

FOREWORD BY LOREN T. STUCKENBRUCK

READING REVELATION IN CONTEXT

JOHN'S APOCALYPSE AND SECOND TEMPLE JUDAISM



Contributors:

Garrick V. Allen
Ian Boxall
Jamie Davies
David A. deSilva
Sarah Underwood Dixon
Michael J. Gorman
Dana M. Harris
Ronald Herms
Edith M. Humphrey
Mark D. Mathews
Jonathan A. Moo
Ian Paul
Benjamin E. Reynolds
Elizabeth E. Shively
Cynthia Long Westfall
Benjamin Wold
Archie T. Wright

BEN C. BLACKWELL, JOHN K. GOODRICH & JASON MASTON, EDITORS

LECTURA REVELACIÓN EN CONTEXTO

LECTURA REVELACIÓN EN CONTEXTO

EL APOCALIPSIS DE JUAN Y EL JUDAÍSMO DEL SEGUNDO TEMPLO

BEN C. BLACKWELL, JOHN K. GOODRICH
Y JASON MASTON

 ZONDERVAN
ACADEMIC

ACADÉMICO ZONDERVAN

Leer Apocalipsis en contexto

Copyright © 2019 por Ben C. Blackwell, John K. Goodrich y Jason Maston

ISBN 978-0-310-56623-6 (tapa blanda)

ISBN 978-0-310-56624-3 (libro electrónico)

Las solicitudes de información deben dirigirse a: Zondervan,
3900 Sparks Dr. SE, Grand Rapids, Michigan 49546

Las traducciones de las Escrituras son propiedad de los contribuyentes a menos que se indique lo contrario.

Las citas bíblicas marcadas como NVI son de La Santa Biblia, Nueva Versión Internacional®, NIV®.

Copyright © 1973, 1978, 1984, 2011 de Biblica, Inc.® Usado con permiso de Zondervan. Todos los derechos reservados en todo el mundo. www.Zondervan.com. La "NIV" y la "Nueva Versión Internacional" son marcas registradas en la Oficina de Patentes y Marcas Registradas de los Estados Unidos por Biblica, Inc.®

Las citas marcadas con NETS se tomaron de A New English Translation of the Septuagint, ©2007 de la Organización Internacional para Estudios de la Septuaginta y Cognados, Inc. Usadas con permiso de Oxford University Press. Reservados todos los derechos.

Las citas bíblicas marcadas como NRSV son de la Biblia New Revised Standard Version. Copyright © 1989 Consejo Nacional de las Iglesias de Cristo en los Estados Unidos de América. Usado con permiso. Reservados todos los derechos.

Cualquier dirección de Internet (sitios web, blogs, etc.) y números de teléfono en este libro se ofrecen como recurso. De ninguna manera pretenden ser ni implican un respaldo por parte de Zondervan, ni Zondervan garantiza el contenido de estos sitios y números durante la vigencia de este libro.

Ninguna parte de esta publicación puede reproducirse, almacenarse en un sistema de recuperación o transmitirse de ninguna forma ni por ningún medio (electrónico, mecánico, fotocopia, grabación o cualquier otro) excepto breves citas en reseñas impresas, sin el permiso previo de el editor

Diseño de portada: LUCAS Art & Design

Diseño de interiores: Denise Froehlich

A nuestros suegros y abuelos:

Norma y Alice MacDonald,
Rob y Susan Mills,
Bill y Patt Elam, y
Barb Campbell

Mark y Nancy Rush y
Dotty Rush

Ken y Paula Reed,
David y Julie Sterzing,
Al Murdock y Mildred Reed, y
June Maston

“Conozco tus obras, tu amor y tu fe, tu
servicio y perseverancia. . .”

(Apocalipsis 2:19)

Contenido

Prólogo de Loren T. Stuckenbruck	11
Agradecimientos	14
abreviaturas	15
Introducción	19
1. Las parábolas de Enoc y Apocalipsis 1:1–20: El Hijo del Hombre de Daniel (Benjamín E. Reynolds)	37
2. La Epístola de Enoc y Apocalipsis 2:1–3:22: Pobreza y riquezas en la era actual (Mark D. Mathews)	45
3. El Testamento de Leví y Apocalipsis 4:1–11: Ascensión al Trono Celestial (David A. deSilva)	52
4. 4 Esdras y Apocalipsis 5:1–14: Criaturamente Imágenes del Mesías (Dana M. Harris)	59
5. 2 Macabeos y Apocalipsis 6:1–17: Martirio y Resurrección (Ian Paul)	66
6. Salmos de Salomón y Apocalipsis 7:1–17: El Sellamiento de los Siervos de Dios (Ronald Herms)	73
7. El Testamento de Adán y Apocalipsis 8:1–13: Silencio Celestial (Jason Maston)	80
8. El Apocalipsis animal y Apocalipsis 9:1–21: Imágenes de criaturas durante la Gran Tribulación (Ian Boxall)	87
9. Jubileos y Apocalipsis 10:1–11: Seres celestiales llevando libros celestiales (John K. Goodrich)	94

10. 4 Esdras y Apocalipsis 11:1–19:	
Un hombre del mar y los dos testigos	
(Garrick V. Allen)	102
11. La vida de Adán y Eva y Apocalipsis 12:1–17	
La rebelión de la figura de Satanás	
(Archie T. Wright)	109
12. 4 Esdras y Apocalipsis 13:1–18:	
Bestias blasfemas (Jamie	
Davies)	116
13. El Documento de Damasco y Apocalipsis 14:1–20:	
Ángeles marcando los dos caminos (Ben	
C. Blackwell)	123
14. Palabras de las Luminarias y Apocalipsis 15:1–16:21:	
Septetos de peste y liberación del exilio (Benjamin	
Wold)	131
15. José y Asenet y Apocalipsis 17:1–18:	
Las mujeres como arquetipos de rebelión y arrepentimiento	
(Edith M. Humphrey)	138
16. La Epístola de Enoc y Apocalipsis 18:1–24: Crítica	
económica de Roma (Cynthia	
Long Westfall)	146
17. Salmos de Salomón y Apocalipsis 19:1–21:	
Conquista mesiánica de los enemigos de Dios	
(Michael J. Gorman)	153
18. El Libro de los Vigilantes y Apocalipsis 20:1–15:	
Juicio redentor sobre los ángeles caídos	
(Elizabeth E. Shively)	161
19. 4 Esdras y Apocalipsis 21:1–22:5:	
Paradise City	
(Jonathan A. Moo)	168
20. El Apocalipsis de Sofonías y Apocalipsis 22:6–21:	
Adoración de ángeles y devoción monoteísta	
(Sarah Underwood Dixon)	175
glosario	183
Colaboradores	187 Índice de
pasajes	189 Índice de
materias	201 Índice de
autores	203

Prefacio



ilustrar tanto la importancia como la posibilidad de arrojar luz sobre el mundo físico y una serie bien conocida de estudios escritos del Nuevo Testamento sobre la cultura cristiana e incluso contemporánea: el libro del Apocalipsis.

El libro de Apocalipsis tiene una larga historia de ser celebrado como una fuente clave para conocer el curso final de la historia y de ser desacreditado por su potencial para provocar formas extremas de religiosidad. Aunque el libro se presenta a sí mismo como un apocalipsis, es decir, como una revelación "de Jesucristo" (Apoc. 1:1), con frecuencia se lo considera uno de los primeros escritos cristianos más desconcertantes y difíciles de interpretar. Y, sin embargo, las formas epistolares que enmarcan la obra (caps. 1-3 y 22:21) sugieren que fue escrita para ser lo suficientemente transparente para las audiencias de los creyentes de Cristo entre una serie de iglesias en Asia Menor. Por lo tanto, para comunicar, el libro exigía un alto nivel de compromiso entre sus oyentes y lectores, de quienes se esperaba que lo recibieran con conocimiento de discernimiento y se adhieran a sus exhortaciones (1:3; caps. 2-3; 13: 9; 14:12; 18:4; 22:18–19). Un factor importante para comprender el apocalipsis habría sido saber algo sobre las imágenes simbólicas en las que se basaba y cómo funcionaban esas imágenes en su nuevo contexto literario. A pesar de ofrecer alguna guía interpretativa para algunas de las imágenes (p. ej., 1:20; 13:18; 17:9–14), los símbolos conservan un carácter esencialmente multivalente y se resisten a reducirse a significados únicos excluyentes que resultan de uno a uno. una decodificación. En cambio, a través de la "imaginación participativa", se invitó a las audiencias de finales del siglo I dC en Asia Menor a posicionarse dentro o en relación con el simbolismo del libro.

