía salvífica que apunta a todos los pueblos.

Tercero, el *vocabulario de la providencia* que reescribe la geopolítica como liturgia de éxodo. El oráculo de Is 45,1-3 verbaliza la providencia con un léxico típicamente exódico: «abriré», «quebraré», «allanaré», «te daré». No es simple retórica militar; es reescritura teológica. Los verbos sitúan a YHWH como sujeto agente —no Ciro— y traducen la política internacional al registro cultural de la salida y el retorno. En 45,2, «iré delante de ti» recuerda la columna que guía a Israel (Ex 13,21-22; cf. Is 52,12), «allanaré» conecta con la «calzada» preparada en el desierto (40,3; 35,8), y «quebraré puertas de bronce» actualiza la fuerza que abre paso a un pueblo bloqueado (cf. 43,16-19). Las puertas y cerrojos son imagen de la clausura imperial (prisión, murallas, aduanas del poder), pero la voz profética las convierte en umbrales litúrgicos: no son el final del camino, sino el pórtico de una procesión. El Sal 24 invita a «alzar los portones» para la entrada del Rey de la gloria; Is 45 pinta a ese Rey abriendo puertas para que su pueblo retorne.

El mundo se contempla como santuario en tránsito: YHWH pasa, y a su paso caen cerraduras, se nivelan escollos y la historia se vuelve nave central del santuario. Así, lo que a simple vista es política exterior persa se narra como éxodo: un camino que YHWH traza para Sion (cf. Is 40,3; 51,10). El motivo del «camino» unifica creación e historia. A la senda abierta en el mar (cf. Is 43,16) corresponde ahora la calzada de regreso desde Babilonia. El edicto de Ciro (Esd 1,1-4; 2 Cr 36,22-23) funciona como pascua histórica: no por la santidad del monarca, como hemos

repetidamente subrayado, sino porque YHWH convierte un decreto administrativo en rito de liberación. La logística del imperio deviene liturgia de retorno y reconstrucción. «Te daré los tesoros ocultos» (45,3) prolonga el eco del éxodo: como Israel despojó a Egipto (Ex 12,35-36), el tránsito incluye transferencia de recursos destinada a la misión —reconstruir Jerusalén, reordenar el culto, rehacer la vida—. Los «tesoros de tinieblas» no glorifican la avidez bélica de Ciro, sino la libertad de YHWH para proveer. El acento no cae en el botín, sino en el Dador.

Bajo esta luz, la geopolítica se vuelve liturgia: YHWH preside una procesión pascual en la que las potencias son comparsas instrumentales. La enseñanza para la comunidad exílica es decisiva: la historia no es un tablero autónomo; es el espacio sagrado por el que Dios guía a su pueblo, abriendo puertas, desarmando cerrojos, allanando trayectos. Así, la providencia divina no es un concepto abstracto, sino una dramaturgia: puertas que se abren, montes que se allanan, un pueblo que camina y un Dios que convierte decretos imperiales en Pascua.

En conjunto, el oráculo desactiva la sacralización imperial y, simultáneamente, universaliza la economía de la alianza: la soberanía es de YHWH, la providencia endereza la coyuntura, el juicio queda implícito contra cualquier absolutismo, y la «traducción» teológica del decreto persa convierte la historia en ocasión de regreso y reconocimiento «de oriente a occidente» (45,6).

2.3. IMPACTO EN LA FORMACIÓN DE LA BIBLIA

El impacto del mundo persa en la formación del conjunto de los textos bíblicos se configura a varios niveles interdependientes, que vamos ahora a desgranar a continuación para tratar de comprender su profundidad e importancia.

Ante todo, se advierte en esta época un notable impulso redaccional: el marco persa crea condiciones de archivo, legalidad y circulación de decretos que favorecen la fijación y edición de tradiciones. El Pentateuco y amplias secciones proféticas alcanzan formas estables, mientras el conjunto Esdras-Nehemías inserta piezas documentales —edictos, cartas, memorias— dentro del propio texto (Esd 1,1-4; 4,7-22; 6,3-12; 7,11-26). La administración entra en el relato sagrado y se reinterpreta como instrumento de la alianza: el edicto que autoriza obras o traslados

deviene signo providencial y garantía jurídica del culto, y la «memoria de gestión» (listas, despachos, inventarios) se convierte en materia inspirada.

Otro nivel en el que se divisa la influencia de Persia en la formación de la Biblia es el de la institucionalización. La tríada templo-sacerdocio-Torá vertebró la comunidad repatriada y a la diáspora vinculada. Se consolida un *ethos* donde la memoria se canoniza mediante genealogías, patrones y límites: definen pertenencia, regulan el acceso al sacerdocio y ordenan la vida social (Esd 2; Neh 7; 11-12; cf. Esd 2,62). La Torá funciona como carta fundamental que regula calendario, pureza, diezmos y alianzas familiares (Neh 10), y el templo opera como eje simbólico y administrativo del conjunto (Ag 1-2; Zac 6,9-15).

Otra área relevante al respecto es la de la lengua y mediación. El arameo, lengua de cancillería, obliga a traducir y a mediar. No se trata únicamente de equivalencias lexicales: emergen figuras y oficios que hacen de puente entre texto, culto y gobierno —escriba (*sōfēr*), sacerdote (*kōhēn*), gobernador (*pehā*)— y se institucionalizan prácticas pedagógicas comunitarias. La lectura pública con explicación clara y con sentido dado al pueblo (Neh 8,8) inaugura una hermenéutica catequética que prepara el desarrollo targúmico y configura espacios de enseñanza más allá del templo. La traducción, así, es lingüística y también funcional: adapta roles y procedimientos para que la Palabra gobierne una sociedad bilingüe.

Finalmente, a nivel teológico el impacto de Persia se reconoce con cierta claridad en el desarrollo de una teología de la historia. Is 45 ofrece la clave: Dios se sirve del poder imperial sin sacralizarlo. La categoría «instrumento» aplicada a Ciro protege de dos derivas: absolutizar la política —convirtiéndola en fuente de salvación— o retirarse de ella por desconfianza. Entre ambos extremos, la tradición bíblica articula participación responsable y discernimiento crítico: «buscad la paz de la ciudad» (Jer 29,7), edificar la casa de YHWH en tiempos persas (Ag 1-2), y mantener la crítica profética ante cualquier pretensión total (Is 47; Dan 2; 7). La historia se lee, por tanto, como lugar de providencia y de juicio, donde la soberanía de YHWH encuadra la acción humana y las mediaciones políticas sin convertirlas en ídolos.

En conclusión, podemos mantener que en el marco aqueménida (539-332 a. C.) Israel archiva su memoria: fija y edita tradiciones, integra documentos administrativos en el propio relato (Esd 1; 4-7), y

canoniza instituciones —templo, sacerdocio y Ley— en una pedagogía de reconstrucción (Ag 1-2; Neh 8; 10). La política persa de restauración es ocasión, no teofanía: Ciro, «ungido» instrumental (Is 44,28; 45,1-7), confirma que la soberanía pertenece a YHWH, quien «abre puertas» y endereza sendas. Mientras la comunidad se estructura, la Escritura proclama que el gobierno último de la historia no es del imperio, sino del Dios único, cuya providencia sostiene y cuyo juicio desactiva toda pretensión absoluta.

3. GRECIA DESDE DN 7,1-14

Si el dominio persa ofreció a Israel la posibilidad de escribir y reconstruir, el mundo helenístico lo enfrentó al desafío de imaginar y resistir. Bajo Persia, la fe pudo fijar su memoria, organizar sus instituciones y releer la política como providencia; pero con la expansión griega, esa misma fe se vio forzada a traducirse en un lenguaje simbólico nuevo, capaz de sostener la esperanza en medio de la opresión. El paso de Ciro, «ungido» funcional de YHWH, a las bestias que suben del mar en Daniel 7 marca un cambio profundo en el modo de narrar la historia: del realismo político a la visión apocalíptica; de la geografía del retorno a la escatología del juicio. Lo que antes se interpretaba como apertura de puertas y caminos, ahora se expresa como lucha entre el caos y la soberanía divina. En ambos casos, sin embargo, la fe sigue traduciendo el poder desde la historia hacia Dios.

3.1. CONTEXTO HISTÓRICO Y GÉNERO LITERARIO

El horizonte inmediato del libro de Daniel, cuya profecía nos va a acompañar en este paso de nuestra investigación, es la presión helenizante que los judíos sufren bajo Antíoco IV⁸. Dicha presión está caracterizada por una serie de medidas: la profanación del templo, la prohibición de prácticas identitarias y la violencia selectiva (cf. 1Mac 1; 2Mac 6-7)⁹.

⁸ Para una síntesis completa y actual del periodo en cuestión remito a Christian Frevel. *History of Ancient Israel*. SBL Press: Atlanta, GE, 2023, 519-525.

⁹ Véanse al respecto Reinhard Kratz. *Translatio imperii: Untersuchungen zu den aramäischen Danielerzählungen und ihrem theologiegeschichtlichen Umfeld*. Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 63. NeukirchenVluyn:

En ese clima emerge y se consolida la apocalíptica como género de resistencia: visiones simbólicas que «abren el cielo» para interpretar la historia; ángeles intérpretes que garantizan la inteligibilidad del mensaje (Dn 7,16; 8,16); cronogramas y «calendarios» que estructuran la espera (7,25; 9,24-27; 12,7.11-12); seudonimia que sitúa la voz en un sabio del pasado para iluminar el presente y relato como contra-poder que forma conciencia y fortaleza.

En este contexto, la identificación de las bestias responde más a un patrón que a un simple código. Aunque la exégesis histórica reconozca correspondencias probables entre bestias y potencias (Babilonia, Media, Persia, Grecia; el cuerno pequeño con rasgos de Antíoco IV; cf. 7,7-8.24-25; 8,9-12), el texto profético de Daniel 7 opera ante todo por patrones: animalización del poder, que hace que el mismo poder pierda su dimensión humana; desenmascaramiento judicial de esa deriva; restitución del dominio a lo humano. Más que convertir el texto en un mero código de adivinanzas históricas, leer rectamente el capítulo exige discernir el patrón de cómo el poder se vuelve bestia y cómo es desautorizado. Este enfoque preserva la fuerza hermenéutica del libro y consiente la aplicación a otros contextos de opresión sin caer en lecturas anacrónicas ni en una «exégesis de periódico».