Muchos de los símbolos e imágenes en Apocalipsis recuerdan, si no provienen directamente, de fuentes que Juan, el autor mencionado, consideraba sagradas, ya sea en la Biblia hebrea o en la literatura del período del Segundo Templo. Si bien ninguna de estas fuentes se cita formalmente a través de fórmulas introductorias como "está escrito", "como dice" o "así", casi todos los versículos del texto emplean un lenguaje que alude a uno o más de ellos.

Los eruditos, en particular, han observado en Apocalipsis la presencia de la tradición asociada con Daniel, Isaías, Ezequiel, Jeremías, Éxodo y Zacarías,

mientras que también se han notado influencias significativas y/o paralelos, por ejemplo, con partes de 1 Enoc (Libro de los Vigilantes, Libro de Parábolas, Apocalipsis Animal, Epístola de Enoc), 4 Esdras, José y Aseneth, Apocalipsis de Sofonías, y un rango de textos entre los Rollos del Mar Muerto. Finalmente, las palabras y frases recuerdan escritos que se encuentran en otras partes del Nuevo Testamento (los evangelios sinópticos, el evangelio de Juan y las epístolas paulinas). Algunas de las conexiones con fuentes fuera del Nuevo Testamento y lo que significan están amplia y bellamente ilustradas en los ensayos de este volumen.

Junto con su fuerte, aunque creativa, confianza en el simbolismo que se encuentra en la tradición judía del Segundo Templo, Apocalipsis conserva una de las cristologías "elevadas" más desarrolladas entre las composiciones del Nuevo Testamento: Jesús, a quien el texto designa como "el Cordero" no menos de 28 veces, comparte el trono de Dios (5:6, 13; 7:9–10, 17; 22:1, 3). Además, como Cordero, no solo es el centro exclusivo de la redención para los que son fieles, sino que también es, en su sufrimiento, el único paradigma que sigue a los creyentes (6:9–11; 14:4–5).

¿Por qué, podemos preguntarnos, es importante pensar en cómo se relaciona Apocalipsis con otros escritos del Segundo Templo? Se me ocurren al menos dos razones. Primero, a pesar de todo el énfasis del libro en la estrecha relación del exaltado Jesús con Dios, en muchos sentidos no es menos judío en carácter. Curiosamente, en dos lugares, el texto se queja de aquellos que se consideran "judíos y no lo son" (2:9; 3:9), lo que implica en cierto sentido la afirmación del escritor de identificarse con una forma más verdadera de judaísmo. Más importante aún, Apocalipsis está tan completamente informado por el mundo contemporáneo del pensamiento judío que es imposible imaginar su mensaje aparte de él. Por lo tanto, incluso hacia el momento de su composición, cerca del final del siglo I d. C., el libro muestra pocas señales, aunque escrito en Asia Menor (muy lejos de Judea) y participando en un conflicto sociorreligioso con el Imperio Romano, de desconectarse de la tradición judía. .

De hecho, demuestra cuán emergente podía ser la identidad cristiana en la diáspora y estaba profundamente arraigada en las raíces judías de las que no podía separarse sin perder algo esencial.

En segundo lugar, explorar la conexión de Apocalipsis con el judaísmo revela cuánto se posicionó el texto dentro del discurso del pensamiento apocalíptico judío y las tradiciones relacionadas que circulaban en el mundo mediterráneo del primer siglo. Aunque a menudo adopta un lenguaje que busca revelar lo que sucederá en un futuro escatológico inminente (1:1, 19; 2:16; 3:11; 4:1; 22:6–7, 12, 20), el libro, como la literatura apocalíptica anterior y contemporánea, también refleja un gran interés en presentar un pasado revelado y un presente revelado.

En el Apocalipsis, el pasado reciente (2,12) y remoto (cf. 13,8) se desenmascara como un

tiempo de conflicto frontal entre la adoración a Dios y la lealtad a los poderes que se cree que están detrás del Imperio Romano, mientras que el presente se divulga como un tiempo en el que los seguidores del Cordero están siendo llamados a una fidelidad intransigente frente a los atractivos económicos, sin embargo, alternativas falsas y delirantes (caps. 2-3, 13-14, 18). No se sabe cómo las iglesias individuales dirigidas a ellas en los mensajes de los capítulos 2 y 3 respondieron a la combinación del texto de alabanza y crítica atribuida a Cristo. Sin embargo, no se puede dudar que en un orden mundial pensado para socavar la integridad de la fe, el escritor esperaba y, de hecho, esperaba que pudieran traducir las palabras de Jesús resucitado en expresiones sostenidas e intransigentes de fidelidad. Al igual que en los apocalipsis judíos, el programa de fidelidad religiosa del Apocalipsis se combina con la resistencia al mal compromiso, convencidos de que el futuro implicará una transformación radical que ya está operando en el presente (cf. 3, 8). La íntima conexión que se establece entre Cristo Cordero y sus seguidores demuestra algo de cómo funcionan los símbolos y motivos que el libro ha tomado de los antiguos textos judíos: no son meras metáforas o imágenes que apuntan a una realidad más allá, sino que se ven en sí mismos como innato al mismo mundo que habita el pueblo de Dios.

La tradición sagrada, cualquiera que sea su fuente, cobra vida en el texto.

Las diversas formas de intertextualidad y comparaciones que se ofrecen en el presente volumen hacen más que pintar un paisaje que sirve de trasfondo a un comunicado que es actual y exclusivamente acerca de Cristo. En cambio, el paisaje es en sí mismo intrínseco a la historia; es el escenario del teatro que participa en el movimiento y el mundo de los actores. La conversación es animada y da energía a los esfuerzos por leer Apocalipsis en su contexto. Creo que aquellos que lean este libro no se sentirán decepcionados.

Loren T Stuckenbruck

Como el tercero de una serie de libros de Lectura en contexto, este volumen ha incurrido en una serie de deudas. Agradecemos a Katya Covrett, Chris Beetham y al resto del equipo de Zondervan Academic por su profesionalismo. También estamos agradecidos con todos nuestros ensayistas por producir un trabajo excelente; ha sido un auténtico placer trabajar con ellos. Mark Mathews, quien nos honró de manera única al contribuir con ensayos en cada uno de los volúmenes de la serie, fue especialmente útil para ponernos al día con la erudición de Revelation al principio de la producción del libro. Gracias, Mark, por estar siempre tan ansioso por colaborar con nosotros y ayudarnos. Agradecemos a David Kim por compilar los índices de autores y escrituras ya nuestras instituciones académicas (Universidad Bautista de Houston y el Instituto Bíblico Moody) por apoyar nuestra investigación. Finalmente, a nuestras familias, tanto inmediatas como extendidas, estamos profundamente agradecidos por su aliento y apoyo a nuestra investigación. ¡Te amamos!

los editores

6 de junio de 2019

El 75 aniversario del Día D

abreviaturas



Antiguo Testamento, Nuevo Testamento, Apócrifos

<small>generación</small>	Génesis		
éxodo	éxodo	Bruja	Hageo
lev	Levítico	zech	Zacarías
número	Números	Mal	Malaquías
<small>Deuteronomio</small>	Deuteronomio	Mate	mateo
juez	jueces	ROM	romanos
1–2 Samuel	1–2 Samuel	1–2 corazones	1–2 Corintios
1–2 kg l–	1–2 reyes	Galón	Gálatas
2 Chr	1–2 Crónicas	ef	Efesios
Neh	Nehemías	<small>Columna</small>	Colosenses
Este	Ester	1 tesis	1 Tesalonicenses
Ps/Pss	Salmo/Salmos	1–2 tim	1–2 Timoteo
prueba	Proverbios	Heb	hebreos
Es un	Isaías	1–2 mascotas	1–2 Pedro
Jer	Jeremías	Rdo	Revelación
Ezequiel	Ezequiel	Tob	Morder
Dan	Daniel	Bar	Baruc
hos	Oseas	1–2 Macabeos	1–2 Macabeos
<small>Micrófono</small>	Miqueas	Señor	Eclesiástico/Eclesiástico
no	Nahúm	<small>Sabiduría</small>	Sabiduría de Salomón
hab	Habacuc	2 Esd	2 Esdras
Zeph	Sofonías		

Manuscritos del Mar Muerto

1QHa	Hodayota /Himno de Acción de Gracias
1QM	Mil amah/Pergamino de guerra
4Qplsaa	Peshet Isaías (4Q161)
1QS	Serek Haya ad/Regla de la Comunidad (también Regla de la Comunidad)
1QSb/1Q28b	Regla de las Bendiciones
4QFlor	Florilegio (4Q174)

Lectura de Apocalipsis en contexto

4Q285 Sefer Hamilamah
4QShirShabb Canciones del Sacrificio del Sábado (4Q405)
4Q504 Dibre Hameorot / Palabras de la Luminaria
11QMelch Melquisedec (11Q13)
CD Documento de Damasco

Literatura rabínica

b. Ag. Tratado agigah (Talmud de Babilonia)
General Rab. Génesis Rabá Lam.
Rab. Lamentaciones Rabbah Núm. Rab. Números
Rabá Prov. Rab. Proverbios Rabbah m.
Abot Mishnah Abot Tg. Ezequiel
Targum Ezequiel Tg. Neof. Targum
Neofiti Tg. Camarada. Num Números
Targum Palestinos

Otros textos antiguos

1 es. 1 Enoc 2
2 es. Enoc 2
2 barras. Baruch 3
3 barras. Baruch
Ana. Annales (Tácito)
Apoc. Abr. Apocalipsis de Abraham Apoc. Mos.
Apocalipsis de Moisés Apoc. Mascota.
Apocalipsis de Pedro Apoc. Zeph. Apocalipsis
de Sofonías Antigüedades judías (Josefo)
Hormiga.
Asc. Es un. Ascensión de Isaías Com. Juan
Comentario sobre Juan (Origen)
Craso. Craso (Plutarco)
California. Cayo Calígula (Suetonio)
Culto. mujer La ropa de las mujeres (Tertuliano)
Ídolo. Idolatría (Tertuliano)
Príncipe Primeros Principios (Origen)
ep. Granero. Epístola de Bernabé
Haer. contra las herejías (Ireneo)

En Apoc.	Comentario sobre el Apocalipsis (Victorinus)
Tracto. Ev. Jo.	Tratados sobre el Evangelio de Juan (Agustín)
JW	Guerra judía (Josefo)
Jub.	Jubileos
LAB	Liber antiquitatum biblicarum/Libro de Antigüedades Bíblicas (Pseudo-Philo)
LAE	Vida de Adán y Eva
Vida	La vida (Josefo)
Mos.	De vita Mosis/Sobre la vida de Moisés (Filón)
Sal. Sol.	Salmos de Salomón
Hermano. O.	Oráculos sibilinos
T. Abr.	testamento de abraham
T. Adam	Testamento de Adán
t dan	Testamento de Dan
t levi	Testamento de Levi
T. Mos.	Testamento de Moisés
t sim	Testamento de Simeón
vespa	Vespasiano (Suetonio)

Revistas, publicaciones periódicas, obras de referencia, series

AYBC	Comentario Bíblico Anchor Yale
BBR	Boletín de Investigación Bíblica
BCAW	Compañeros de Blackwell al mundo antiguo
BZNEW	Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
	Serie de monografías trimestrales bíblicas católicas de CBQMS
CEJL	Comentarios sobre la literatura judía antigua
DDS	Descubrimientos del Mar Muerto
DJD	Descubrimientos en el desierto de Judea
ESV	Versión estándar en inglés
BRECHA	Guías de los apócrifos y pseudoepígrafos
JBL	Revista de literatura bíblica
CHORROS	Revista de la Sociedad Teológica Evangélica
JSJSup	Suplementos a la revista para el estudio del judaísmo
JSNT	Diario para el Estudio del Nuevo Testamento
	Revista JSNTSup para el estudio de la serie de suplementos del Nuevo Testamento
JSP	Revista para el estudio de la pseudoepígrafa
JTS	Revista de estudios teológicos
LNTS	La Biblioteca de Estudios del Nuevo Testamento

Lectura de Apocalipsis en contexto

REDES	Una nueva traducción al inglés de la Septuaginta. Editado por Albert Pietersma y Benjamin G. Wright. Nueva York: Oxford University Press, 2007
	Comentario Internacional del
NIGTC	Nuevo Testamento Griego Nueva Versión Internacional
NIV	
novT	Novum Testamentum
NRSV	Nueva versión estándar revisada
Rev Q	Revista de Qumrán
	Serie de monografías de la Sociedad de Estudios del Nuevo Testamento de la SNTSMS
STDJ	Estudios sobre los Textos del Desierto de Judá
TSAJ	Texte und Studien zum antiken Judentum
WBC	Comentario Bíblico de Word
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament

Otras abreviaturas

ANUNICIO	anno Domini (en el año de nuestro Señor) antes
antes de Cristo	de Cristo circa
Calificación	(aproximadamente)
DSS	Manuscritos del Mar Muerto
LXX	Septuaginta
MONTE	Texto Masorético
Nuevo Testamento	Nuevo Testamento
Viejo Testamento	Viejo Testamento

Introducción



Ben C. Blackwell, John K. Goodrich, Jason
Maston y Mark Mathews

El texto vive sólo al entrar en contacto con otro texto (con contexto). Sólo en el punto de este contacto entre textos destella una luz, iluminando tanto la parte posterior como la anterior, uniendo un texto dado a un diálogo.

MM Bajtín

considerado el más gráfico y apasionante del Nuevo Testamento. El libro de Apocalipsis, también conocido como el Apocalipsis de Juan, es ampliamente documentado. Aunque ocasionalmente se vea de lado por su retórica incendiaria y su trama desconcertante, Apocalipsis apela a la sensibilidad del cristianismo popular tanto como cualquier libro de la Biblia; de hecho, una serie de sermones sobre esta porción de las Escrituras básicamente garantiza aumentar la asistencia semanal a la iglesia en la mayoría de las tradiciones. Este interés generalizado se debe en gran medida al copioso simbolismo y la perspectiva escatológica triunfalista del libro. Incluso los teólogos profesionales se sienten intrigados fácilmente por las experiencias visionarias del autor y su preocupación por el conflicto. Los comentaristas continúan discutiendo cuándo y cómo se han cumplido o se cumplirán los eventos descritos, pero todos están de acuerdo en que Apocalipsis pronostica vívidamente la desaparición segura de los enemigos de Dios junto con la vindicación culminante del pueblo santo de Dios. El Apocalipsis de Juan, entonces, es un libro teológicamente significativo con un mensaje maduro para los creyentes contemporáneos. Como explica Richard Bauckham: "El método y la conceptualidad de la teología del Apocalipsis son relativamente diferentes del resto del Nuevo Testamento, pero una vez que se aprecian por derecho propio, se puede ver que Apocalipsis no es solo una de las mejores obras literarias en el Nuevo Testamento, sino también uno de los mayores logros teológicos del cristianismo primitivo."¹

Escrito en algún momento de la segunda mitad del primer siglo dC a siete

1. Richard Bauckham, *The Theology of the Book of Revelation*, *New Testament Theology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 22.

iglesias en el oeste de Asia Menor, Apocalipsis comienza con una figura del Hijo del Hombre (el Mesías resucitado) instruyendo a Juan de Patmos para que registre todo lo que le será revelado. Después de un informe inicial sobre las deficiencias éticas de los destinatarios originales del libro, John es inmediatamente transportado a la sala del trono celestial. Allí es testigo de ancianos majestuosamente adornados y criaturas feroces que adoran al Dios soberano y caen postrados ante el Cordero inmolado (Jesucristo), quien entra majestuosamente para tomar posesión del rollo sellado en la mano derecha de Dios.