Además, la profecía tiene una clara función pastoral: devolver el tiempo a los oprimidos. La visión no solo denuncia, también cronometra la tiranía: la expresión típica del género apocalíptico «un tiempo, dos tiempos y medio tiempo» (7,25) fija un límite concreto, alejando la idea de que ese tiempo de sufrimiento sea eterno. El tribunal celestial se sienta, se abren los libros (7,9-10) y el dominio se traslada «a los santos del Altísimo» (7,18.27). La apocalíptica, así, rescata el tiempo arrebatado por el terror: transforma la espera en perseverancia (cf. 12,1-3), delimita la pretensión imperial y relocaliza la soberanía desde los reyes-bestia hacia la comunidad fiel. No legitima el quietismo ni la sacralización de la política; instruye en una esperanza activa bajo juicio, donde la historia es el lugar en que Dios fija límites, sostiene a los sabios y restituye la dignidad de lo humano frente a lo monstruoso.

Neukirchener Verlag, 1991, 32-35, 48-76; Michael Segal. "From Joseph to Daniel: The Literary Development of Daniel 2". *Vetus Testamentum* 59 (2009): 123-149.

3.2. LECTURA EXEGÉTICA DE DN 7,1-14

La segunda parte del libro de Daniel (7-12) está caracterizada por el género literario de la visión¹⁰. La que nos atañe (7,1-14), se abre con «los cuatro vientos del cielo» agitando «el gran mar» (7,2) y con bestias que emergen de sus aguas (7,3). El mar funciona como metáfora del caos político y las bestias como alegorías de reinos que, al absolutizarse, se transforman deshumanizándose (león alado, oso, leopardo con cuatro alas y una cuarta bestia «terrible», 7,4-7). El contraste entre la vocación humana de gobernar sobre las bestias (Gn 1,26-28) y la bestialización de los imperios subraya que el poder, cuando olvida su límite, devora y es devorado (cf. Ap 13). La imaginería del mar remite al combate contra el caos del A. T. (Sal 74,13-14; Is 27,1), ahora transpuesto a clave histórica¹¹.

La escena gira del tumulto a la sala del juicio: «fueron puestos tronos... se sentó un Anciano ... el tribunal se sentó y se abrieron los libros» (7,9-10). La apocalíptica «abre el cielo» para decir la verdad de la tierra: la historia comparece ante una instancia que la juzga, no ante un ciclo fatalista. El veredicto no es simbólico; reconfigura la cronología del poder: la cuarta bestia es aniquilada (7,11) y a las otras «se les quitó el dominio» (7,12). La teología del juicio, con ecos del *rib* profético (Is 3,13; Miq 6,1-2), afirma que la última palabra no la pronuncia la violencia, sino el discernimiento de Dios¹².

Finalmente, entre las nubes —motivo teofánico— aparece uno כְּבִר אֱנוֹשׁ «como hijo de hombre» (7,13), figura humana que contrasta con las bestias y recibe «dominio, gloria y reino... dominio eterno que no pasará» (7,14)¹³. El propio capítulo ofrece la clave hermenéutica: el reino per-

¹⁰ Cf. Reinhard Kratz. "The Visions of Daniel." En *The Book of Daniel*, vol. 1: *Composition and Reception*, editado por John J. Collins y Peter W. Flint, 91-113. Vetus Testamentum Supplements 83/1. Leiden: Brill, 2000; Michael Segal. *Dreams, Riddles, and Visions: Textual, Contextual, and Intertextual Approaches to the Book of Daniel*. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 455. Berlin: De Gruyter, 2016.

¹¹ Cf. Luis Alonso Schökel y José Luis Sicre Díaz. *Profetas II*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1980, 1269-1270.

¹² Cf. John J. Collins. *A Commentary on the Book of Daniel*. Hermeneia. Minneapolis: Fortress Press, 1993, 299-302.

¹³ Acerca de esta figura, véanse: James A. Montgomery. *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel*. International Critical Commentary. Edinburgh: T. & T. Clark, 1927, 304; Adela Yarbro Collins. "The 'Son of Man' Tradition and the Book of Revelation". En *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity*,

tenece «a los santos del Altísimo» (7,18.22.27), lectura corporativa que identifica al pueblo que se mantiene fiel, desquitado por Dios. Esta base no excluye la recepción posterior de perfiles mesiánicos e individuales (cf. Mc 14,62; Ap 1,13 y los apócrifos 1 Hen 48; 4 Esd 13;), pero preserva el contraste literario esencial: del mar a las nubes, de lo bestial a lo humano, del poder que se impone al poder recibido en juicio y servicio.

3.3. IMPACTO EN LA FORMACIÓN BÍBLICA

Lo primero que observamos a nivel del impacto de este periodo en la formación bíblica es un giro de género literario, pues del oráculo profético se pasa al género apocalíptico: visiones codificadas, «libros abiertos» y tribunal (Dn 7,9-10), cronogramas que acotan la violencia (7,25), mediación angélica que interpreta (7,16). Este giro no equivale a evasión; constituye una dura crítica política por medios simbólicos: desenmascara la animalización del poder (representada por las bestias) y proclama un juicio incorruptible que reordena la historia bajo la soberanía divina.

Otro aspecto bastante evidente es la reconfiguración del poder. El «dominio, gloria y reino» (7,14) y su transmisión efectiva (7,27) no regresan a un monarca imperial, sino que se reasignan a la humanidad recuperada en «los santos del Altísimo». El contraste literario es programático: de lo bestial a lo humano. En clave canónica, este desplazamiento recupera la vocación de Gn 1,26-28 (gobierno humano no depredador) y funda un humanismo teológico donde la comunidad vindicada por Dios ejerce una autoridad recibida, no una dominación devoradora.

De la misma manera, el ascenso del griego y la difusión de la LXX forma parte del mismo proceso de formación: la Escritura sobrevive traduciendo y, al hacerlo, amplía su esfera de audiencia sin perder identidad. La pluralidad textual¹⁴ se convierte en lugar teológico y pedagógico. La

editado por James H. Charlesworth, 536-568. Minneapolis: Fortress Press, 1992; Loren T. Stuckenbruck. "One like a Son of Man as the Ancient of Days' in the Old Greek Recension of Daniel 7,13: Scribal Error or Theological Translation?". *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 86 (1995): 268-76; Igor Bressonov. "The Image of the New Adam in the Book of Daniel (Daniel 4 and 7): Origin, Context and Theological Implications". *Old Testament Essays* 37 (2024): 1-21.

¹⁴ La pluralidad textual del libro de Daniel constituye un testimonio paradigmático de la diversidad lingüística y canónica del judaísmo helenístico. El texto

traducción genera polisemia fecunda —por ejemplo, el «hijo de hombre» en su vertiente corporativa y sus lecturas personales en tradiciones posteriores— y muestra que fidelidad y traducción se complementan en la economía de la revelación.

Otro aspecto relevante concierne la memoria martirial y la esperanza. Daniel, en diálogo con 1-2 Macabeos, consolida una ética de resistencia: el sufrimiento de los sabios (Dn 11,33-35), la promesa de resurrección y brillo de los entendidos (12,2-3) y los testimonios de fidelidad hasta la muerte (2Mac 6-7) instituyen memoria comunitaria y horizonte escatológico. La esperanza no se impone por fuerza, se sostiene por sentido y plazo: la bestia actúa «un tiempo, dos tiempos y medio tiempo» (Dn 7,25), pero el reino se entrega a la comunidad fiel; la dedicación del templo (1Mac 4,36-59) y la catequesis que nace de estas páginas forman sujetos capaces de perseverar en medio de imperios cambiantes.

En conclusión, podemos afirmar que en el horizonte helenista la Biblia «apocaliptiza» la esperanza: traduce el presente opresivo en visiones, calendarios y juicios que desvelan el límite de las bestias y devuelven el tiempo a los fieles (Dn 7,9-14.25; 9,24-27; 12,1-3). La soberanía se contempla como instancia de juicio que reubica el dominio en la humanidad restaurada —«los santos del Altísimo»— frente a la animalización del poder (Dn 7,18.27). En paralelo, la traducción a la *koiné* (LXX) ensancha la audición de la Palabra en la diáspora y sostiene una ética de resistencia

combina secciones en hebreo (Dn 1,1-2,4a; 8,1-12,13) y en arameo (Dn 2,4b-7,28), fenómeno que refleja una situación de bilingüismo cultural y literario en Judea y la diáspora. A este texto semítico se yuxtaponen dos tradiciones griegas principales: la llamada «Old Greek» (OG), conservada parcialmente en el códice Chisianus 88 (también conocido como 45) y en fragmentos papirológicos (p. ej. P. 967 de la colección Chester Beatty), y la revisión de Teodoción, de carácter más literal y adoptada por la Iglesia antigua en el canon cristiano (cf. Origen, *Hexapla*). Ambas versiones divergen significativamente tanto en la sintaxis como en la teología subyacente, especialmente en Dn 3 y 6 —donde la OG ofrece añadidos y paráfrasis ausentes en la versión teodociana— y en Dn 7, cuya cristología implícita fue decisiva para la recepción patrística. Además, el corpus griego incluye materiales adicionales sin paralelo hebreo/arameo: el relato de Susana (Dn 13) y el de Bel y el Dragón (Dn 14), que circularon de forma independiente antes de integrarse en la LXX. En conjunto, estas variantes revelan que, en el periodo helenístico, la frontera entre traducción, adaptación y reescritura era permeable, y que el concepto mismo de «texto bíblico» estaba todavía en formación, coexistiendo múltiples redacciones con autoridad dentro de distintas comunidades judías y posteriormente cristianas (cf. Collins, *Daniel*, 2-24).

y memoria martirial (1-2Mac 6-7): esperanza con gramática simbólica, juicio que limita al imperio y dignidad comunitaria que persevera.