Mientras el Cordero rompe los siete sellos del rollo, Juan recibe sucesivas visiones de varios eventos catastróficos representados por misteriosos hombres a caballo. La ruptura de los sellos es seguida por el sonido de siete trompetas, cada una de las cuales desencadena calamidades adicionales, incluidos desastres naturales, la reunión de ejércitos, el levantamiento de bestias y el asesinato de profetas. Siguen más visiones, que culminan con la dispensación de siete copas de plagas y la destrucción de Babilonia la Grande. Entonces Satanás es capturado, lo que produce una paz prolongada, durante la cual el Mesías y sus seguidores gobernarán la tierra juntos durante mil años.

Pero cuando Satanás es liberado, ocurre un último enfrentamiento, que culmina en la derrota final del mal, incluidos Satanás, la Muerte y sus cómplices, quienes son arrojados al lago de fuego. Luego se le muestra a Juan la restauración de la creación, cuando la nueva Jerusalén desciende de lo alto, y el cielo y la tierra se unen eternamente. Allí, en esa ciudad edénica, Juan visualiza a Dios morando y reinando junto con su pueblo fiel para siempre, cuya promesa brinda esperanza y paz en el presente a quienes persisten en su fidelidad a Jesucristo.

El libro de Apocalipsis es como un magnífico parque temático. Repleta de estímulos visuales y auditivos y rebosante de caos y catástrofe, la lectura de esta obra es una experiencia multisensorial desorientadora que aterroriza casi tanto como aclara. Si bien el libro a menudo requiere un estudio más cuidadoso del que muchos teólogos de salón están dispuestos a invertir, Apocalipsis bien puede ser, como promete Ian Paul, "el texto más extraordinario que jamás haya leído".

Sin embargo, no todas las lecturas de Apocalipsis son igualmente perspicaces. El Apocalipsis, como el resto de la Biblia, fue escrito en un tiempo y en una cultura muy diferente a la nuestra. En consecuencia, leer Apocalipsis de manera responsable, como sabrán la mayoría de los estudiantes de estudios bíblicos de segundo año, requiere una consideración cuidadosa del contexto histórico-cultural de un pasaje.³ Esto es particularmente

2. Ian Paul, *Revelation*, TNTC (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2018), 1.

3. Véase Michael J. Gorman, *Reading Revelation Responsibly: Uncivil Worship and Witness — Following the Lamb into the New Creation* (Eugene, OR: Wipf & Stock, 2011), 12–22, quien observa

lo mismo ocurre con un apocalipsis como el Apocalipsis, cuya estrategia retórica y arte comunicativo requieren una atención hermenéutica especial. Si bien es cierto que algo de conocimiento contextual es mejor que nada, también es cierto que no sumergirse uno mismo en el ambiente literario y religioso del mundo del Nuevo Testamento probablemente resultará no solo en la imposición inconsciente de un significado ajeno al texto bíblico, sino también en una comprensión más pobre de las criaturas de otro mundo y el simbolismo apocalíptico revelado en las visiones de Juan.

La historia de la interpretación demuestra precisamente este problema. Representantes de varios de los principales enfoques interpretativos del Apocalipsis, especialmente desde las llamadas perspectivas futurista e historicista, tienen un historial de identificación demasiado apresurada de referentes concretos de las imágenes de Juan sin establecer adecuadamente cómo el autor pretende comunicar sus visiones. Uno solo necesita examinar las formas en que Babilonia y la Bestia han sido entendidas a través de los siglos para darse cuenta de cuán ansiosos están algunos teólogos de construir estas figuras a la semejanza de sus propios oponentes políticos y religiosos contemporáneos, ya sea el papado, los nazis, los rusos, o extremistas musulmanes.⁴ Es como GK Chesterton comentó: "Aunque San Juan Evangelista vio muchos monstruos extraños en su visión, no vio ninguna criatura tan salvaje como uno de sus propios comentaristas."⁵

La erudición moderna ha expuesto muchas de las deficiencias de estas propuestas mal fundadas. Aunque Apocalipsis claramente contiene profecía predictiva, existe el peligro de tratar de descifrar las imágenes del libro sin apreciar primero lo que John J. Collins llama "el poder alusivo y evocador del simbolismo apocalíptico".⁶ En otras palabras, mientras el lector entusiasta puede anhelar saber cuándo y cómo las visiones de John han llegado o llegarán a ser fructíferas, interpretación especulativa sobre ambiguas y artísticamente arregladas

la importancia de reconocer el(los) género(s) literario(s) de Apocalipsis, especialmente sus características apocalípticas judías, y de interpretar el libro a la luz de este idioma distinto. No queremos dar a entender, sin embargo, que una lectura histórica sea el único tipo necesario para una interpretación responsable. Con Gorman, es importante señalar que leer Apocalipsis de manera responsable también requiere considerar la "espiritualidad" del libro, es decir, cómo se relaciona con "las experiencias vividas de la fe cristiana". (176). Como nos recuerda elocuentemente Marianne Meye Thompson: "El resultado a menudo no deseado de leer Apocalipsis con un enfoque principal en su pasado es que sigue siendo un artefacto del pasado". Por lo tanto, es importante también preguntarse "cómo [Apocalipsis] sirve en la formación cristiana de sus lectores" ("Leer lo que está escrito en el libro de la vida: interpretación teológica del libro de Apocalipsis hoy", en *Apocalipsis y la política de Apocalyptic Interpretation*, editado por RB Hays y S. Alkier [Waco: Baylor University Press, 2012], 155–71, en 157).

4. Para conocer la historia de la recepción de Apocalipsis 13, véase, por ejemplo, Judith Kovacs y Christopher Rowland, *Revelation: The Apocalypse of Jesus Christ*, Blackwell Bible Commentaries (Oxford: Blackwell, 2004), 147–59.

5. GK Chesterton, *Ortodoxia* (Londres: John Lane, 1908), 13.

6. John J. Collins, *La imaginación apocalíptica: una introducción a la literatura apocalíptica judía*, 3ª ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 2016), 20.

los informes reveladores pueden, de hecho, socavar lo que el autor pretendía lograr. De hecho, según Collins, un apocalipsis judío-cristiano como Apocalipsis “puede en ocasiones lograr su efecto precisamente a través del elemento de incertidumbre”.⁷ Por lo tanto, se requiere una comprensión más profunda de cómo funciona la literatura apocalíptica.

Cuando los eruditos bíblicos usan el lenguaje apocalíptico, normalmente se refieren a una constelación de ideas que a menudo aparecen en textos compuestos en la forma literaria conocida como apocalipsis, de la cual Apocalipsis es un ejemplo.⁸ “Apocalipsis”, como lo definió Collins, “es un género de literatura reveladora con un marco narrativo, en el que un ser sobrenatural transmite una revelación a un receptor humano, revelando una realidad trascendente que es tanto temporal, en la medida en que contempla la salvación escatológica, como espacial en la medida en que implica otro mundo sobrenatural.”⁹ Dentro de este tipo literario, existen dos subtipos principales: apocalipsis históricos (que repasa la historia sagrada) y viajes a otros mundos (que recorren el cosmos).¹⁰ Independientemente del subtipo de una obra, lo que es importante recordar es que estos relatos escritos describen una “realidad trascendente”. En otras palabras, al vidente se le otorga un vistazo detrás de escena de este mundo o un vistazo a un reino completamente diferente. En cualquier caso, lo que se informa es totalmente invisible para los que están sobre el terreno o, al menos, no es lo que parece a simple vista. Por esta razón, es responsabilidad principal del intérprete no tanto decodificar la visión identificando el referente concreto de una imagen revelada, sino recalibrar las propias percepciones de su experiencia vivida a la luz de la revelación recibida. Como explica David deSilva, “Un apocalipsis. . . pone una situación cotidiana en perspectiva mirando el contexto más amplio (el cosmos de la fe) que debe interpretar esa situación. De ahí deriva el poder de un apocalipsis para consolar a aquellos que están desalentados o marginados, amonestar a aquellos cuyas respuestas en su situación no están en línea con sus valores religiosos y proporcionar la motivación necesaria para tomar cualquier acción que el vidente recomiende.”¹¹

Muchos de estos apocalipsis judíos y cristianos han sido estudiados durante milenios, pero no fue hasta la primera mitad del siglo XIX que este

7. Collins, *Imaginación apocalíptica*, 20.

8. Juan incluso comienza el libro etiquetándolo como un apocalipsis: “La revelación [Gr. apokalypsis] de Jesucristo” (1:1).