4. SINERGIAS PERSIA-GRECIA

Cuando se habla de Persia y Grecia se suele pensar en dos universos contrapuestos, en tensión bélica y cultural. Sin embargo, la historia y la literatura muestran que no son mundos aislados, sino dos ejes que corren en paralelo y se rozan en múltiples puntos. Persia no es solo «lo oriental» frente a Grecia como «lo occidental», sino un socio obligado en el intercambio de símbolos, lenguajes y proyectos imperiales. De ahí que, más que considerarlos como compartimentos estancos, conviene centrarse en las sinergias, espacios de contacto y de mutua reinterpretación, donde lo persa y lo helénico se entretajan en el relato de los orígenes bíblicos. Lo hacemos, resumiendo estos puntos de contacto en algunas claves esenciales:

4.1. SOBERANÍA DE DIOS

La afirmación de la soberanía de Dios atraviesa los dos grandes contextos imperiales del Antiguo Oriente en los que se configura el pensamiento bíblico del post-exilio. En el horizonte persa, la teología profética —particularmente en Deuteronomio— contempla el poder de YHWH como una acción providente que se sirve incluso de los reyes extranjeros para realizar su designio. Ciro es presentado como el «ungido» de YHWH, aquel a quien Dios «toma de la mano», «abre las puertas» y «allana los caminos» (Is 45,1-3). El lenguaje es sorprendentemente personal y activo: Dios no solo gobierna desde lo alto, sino que interviene, orienta y dispone los acontecimientos históricos para abrir un nuevo comienzo al pueblo exiliado. Su soberanía se manifiesta en la capacidad de transformar la historia humana —con sus agentes, sus estructuras y sus potencias— en escenario de salvación.

En cambio, en el contexto helenístico, la literatura apocalíptica introduce otra forma de representar la misma soberanía divina. En Daniel 7, el trono del «Anciano de Días» se alza como tribunal cósmico: «se abren los libros», las bestias que simbolizan los imperios son juzgadas y su

dominio se les arrebatara para ser entregado «al pueblo de los santos del Altísimo» (Dn 7,9-12.14.27). Aquí la soberanía de Dios no se expresa tanto en la conducción de la historia cuanto en su juicio final. Frente al desbordamiento de los poderes totalitarios, el Dios de Israel no compite en el plano de la fuerza, sino que los desautoriza desde una instancia trascendente que somete todo poder a rendición de cuentas. La historia, por tanto, no escapa al juicio: el dominio pertenece, en último término, a quien es justo y eterno.

No se trata, sin embargo, de dos teologías en oposición —una de la providencia y otra del juicio—, sino de dos perspectivas que convergen en una misma confesión de fe: YHWH es el único soberano de la historia. En su mano está tanto el curso de los acontecimientos como su desenlace último. El Dios que guía los procesos históricos es el mismo que los evalúa y los purifica. Providencia y juicio son, por tanto, dos expresiones complementarias de un monoteísmo crítico que desactiva toda pretensión imperial de ultimidad. Ningún poder humano —ni Persia con su ideología de la benevolencia real, ni Grecia con su teología del destino y la razón cósmica— puede erigirse en absoluto. Solo YHWH, el Dios que crea, libera y juzga, tiene la autoridad de disponer y discernir la historia. Su soberanía no oprime, sino que libera; no legitima los imperios, sino que los relativiza desde una instancia de justicia y misericordia que les niega la última palabra.

4.2. TEXTO Y TRADUCCIÓN

La soberanía de Dios se expresa también en la historia del texto, en la forma en que la Palabra se fija, se transmite y se traduce. Bajo el dominio persa, el interés imperial por el archivo, el decreto y la memoria escrita crea un marco propicio para la fijación y edición de las tradiciones de Israel. Es la época en que la Torá y los profetas comienzan a cristalizar en formas estables: la palabra inspirada se convierte en documento, y la fe se convierte en texto. En los libros de Esdras y Nehemías, la Escritura no solo relata la historia del retorno y la reconstrucción, sino que incorpora dentro de sí materiales de carácter administrativo —cartas, listas, decretos reales— que testimonian una sorprendente fusión entre documento estatal y palabra revelada (cf. Esd 1; 4-7; 6,3-12; 7,11-26). Al integrar estos textos oficiales en el cuerpo de la Escritura,

Israel resignifica la lógica imperial de la administración: la autoridad ya no se legitima desde el trono de Persia, sino desde la alianza. Lo que para el imperio es control, para la comunidad de fe se convierte en memoria y promesa.

Con el paso al mundo griego, la dinámica cambia: del texto fijado se pasa a la traducción y expansión. La versión de los LXX abre la Palabra a una nueva audiencia, la del Mediterráneo helenístico, y demuestra que la fidelidad a Dios puede convivir con la apertura lingüística y cultural. Traducir no es diluir, sino prolongar. La Escritura entra en la *koiné* y, con ello, en una circulación inédita: el hebreo y el arameo dialogan con el griego antiguo; surgen revisiones, glosas y añadidos —como los fragmentos de Daniel griegos— que no traicionan el texto, sino que lo mantienen vivo en contextos diversos. La pluralidad textual, lejos de ser un problema, se convierte en un espacio teológico donde la Palabra muestra su capacidad de encarnarse sin perder identidad. Cada versión, cada relectura, confirma que el Dios que habló una vez en Sion sigue hablando en las lenguas de los pueblos.

Así, entre Persia y Grecia, la historia del texto refleja un mismo principio teológico: la Palabra de Dios no queda cautiva ni del poder político ni de la lengua original. Bajo el signo de la alianza, puede adoptar las formas del archivo y del decreto, y bajo el signo de la misión, puede hacerse traducción y diálogo. La Escritura, en su tránsito de documento a testimonio, de lengua santa a *koiné*, encarna la tensión fecunda entre estabilidad y apertura, memoria y traducción: un proceso en el que la fidelidad se demuestra no repitiendo literalmente, sino transmitiendo con verdad.

4.3. COMUNIDAD

La soberanía de Dios, que actúa en la historia y se transmite en el texto, toma forma visible en una comunidad que aprende a reconstruirse y resistir según los tiempos. Bajo el dominio persa, la pedagogía comunitaria se orienta a la reconstrucción: después del exilio, el pueblo necesita recomponer su identidad colectiva y religiosa. El templo, el sacerdocio y la Ley se convierten en los ejes de esa nueva pertenencia (Ag 1-2; Neh 8; 10). La reedificación del santuario simboliza el restablecimiento de la relación con Dios; el sacerdocio, la mediación del culto; y la Torá, la norma que estructura la vida común. En este contexto, genealogías y listas

—como las de Esdras 2 y Nehemías 7— no son simples inventarios administrativos, sino verdaderas confesiones de continuidad: cada nombre inscrito en ellas es un acto de memoria que canoniza la pertenencia y garantiza la transmisión. La comunidad se edifica sobre la memoria: recordar quiénes son y de dónde vienen es ya un modo de reconstruir el vínculo con el Dios de la alianza.

El periodo helenístico exige, en cambio, una pedagogía distinta: la de la resistencia y la esperanza. Cuando el poder imperial intenta absorber la identidad judía en una cultura globalizante, la fidelidad se convierte en forma de disidencia. Daniel 7 traslada el eje del dominio: el poder no pertenece a las bestias que representan los imperios, sino a «los santos del Altísimo» (Dn 7,18.27), es decir, a la comunidad fiel que persevera en medio de la opresión. El libro redefine la noción misma de soberanía, transfiriéndola de los tronos visibles a la santidad compartida. De modo semejante, los libros de los Macabeos presentan una ética martirial en la que la victoria no se mide por la fuerza, sino por el sentido y el plazo (2Mac 6-7). Morir fiel es resistir al tiempo, mantener viva la esperanza de una justicia que trasciende la historia.

Entre Persia y Grecia, la comunidad de Israel aprende dos lecciones complementarias. En el tiempo de la reconstrucción, descubre la importancia de la institución que sostiene: la Ley, el culto y la genealogía como estructuras de permanencia. En el tiempo de la persecución, comprende que esas estructuras solo tienen sentido si alimentan una esperanza que resiste. La identidad del pueblo no se agota en sus instituciones ni se diluye en sus luchas, sino que se mantiene viva en la conjunción de ambas dimensiones: institución que guarda la fe y esperanza que la renueva. En esa doble fidelidad —a la memoria y al futuro—, la comunidad se convierte en signo visible de la soberanía de Dios que habita la historia y la trasciende.

* * *

La secuencia histórico-temporal Persia-Grecia no describe una mera sucesión de imperios, sino una matriz unitaria en la que la fe de Israel se purifica, se traduce y se consolida. A través de contextos distintos, se revela la continuidad de un mismo Dios soberano, una misma Escritura en transformación y una misma comunidad en aprendizaje. El Dios que en el horizonte persa se manifiesta como providencia —aquel que «toma

de la mano» a Ciro y allana caminos para un nuevo comienzo (Is 45,1-3)— es el mismo que, en el universo helenístico, se sienta en el tribunal de la historia para desenmascarar la animalidad del poder (Dn 7). Providencia y juicio no son polos opuestos, sino movimientos complementarios de una única soberanía: Dios actúa y discierne, conduce y revela, se implica en la trama del tiempo sin confundirse con ella. En su mano, la historia no se disuelve en fatalismo ni se encierra en ciclos de violencia, sino que se abre a una finalidad redentora.

Del mismo modo, la Escritura refleja esa misma unidad dinámica. Bajo Persia, el canon se gesta: la palabra profética se fija, se organiza y se hace memoria escrita. Bajo Grecia, el canon se traduce: la palabra se abre, se expande y se universaliza en la *koiné*. Fijación y expansión cooperan, no se excluyen. La traducción no diluye la revelación, sino que la prolonga; la fidelidad textual no la congela, sino que la preserva en movimiento. La historia del texto bíblico encarna así una teología de la encarnación: la Palabra de Dios se deja decir de nuevo, sin perder su identidad, para seguir siendo fuente de sentido en mundos cambiantes.

La comunidad, por su parte, atraviesa estas etapas bajo una doble pedagogía. En tiempos de Persia aprende la reconstrucción: templo, sacerdocio y Ley como pilares de una pertenencia restaurada. En tiempos de Grecia aprende la resistencia: la esperanza que desafía a los imperios y la fidelidad que se hace testimonio incluso en la derrota. Institución y esperanza se equilibran mutuamente: la primera da forma y estabilidad a la fe; la segunda la mantiene abierta al futuro de Dios. Así, el pueblo evita tanto la sacralización del poder como el repliegue quietista, permaneciendo como signo viviente de la soberanía divina.