9. John J. Collins, “Introducción: Hacia la morfología de un género”, *Semeia* 14 (1979): 1–20, en 9.

10. Collins, *Imaginación apocalíptica*, 7.

11. David A. deSilva, *Ver las cosas a la manera de Juan: la retórica del libro de Apocalipsis* (Louisville: Westminster John Knox, 2009), 13.

la literatura fue identificada con autoridad como un grupo distinto de escritos.¹² Este avance coincidió con los descubrimientos de varios manuscritos judíos antiguos y la publicación de sus ediciones críticas, especialmente de 1 Enoc y la Ascensión de Isaías. La mayor parte de estas y otras obras, incluidas algunas que no adoptan la forma de un apocalipsis pero que aún pueden describirse como apocalípticos porque comparten rasgos constitutivos del género¹³, se estudiaron y se pusieron a disposición en inglés a principios del siglo XX. por el erudito británico RH Charles, quien se basó en gran medida en ellos en su propio estudio sobre Apocalipsis. Charles sostuvo que estas fuentes ofrecen una perspectiva contextual tan valiosa para la exégesis que “el Apocalipsis del Nuevo Testamento no puede entenderse separado de la literatura apocalíptica judía”.¹⁴ De hecho, Charles atribuyó gran parte de su nuevo respeto por la profundidad teológica de Apocalipsis a sus estudios contextuales. “El primer motivo de tal revolución en mi actitud hacia el Libro”, explicó Charles, “se debió a un estudio exhaustivo de la apocalíptica judía. El conocimiento así adquirido ayudó a resolver muchos problemas, que solo podrían resultar ser enigmas sin esperanza para los eruditos que no estaban familiarizados con esta literatura”.¹⁵ Charles no está solo en su apreciación de este cuerpo de textos y su importancia para desbloquear Apocalipsis . que han seguido, su afirmación ha llegado a ser compartida por muchos otros, incluido Bauckham, quien comenta: “La tradición de la literatura apocalíptica es la tradición literaria viva con cuyas formas y contenido [Juan de Patmos] está más en deuda”.¹⁷

12. Normalmente se da crédito a Friedrich Lücke, *Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung des Johannes und in die gesammte apokalyptische Litteratur* (Berlín: Edward Weber, 1832).

13. El antiguo libro judío de Jubileos es uno de esos ejemplos. Aunque Jubileos es una elaboración narrativa de las primeras partes del Antiguo Testamento y, por lo tanto, encaja mejor en el género literario conocido como Escritura reescrita, entretejidos a lo largo de este trabajo hay temas que se encuentran comúnmente en los apocalipsis, como las revelaciones de misterios y discursos divinos mediadas por ángeles. sobre la escatología y los seres del otro mundo. El libro de Apocalipsis también tiene un género mixto, que contiene elementos de literatura epistolar, profética y apocalíptica. Las características apocalípticas también aparecen en el resto del Nuevo Testamento. Véase, por ejemplo, Ben C. Blackwell, John K. Goodrich y Jason Maston, eds., *Paul and the Apocalyptic Imagination* (Minneapolis: Fortress, 2016); Benjamin E. Reynolds y Loren T. Stuckenbruck, eds., *La tradición apocalíptica judía y la formación del pensamiento del Nuevo Testamento* (Minneapolis: Fortress, 2017).

14. RH Charles, *Studies in the Apocalypse* (Edimburgo: T&T Clark, 1913), 4 (ver también p. 2). También, RH Charles, *The Revelation of St. John*, ICC (Edimburgo: T&T Clark, 1920), 1:lxv: “sin un conocimiento de Pseudepigrapha sería imposible entender a nuestro autor”.

15. Carlos, *Apocalipsis de San Juan*, 1:x.

16. Véase también, por ejemplo, Austin Marsden Farrer, *A Rebirth of Images: The Making of St. John's Apocalypse* (Westminster: Dacre, 1949); Pierre Prigent, *Comentario sobre el Apocalipsis de San Juan* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2004), 22–36.

17. Richard Bauckham, *The Climax of Prophecy: Studies on the Book of Revelation* (Edimburgo: T&T Clark, 1993), xii. Loren Stuckenbruck y Mark Mathews llegan a sugerir que

Sin embargo, aun cuando los eruditos ahora reconocen rutinariamente el valor de estudiar Apocalipsis dentro del contexto de la literatura apocalíptica, la atención sostenida al contexto histórico y literario judío del libro todavía se pasa por alto con demasiada frecuencia como resultado de la fascinación a veces mayor de los eruditos con la relación del libro con el no. -Mundo judío, particularmente el medio sociopolítico del Imperio Romano. En muchos estudios sociopolíticos recientes de Apocalipsis, por ejemplo, se cree que el lenguaje y las imágenes de Juan se deben a algún tipo de crisis, ya sea real o percibida.¹⁸ Algunos han sugerido que la vida sobre el terreno para los cristianos de finales del primer siglo fue una de intensa persecución durante el reinado tiránico del emperador Domiciano (51-96 d. C.)¹⁹. Para otros, las preocupaciones de Juan apuntan a la ubicuidad del culto imperial romano en sus diversas formas, sobre todo la participación cristiana en ellas, ya sea de forma voluntaria o bajo coacción.²⁰ Por lo tanto, el Imperio Romano en Asia Menor ofreció a los cristianos la oportunidad de asimilarse a la cultura imperial y mirar a la pax romana como su fuente de paz y prosperidad, una asimilación que Juan ve como incompatible con la lealtad a Cristo.

Según otros estudios, la comunidad cristiana se sintió marginada a la sombra de la riqueza y el poder excesivos del Imperio Romano, lo que habría provocado envidia y resentimiento en Juan y sus lectores.²¹ La retórica de Juan, vista desde una perspectiva sociopolítica, sirve como anti La propaganda romana y busca apaciguar los sentimientos de antipatía.

No hay duda de que estos y otros enfoques sociopolíticos similares de Apocalipsis ofrecen recursos significativos para comprender el mensaje del libro. La gama de resultados producidos por estas perspectivas dispares, sin embargo, acentúa la dificultad que enfrentan los lectores modernos cuando buscan especificar qué

"Es probable que el escritor de Apocalipsis estuviera familiarizado directamente (a través de la transmisión oral o literaria) con varias de las secciones principales de 1 Enoc o al menos tuviera acceso a las tradiciones que fueron influenciadas por estos escritos" ("El Apocalipsis de Juan, 1 Enoch, and the Question of Influence", en Loren T. Stuckenbruck, *The Myth of Rebellious Angels: Studies in Second Temple Judaism and New Testament Texts* [Grand Rapids: Eerdmans, 2017], 281–325, en 324).

18. Paul Hanson, *The Dawn of Apocalyptic* (Philadelphia: Fortress, 1975), ha sido muy influyente en la comprensión moderna de que los apocalipsis surgen de situaciones de crisis. Si bien los primeros apocalipsis pueden haber surgido de un escenario de crisis, los usos posteriores del género pueden haber sido simplemente el producto de un modo de expresión heredado. Aunque ha habido un avance considerable en la comprensión de la literatura apocalíptica, esta idea todavía está presente en gran parte de la erudición del NT.

19. Elisabeth Schüssler Fiorenza, *The Book of Revelation: Justice and Judgment* (Filadelfia: Fortress, 1985) y *Vision of a Just World* (Minneapolis: Fortress, 1991).

20. Nelson J. Kraybill, *Imperial Cult and Commerce*, JSNTSup 132 (Sheffield: Sheffield Academic, 1996); Steven J. Friesen, *Imperial Cults and the Apocalypse of John: Reading Revelation in the Ruins* (Oxford: Oxford University Press, 2001).