En esta sinergia, el imperio cuenta, pero no decide; la traducción expande, pero no traiciona; la comunidad se adapta, pero no se disuelve. La historia, el texto y la fe confluyen en una confesión única: el dominio último pertenece al Dios que se revela en la providencia y en el juicio, en la memoria y en la palabra viva, en la institución y en la esperanza. Es el Dios de quien «no hay otro» igual (Is 45,5-6), el que entrega el reino «a los santos del Altísimo» (Dn 7,14.27), y que, a través de las mutaciones de la historia, mantiene firme su promesa: que el poder vuelva a la humanidad reconciliada con Él.

5. «SOBREVIVIR TRADUCIENDO»

El étimo latino «traducir» —de *trans* + *ducere*, «conducir a través»— designa en la Escritura un movimiento más amplio que el simple paso del hebreo o arameo a la *koiné*: es el arte de hacer pasar la fe, la ley y la esperanza a otro régimen político, lingüístico y cultural sin perder la identidad. Por eso la traducción es ya una práctica bíblica: desde la lectura pública con explicación en arameo que da profundidad de sentido al pueblo (Neh 8,8) hasta la LXX, la comunidad aprende a habitar lenguas ajenas y a reconfigurar mediaciones.

En este marco, la traducción no solo afecta palabras: traduce el poder. En Is 45,1-7 la autoridad es «traducida» de Ciro a YHWH: el rey persa es מְשִׁיחַ por instrumentalización («te tomé de la mano», 45,1), no por sacralización. La soberanía se reubica en el Dios único, que abre puertas y endereza sendas para su pueblo (45,1-3.5-7). En Dn 7,1-14 el dominio es «traducido» de las bestias al «hijo de hombre» y, en clave interna del capítulo, a «los santos del Altísimo» (7,13-14.18.27): humanización del poder frente a su animalización. En ambos casos, traducir es un acto teológico y político: desplaza el centro de legitimación —del palacio al tribunal divino, del decreto imperial a la promesa— y confiere el gobierno a una comunidad formada por la Palabra. Así, «sobrevivir traduciendo» significa mantener la confesión monoteísta mientras se cruzan fronteras: fijar memoria y, a la vez, expandir audición; desactivar la idolatría del imperio y evitar el repliegue sectario. La autoridad se mueve —*trans-ducida*— desde el imperio hacia la alianza y hacia quienes, en toda lengua, la encarnan en servicio y justicia (cf. Is 45,5-6; Dn 7,27).

6. CONCLUSIÓN

Entre el archivo persa y el horizonte griego de la traducción, la Biblia fija la memoria y ensancha la escucha de la Palabra: toma acta de los decretos y, al mismo tiempo, los excede; registra los nombres de los reyes y, a la vez, los desborda con el Nombre. En esa tensión fecunda, el texto sagrado aprende a leer la historia y a desactivar su impulso idolátrico: transforma la cronología en *kairós*, el expediente en relato, la propaganda en profecía. Las lenguas del imperio —araméo de cancillería, *koiné* de plaza y escuela— dejan de ser simple circulación de órdenes

para convertirse en cauces de revelación; y sus emblemas —trono, tribunal, dominio— se vuelven figuras transparentes, parábolas del Reino y del gobierno humano restituido a «los santos del Altísimo» (Dn 7,27).

Es así como la autoridad se desplaza: de Ciro, instrumento provisional, al Dios único que « nombra » y « unge » (Is 45); del bestiario de las potencias a la figura humana que recibe juicio y reino. La comunidad, al hilo de ese desplazamiento, ensaya una identidad capaz de reconstruir sin renegar de la herida y de resistir sin copiar la violencia que la asedia. Reúne archivos —memorias, listas, edictos— y los somete a examen profético; traduce —palabras, ritos, metáforas— y, al traducir, preserva lo irrenunciable. La fidelidad ya no es cerrazón, sino hospitalidad de sentido: deja entrar otras lenguas para decir lo mismo con más verdad.

Archivo y futuro convergen así en una misma creatividad obediente: una práctica de lectura que mantiene la unicidad de Dios, reeduca los símbolos públicos y abre caminos para su pueblo en toda lengua y época. En ese aprendizaje, Israel descubre que sobrevivir no es esconderse, sino traducir: traducir para recordar mejor, para discernir con más precisión, para habitar la historia sin someterse a ella. La Escritura, nacida entre tablillas de palacio y papiros de escuela, rehace el mundo con palabras; convierte los alfabetos de los imperios en gramática de providencia y juicio, y enseña a decir, en voz baja y en toda lengua, que el poder último no reside en los archivos que guardan los reyes, sino en la Palabra que los juzga y los pone a servir. Es así como el Israel bíblico aprende a «sobrevivir traduciendo».

REFERENCIAS

- Alonso Schökel, Luis, y José Luis Sicre Díaz. *Profetas II*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1980.
- Beaulieu, Paul Alain. *The Reign of Nabonidus, King of Babylon (556-539 BC)*. Yale Near Eastern Researches 10. New Haven, CT: Yale University Press, 1989. <https://doi.org/10.2307/j.ctt2250wnt>
- Bedford, Peter R. *Temple Restoration in Early Achaemenid Judah*. Supplements to the Journal for the Study of Judaism 65. Leiden: Brill, 2001. <https://doi.org/10.1163/9789004498051>
- Berges, Ulrich. *Das Buch Jesaja: Komposition und Endgestalt*. Herders biblische Studien 16. Freiburg: Herder, 1998.