21. Adela Yarbro Collins, *Crisis and Catarsis: el poder del Apocalipsis* (Filadelfia: Westminster, 1984), 84–107.

Juan en realidad estaba reaccionando dentro del mundo social de la antigua Roma. Si bien los estudios mencionados anteriormente ofrecen posibilidades razonables, el grado de influencia que otorgan a la configuración del mensaje de Juan por parte del Imperio Romano a menudo supera la consideración de cómo las tradiciones recibidas probablemente también afectaron la elección de palabras, el estilo de escritura y la cosmovisión del autor. Esto es especialmente sorprendente ya que, como señala Collins, "Ningún otro libro del Nuevo Testamento tiene precedentes tan claros y bien establecidos en la literatura judía".²² Dada, entonces, la naturaleza del género apocalíptico y su desarrollo durante el período del Segundo Templo, es fundamental leer Apocalipsis junto con las tradiciones apocalípticas judías precedentes.

Aun así, muchos lectores de la Biblia en la actualidad, especialmente en la tradición evangélica, prestan poca o ninguna atención a los primeros textos judíos. Para algunos, esto es simplemente una cuestión de familiaridad. Al no estar al tanto de la literatura producida durante el período del Segundo Templo, muchos asumen que los llamados "años de silencio" entre los Testamentos fueron testigos de poco o ningún desarrollo más allá de las tradiciones heredadas de las Escrituras Hebreas. Tales lectores, por lo tanto, pasan por alto la literatura judía temprana porque asumen que el Nuevo Testamento fue escrito en un vacío literario y teológico.

Para otros, esta evasión es una cuestión de canonicidad. Aunque conscientes de la existencia de literatura judía extrabíblica, estos lectores a menudo consideran que los libros religiosos antiguos que se encuentran fuera de las Escrituras son teológicamente irrelevantes o incluso peligrosos. En consecuencia, excluyen estas obras de la consideración hermenéutica, basando tal evitación en su compromiso con la sola Scriptura o las doctrinas posteriores a la Reforma relacionadas con la claridad y la suficiencia de las Escrituras.

Para otros lectores, el descuido de la literatura del Segundo Templo es simplemente una cuestión de utilidad. A pesar de darse cuenta de que el pueblo judío fue autor de importantes obras religiosas entre los Testamentos, muchos no están seguros de cómo estos textos no canónicos pueden estudiarse de manera rentable junto con la Biblia. Por lo tanto, ignoran la literatura judía primitiva, ya sea porque se arrepienten de no tener el entrenamiento para aplicar ideas extrabíblicas o porque están ansiosos por distorsionar el mensaje del Nuevo Testamento si lo intentan.

Si bien entendemos las preocupaciones anteriores, las recompensas incluso para los no especialistas que estudian los textos del Segundo Templo superan con creces los desafíos y los supuestos riesgos de hacerlo. De hecho, hay muchas ventajas en familiarizarse con el judaísmo primitivo y la literatura relevante. bruce metzger

22. John J. Collins, "La apropiación cristiana de la tradición apocalíptica", en Seers, Sibyls, and Sages in Hellenistic-Roman Judaism (Leiden: Brill, 1997), 115–30, en 115.

evaluó la importancia de estas obras (especialmente los apócrifos) para los estudios bíblicos hace más de medio siglo:

Aunque sería del todo extravagante llamar a los apócrifos la piedra angular de los dos Testamentos, no es exagerado considerar estos libros intertestamentarios como un guión histórico que cumple una función útil al unir lo que para la mayoría de los lectores de la Biblia es un espacio en blanco de varios cien años. Descuidar lo que los apócrifos tienen que decirnos sobre el desarrollo de la vida y el pensamiento judíos durante esos tiempos críticos es tan tonto como imaginar que uno puede entender la civilización y la cultura de América hoy pasando de la época colonial al siglo XX sin tomar en cuenta en cuenta la revolución industrial y social de los siglos intermedios.²³

Las preocupaciones sobre la canonicidad también son difíciles de justificar. Nosotros también abrazamos la creencia evangélica y protestante más amplia en la autoridad de las Escrituras inspiradas. Sin embargo, negarse a comprometerse con la literatura judía primitiva por motivos teológicos va mucho más allá de este compromiso. Incluso Martín Lutero insistió en que los libros apócrifos “no se consideran iguales a las Sagradas Escrituras y, sin embargo, son útiles y buenos para leer”.²⁴ De hecho, los apócrifos se incluyeron en la mayoría de las primeras ediciones protestantes de la Biblia, la Biblia de Lutero y la versión King James), aunque separados en su propia sección. Fue solo a principios del siglo XIX cuando las Biblias comenzaron a imprimirse sin él. Obviamente, el mal manejo de estos textos sigue siendo una preocupación real para aquellos en la iglesia, tal como lo es para muchos dentro de la erudición crítica; Hace más de medio siglo, Samuel Sandmel advirtió a la academia sobre los usos ilegítimos del material de referencia, llamándolo “paralelomanía”. Como sostiene Bauckham, “El estudio detallado de elementos particulares de la tradición apocalíptica tal como aparecen en Apocalipsis y en otros escritos judíos y cristianos

23. Bruce M. Metzger, *Introducción a los apócrifos* (Oxford: Oxford University Press, 1957), 151–52.

24. Citado en *The Apocrypha: The Lutheran Edition with Notes* (St Louis: Concordia, 2012), xviii. Véase también cómo Matthew Barrett defiende la suficiencia de las Escrituras al mismo tiempo que insta a los protestantes a reconocer el valor de los datos extrabíblicos para la tarea de la hermenéutica: “Tales factores demuestran la gran importancia de la revelación general, incluso nos protegen contra ciertas caricaturas bíblicistas de sola Scriptura” (Solo la palabra de Dios: la autoridad de las Escrituras: lo que enseñaron los reformadores... y por qué sigue siendo importante [Grand Rapids: Zondervan, 2016], págs. 338–39).

25. Samuel Sandmel, “Paralelomania,” *JBL* 81 (1962): 1–13.

es laborioso, sin duda una de las razones por las que rara vez se ha llevado a cabo. Pero es esencial para la comprensión del trasfondo y la composición de la literatura apocalíptica, y puede producir resultados exegéticos significativos.”²⁶

Muchos lectores parecen particularmente preocupados por la imposición ilegítima de un significado externo al texto bíblico. Esa es una preocupación justa. Sin embargo, algunos no se dan cuenta de que los estudios comparativos están (o deberían estar) tan interesados en exponer las diferencias teológicas entre los textos como en observar sus similitudes. De hecho, fue incluso el argumento de Bauckham que los estudios comparativos de este tipo “[no] en absoluto. . . negar el carácter distintivo individual de Apocalipsis. Por el contrario, precisamente este método mostrará cómo Juan a menudo usa tradiciones apocalípticas comunes en formas altamente creativas y desarrolla las convenciones del género literario para sus propios propósitos y por medio de su propio genio literario” . utilizando la literatura judía primitiva simplemente como un contraste para los documentos del Nuevo Testamento, sus diferencias deben ser destacadas si se quiere apreciar sus significados individuales y se va a llevar a cabo un diálogo entre ellos. Entonces, para interpretar Apocalipsis de manera responsable, los estudiantes no deben ignorar la literatura judía del Segundo Templo, sino abordarla con frecuencia, precisión y la voluntad de reconocer la continuidad y la discontinuidad teológica.

Si bien los estudios académicos que sitúan Apocalipsis dentro del judaísmo son abundantes,²⁸ prácticamente no existen recursos no técnicos para comenzar y

26. Bauckham, *Climax of Prophecy*, 39.

27. Bauckham, *Climax of Prophecy*, xii. Collins está de acuerdo: “El Apocalipsis modifica el género apocalíptico típico de cierta manera, reflejando la convicción cristiana de que el mesías ya ha llegado y que la era escatológica ha comenzado. Estas modificaciones no implican un rechazo de la cosmovisión apocalíptica, sino que la actualizan de una manera particular, que no carece de analogía con el judaísmo” (Collins, “The Christian Appropriation of the Apocalyptic Tradition”, 120).

28. Sin embargo, no debe exagerarse la prevalencia de estos estudios. A principios de la década de 1990 Bauckham se lamentaba,

Desde el importante trabajo de los eruditos de una generación anterior, como RH Charles e IT Beckwith, se ha hecho muy poco trabajo nuevo comparando y contrastando Apocalipsis con el resto de la literatura apocalíptica, o rastreando las convenciones literarias específicas y la literatura apocalíptica. tradiciones que se dan tanto en el Apocalipsis como en otros apocalipsis. A pesar de los grandes avances en nuestro conocimiento y comprensión de los apocalipsis judíos y cristianos durante las últimas dos décadas, muchos escritos académicos sobre Apocalipsis dan la impresión de que todos los paralelos relevantes se señalaron hace mucho tiempo y que los intérpretes de Apocalipsis no tienen necesidad de involucrarse. en el estudio de primera mano de otros apocalipsis. . . . Sin embargo, aún se pueden arrojar torrentes de luz fresca sobre Apocalipsis de esta manera. (Címax de la Profecía, xii)

Han aparecido más estudios desde la denuncia de Bauckham, pero queda mucho por hacer. Véase, por ejemplo, Edith M. Humphrey, *The Ladies and the Cities: Transformation and Apocalyptic Identity in Joseph and Aseneth, 4 Ezra, the Apocalypse and The Shepherd of Hermas*, JSPSup 17 (Sheffield: Sheffield Academic, 1995); Loren T. Stuckenbruck, *Angel Veneration and Christology: A Study in Early Judaism and in the Christology of the Apocalypse of John*, WUNT 2/70 (Tübingen: Mohr

estudiantes intermedios para ayudarlos a ver de primera mano cómo Apocalipsis es similar y, sin embargo, diferente de los primeros apocalipsis judíos y la literatura relacionada. Este volumen busca llenar este vacío. En este libro investigamos la relación entre el Apocalipsis de Juan y el judaísmo del Segundo Templo reuniendo una serie de ensayos accesibles que comparan y contrastan las perspectivas y prácticas hermenéuticas de Juan el Vidente y sus diversos parientes.

Yendo más allá de una introducción que simplemente analiza eventos históricos y temas teológicos, este libro examina pasajes selectos en la literatura judía del Segundo Templo para iluminar el contexto de las visiones de Juan y los matices de su mensaje.

Siguiendo, entonces, la progresión del Apocalipsis, cada capítulo de este libro (1) empareja una unidad principal de Apocalipsis con una o más secciones de un texto judío relacionado temáticamente, (2) introduce y explora los matices teológicos del texto comparado, y (3) muestra cómo las ideas en el texto comparador iluminan las expresadas en Apocalipsis. El final de cada capítulo también contiene una breve lista de otros textos judíos del Segundo Templo temáticamente relevantes recomendados para estudio adicional y una bibliografía enfocada que dirige a los estudiantes a ediciones críticas y discusiones de alto nivel en literatura académica. Finalmente, al final del libro hay un glosario donde los lectores encontrarán definiciones de términos importantes. Ya sea que uno lea el libro completo o solo algunos ensayos, esperamos que los lectores obtengan una nueva apreciación de los textos judíos extrabíblicos, comiencen a ver los muchos beneficios de estudiar el Nuevo Testamento junto con su literatura contemporánea y adquieran una mejor comprensión. posición de la teología apocalíptica tal como se presenta en el libro de Apocalipsis.

Sin embargo, antes de proceder con nuestras comparaciones, es necesario examinar brevemente los eventos del período del Segundo Templo y la literatura que produjo.

Introducción al Período del Segundo Templo y la Literatura Judía Temprana

Desde el Período del Primer Templo hasta el Segundo

En el éxodo, un evento fundamental en la historia del Israel nacional, la familia de Abraham fue liberada del faraón después de casi cuatro siglos de trabajos forzados.

Sibeck, 1995); Ronald Herms, *An Apocalypse for the Church and for the World: The Narrative Function of Universal Language in the Book of Revelation*, BZNW 143 (Berlín: de Gruyter, 2006); Mark D. Mathews, *Riches, Poverty, and the Faithful: Perspectives on Wealth in the Second Temple Period and the Apocalypse of John*, SNTSMS 154 (Cambridge: Cambridge University Press, 2013).

Dios condujo a los israelitas al desierto y les dio la ley mosaica en el Sinaí para regular la vida y la religión hebreas, con el sistema de sacrificios en el centro de su comunidad (Éxodo 19:1–8). Separados de las naciones por su forma de vida distintiva (Lev 20:22–26), los israelitas debían guardar los mandamientos que Dios les había dado para no profanar el pacto sagrado y ser exiliados de la tierra prometida (Lev 26:14). –39; Dt 28:15–68; 30:15–20).

Desde la conquista de Canaán hasta el final de la monarquía unida, la nación habitó la tierra durante casi quinientos años. Durante esa época, el rey Salomón construyó el primer templo a mediados del siglo X a. C., cumpliendo la aspiración original de David para el proyecto (1 Reyes 6:1–8:66). Después de la muerte de Salomón, el reino se dividió y, tras una serie de gobernantes malvados, las diez tribus del norte de Israel (el reino de Israel/Samaria) fueron capturadas y exiliadas por Asiria en 722 a. C. (2 Reyes 17:1–23; 18:9). –12). A las dos tribus del sur (el reino de Judá) finalmente no les fue mejor. A principios del siglo VI, los babilonios habían hecho la guerra a Jerusalén y, en el año 586 a. C., el rey Nabucodonosor destruyó la ciudad, incluido el primer templo, y exilió a muchos de sus habitantes (2 Reyes 24:10–25:21; 2 Cr. 36:17–21).

El cautiverio de Babilonia marca un punto bajo en la historia de Israel. La nación había enfrentado todo el peso de las maldiciones deuteronómicas como resultado de su desobediencia al pacto. En consecuencia, los israelitas se quedaron sin patria, tal como Yahvé había prometido que sucedería a través de Moisés y los profetas.

Sin embargo, incluso antes de su cautiverio, Dios también había prometido que devolvería a su pueblo disperso a la tierra y restauraría completamente la nación (Levítico 26:40–45; Deuteronomio 30:1–10; 32:34–43; Isa 40:1). –66:24; Jer 30:1–31:40; Ezequiel 36:8–37:28). Israel iba a experimentar la gloria de sus días anteriores, y resultó que no permanecieron bajo el dominio de Babilonia por mucho tiempo. En 539 a. C., Ciro de Persia conquistó Babilonia y decretó que todos los exiliados podían regresar a sus tierras ancestrales (2 Crónicas 36:22–23; Esdras 1:1–4). Por lo tanto, muchos israelitas regresaron gradualmente a Jerusalén y la reconstruyeron. Zorobabel jugó un papel decisivo en la reconstrucción del templo, mientras que Nehemías supervisó la construcción de los muros de la ciudad (Esdras 3:8–6:15; Neh 2:9–6:15). Es la construcción de este segundo templo en 516 a. C. lo que marca el comienzo del período del Segundo Templo.

La ciudad recién renovada, sin embargo, no fue lo que se prometió. Cuando los retornados de Israel contemplaron los cimientos del nuevo templo, algunos celebraron mientras que otros lloraron por su modesta estatura (Esdras 3:10–13; Hageo 2:3). La restauración prometida de Israel no había llegado a manos de Esdras y

Nehemías. Como demostrarían los siglos siguientes, la paz y la prosperidad que Dios juró a su pueblo todavía no se habían realizado en el período inmediatamente posterior al exilio en Babilonia. En cambio, generación tras generación fue testigo de la subyugación y el sufrimiento a manos de otras potencias extranjeras, a saber, Medo-Persia, Grecia y Roma, y estas experiencias influyeron significativamente en los textos que produjeron estos judíos.