- Bessonov, Igor. "The Image of the New Adam in the Book of Daniel (Daniel 4 and 7): Origin, Context and Theological Implications". *Old Testament Essays* 37 (2024): 1-21. <https://doi.org/10.17159/2312-3621/2024/v37n3a4>
- Briant, Pierre. *Histoire de l'empire perse: de Cyrus à Alexandre*. Paris: Fayard, 1996.
- Cocco, Francesco. *Sulla cattedra di Mosè: La legittimazione del potere nell'Israele postesilico (Nm 11-16)*. Bologna: Edizioni Dehoniane, 2007.
- Collins, John J. *A Commentary on the Book of Daniel*. Hermeneia. Minneapolis: Fortress Press, 1993.
- Dandamaev, Muhammad A. *A Political History of the Achaemenid Empire*. Traducido por W. J. Vogelsang. Leiden: Brill, 1989. <https://doi.org/10.1163/9789004667631>
- Elliger, Karl. *Deuterocesaja in seinem Verhältnis zu Tritocesaja*. Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 63. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1933.
- Frevel, Christian. *History of Ancient Israel*. Archaeology and Biblical Studies 32. Atlanta: SBL Press, 2023. <https://doi.org/10.2307/jj.4470334>
- García Fernández, Marta. "Consolad, consolad a mi pueblo". *El tema de la consolación en Deuterocisafas*. Analecta Biblica 181. Roma: Gregorian & Biblical Press, 2010.
- Glassner, Jean Jacques. *Mesopotamian Chronicles*. Writings from the Ancient World 19. Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2004.
- Goldingay, John, y David Payne. *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 40-55*. Vol. II, *Commentary on Isaiah 44:24-55:13*. International Critical Commentary. London: T & T Clark International, 2006. <https://doi.org/10.5040/9781472556141>
- Grabbe, Lester. *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period*. Vol. 1, *Yehud – A History of the Persian Province of Judah*. Library of Second Temple Studies 47. London: T&T Clark International, 2004.
- Grayson, A. Kirk, ed. *Assyrian and Babylonian Chronicles*. Texts from Cuneiform Sources 5. Locust Valley, NY: J. J. Augustin, 1975.
- Hallo, William W., ed. *The Context of Scripture*. Vol. 1, *Canonical Compositions from the Biblical World*. Leiden: Brill, 1997.
- Heskett, Randall. *Messianism within the Scriptural Scroll of Isaiah*. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 456. New York: T&T Clark, 2007.
- Koole, Jan L. *Isaiah. Part 3*. Vol. 1, *Isaiah 40-48*. Historical Commentary on the Old Testament. Kampen: Kok Pharos, 1997.

- Kratz, Reinhard G. "The Visions of Daniel". En *The Book of Daniel*. Vol. 1, *Composition and Reception*, editado por John J. Collins y Peter W. Flint, 91-113. *Vetus Testamentum Supplements* 83/1. Leiden: Brill, 2000. https://doi.org/10.1163/9789004276086_007
- Kratz, Reinhard G. *Das Judentum im Zeitalter des Zweiten Tempels*. Forschungen zum Alten Testament 42. Tübingen: Mohr Siebeck, 2004.
- Kratz, Reinhard G. *Translatio imperii: Untersuchungen zu den aramäischen Danielerzählungen und ihrem theologiegeschichtlichen Umfeld*. Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 63. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1991.
- Lind, Millard C. "Monotheism, Power, and Justice: A Study in Isaiah 40-55". *Catholic Biblical Quarterly* 46 (1984): 432-46.
- Lipschits, Oded. "Achaemenid Imperial Policy, Settlement Processes in Palestine, and the Status of Jerusalem in the Middle of the Fifth Century B.C.E.". En *Judah and the Judeans in the Persian Period*, editado por Oded Lipschits y Manfred Oeming, 19-52. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2006. <https://doi.org/10.1515/9781575065618-004>
- Montgomery, James A. *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel*. International Critical Commentary. Edinburgh: T&T Clark, 1927.
- Segal, Michael. "From Joseph to Daniel: The Literary Development of the Narrative in Daniel 2". *Vetus Testamentum* 59 (2009): 123-49. <https://doi.org/10.1163/156853308X388110>
- Segal, Michael. *Dreams, Riddles, and Visions: Textual, Contextual, and Intertextual Approaches to the Book of Daniel*. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 455. Berlin: De Gruyter, 2016. <https://doi.org/10.1515/9783110330991>
- Stuckenbruck, Loren T. "'One like a Son of Man as the Ancient of Days' in the Old Greek Recension of Daniel 7,13: Scribal Error or Theological Translation?". *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 86 (1995): 268-76.
- Yamauchi, Edwin M. *Persia and the Bible*. Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1990.
- Yarbro Collins, Adela. "The 'Son of Man' Tradition and the Book of Revelation". En *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity*, editado por James H. Charlesworth, 536-68. Minneapolis: Fortress Press, 1992.