Israel sobrevivió bajo el dominio del Imperio Medo-Persa desde el 539 hasta aproximadamente el 332 a. C., cuando el Imperio Griego dirigido por Alejandro Magno conquistó el mundo conocido. El gobierno de Alejandro no duraría mucho. Después de su muerte en 323 a. C., los territorios de Alejandro se dividieron entre sus generales militares, quienes establecieron sus propios reinos (p. ej., el Reino Ptolemaico en Egipto, el Reino Seléucida en Siria) y continuaron la expansión sistemática del helenismo o cultura griega por parte del antiguo gobernante. (1 Mac 1:1–9; 2 Mac 4:7–17). Estos reinos, que a menudo estaban envueltos en guerras entre sí, también crearon desafíos para los judíos que estaban ubicados geográficamente entre ellos. El reino seléucida en particular, bajo el gobierno de Antíoco IV Epífanos en 167 a. C., asaltó Jerusalén (1 Mac 1:20–40), profanó el templo (1:47, 54, 59), prohibió la observancia del pacto (1:41–53), y posesión prohibida de la Torá (1:56–57). En su búsqueda de la helenización, Antíoco prohibió las costumbres de los judíos (1:41–44) y forzó violentamente su asimilación (1:50, 57–58, 60–64). Pero la persecución de Antíoco no fue tolerada pasivamente. La resistencia judía que surgió en respuesta (la rebelión de los macabeos, 167–160 a. C.) resultó en la recuperación de la tierra por parte de los judíos, la nueva dedicación del templo y la institución de la festividad de Hanukkah (1 Mac 4:36–59; Josefo, Ant. 12.316-25).

Con la soberanía nacional renovada del Reino Hasmoneo, varios grupos tenían opiniones diferentes sobre cómo manejar el liderazgo político y del templo de Israel. Esta lucha interna eventualmente condujo al debilitamiento del liderazgo nacional judío, y Pompeyo, un general romano contemporáneo de Julio César, tomó el control de Israel en el 63 a. C., convirtiéndolo en territorio de la República romana. Aunque Roma toleraba en gran medida las prácticas religiosas judías, siempre estuvieron presentes las presiones que conducían a la asimilación política, cultural y religiosa. Eventualmente, los zelotes (un grupo de resistencia judío) fomentaron las esperanzas de otra revuelta exitosa. Pero los romanos, bajo el futuro emperador Tito, derrotaron a los judíos y destruyeron el Segundo Templo en el año 70 dC (Josefo, JW 6.220–270), poniendo así fin al período del Segundo Templo.

El período del Segundo Templo (516 a. C.-70 d. C.) comenzó con los judíos bajo el control de los persas y terminó bajo el control de los romanos.

Esta fue sin duda una época de crisis para el pueblo judío, y hombres y mujeres devotos reflexionaron sobre sus experiencias de diversas maneras. Con las presiones continuas de naciones extranjeras consecutivas empujando a los judíos hacia la asimilación, numerosas obras literarias judías del Segundo Templo conservan sus pensamientos y esperanzas acerca de Dios y la vida en el pacto. Estas reflexiones sobreviven en las numerosas obras literarias producidas durante este período. Pasamos ahora a examinar estos textos.

Descripción general de la literatura judía del Segundo Templo

Los escritos judíos del Segundo Templo fueron compuestos por numerosos autores en varios idiomas durante varios cientos de años. Se derivan de procedencias geográficas que se extienden por gran parte del Antiguo Cercano Oriente. No existe una manera fácil de caracterizar o categorizar estos textos. Aún así, las encuestas académicas del judaísmo antiguo normalmente asignan textos judíos individuales del Segundo Templo a uno de los tres cuerpos literarios principales: la Septuaginta, los Apócrifos y los Pseudepigrapha, colecciones que no fueron reconocidas por los autores originales, y que fueron determinadas por editores y académicos posteriores. En consecuencia, estos corpus se superponen en diferentes lugares.

La Septuaginta (abreviada LXX) es una colección de textos judíos en griego que incluye la traducción griega del Antiguo Testamento, así como otros escritos judíos. Fue la versión griega más utilizada en la antigüedad, aunque también existieron otras versiones griegas. Los apócrifos del Antiguo Testamento (también llamados libros deuterocanónicos) son un subconjunto de los textos que se encuentran en la Septuaginta (aunque no en la Biblia hebrea) que fueron aceptados como autorizados por los cristianos patrísticos (y medievales) e incluidos en la Vulgata (una traducción latina) que se convirtió en la versión autorizada para la iglesia medieval.²⁹ Diferentes grupos cristianos tienen variaciones en sus listas canónicas relacionadas con los apócrifos, pero la colección principal incluye los libros de Tobías, Judit, Adiciones a Ester, la Sabiduría de Salomón, Sirach (Eclesiástico), Baruch, la Epístola de Jeremías, Adiciones a Daniel (la Oración de Azarías, Canción de los Tres Jóvenes, Susana, y Bel y el Dragón), y 1 y 2 Macabeos. Ciertas iglesias también otorgan un estatus especial a obras como 1 y 2 Esdras (= "Ezra" en griego), la Oración de Manasés y el Salmo 151. Además de la traducción griega de la Biblia hebrea y lo que más tarde se conocería como la Apócrifos, la LXX

29. El estatus canónico de estos textos para los cristianos patrísticos no está claro, pero los trataron como autorizados. Estos textos fueron posteriormente incluidos en el Antiguo Testamento por cristianos católicos romanos y ortodoxos debido a su recepción por parte de la iglesia en el período patrístico.

también incluye, en ciertas copias, los libros de 3 Macabeos, 4 Macabeos, 1 Esdras, los Salmos de Salomón y las Odas de Salomón (incluida la Oración de Manasés).

El Antiguo Testamento Pseudepigrapha (que significa “escritos atribuidos falsamente”) es un cuerpo diverso de obras judías antiguas, muchas de las cuales afirman ser escritas por personas famosas del Antiguo Testamento aunque no las escribieron. Algunas obras de la Septuaginta mencionadas anteriormente también se atribuyen falsamente. Por ejemplo, ni la Sabiduría de Salomón ni los Salmos de Salomón fueron escritos por el tercer rey de Israel, aunque llevan su nombre. A diferencia de la Septuaginta y los Apócrifos como cuerpos fijos de textos, toda la literatura religiosa judía temprana que no se considera (deutero) canónica se coloca comúnmente en la categoría abierta de pseudoepígrafos, aparte de Filón, Josefo y los Rollos del Mar Muerto . 30

Si bien estas clasificaciones (especialmente apócrifas) se usan ampliamente y, de hecho, son útiles para clasificar textos que pueden considerarse autorizados en ciertas tradiciones religiosas, una forma alternativa y más descriptiva de agrupar estos escritos es según el género. A continuación, examinamos los principales géneros literarios judíos primitivos.³¹ El

primer género literario judío primitivo con el que debe familiarizarse es la historia. Varias obras entran en esta categoría, incluidos 1–2 Esdras y 1–2 Macabeos. Los libros de 1–2 Esdras (Vulgata) se refieren a los libros de Esdras y Nehemías y, por lo tanto, informan de la historia posterior al exilio inmediato de Israel.³² Los libros de 1–2 Macabeos relatan eventos importantes entre los testamentos bíblicos, incluida la revuelta de los macabeos. Juntas, las primeras historias judías son esenciales para comprender los eventos, las influencias, los desafíos y los compromisos del pueblo judío del Segundo Templo.

Un segundo género literario judío primitivo son los cuentos. Según James Vander Kam, se trata de “historias que no pretenden ser históricamente serias, pero [que] pretenden inculcar sabias enseñanzas a través de las historias y los discursos que narran”.³³ A esta categoría pertenecen libros como Tobit, Judith, Susanna, 3 Macabeos y la Carta de Aristeas. Estas obras normalmente emiten importantes, a veces

30. Loren T. Stuckenbruck, "Apocrypha and Pseudepigrapha", en *Early Judaism: A Comprehensive Overview*, ed. JJ Collins y DC Harlow (Grand Rapids: Eerdmans, 2012), 173–203, en 191–92.

31. Nuestro resumen generalmente sigue las categorías de James C. VanderKam, *An Introduction to Early Judaism* (Grand Rapids: Eerdmans, 2001), 53–173.

32. Los contenidos de 1–2 Esdras difieren en los corpus griego antiguo (LXX) y latín (Vulgata) en los que fueron transmitidos. El título 2 Esdras, por ejemplo, puede referirse a la obra apocalíptica también conocida como 4 Ezra; en otros casos se refiere al libro de Nehemías (Vulgata), oa los libros de Esdras y Nehemías combinados (LXX).

33. VanderKam, *Introducción al judaísmo primitivo*, 69.

heroicos, hombres y mujeres en el centro de sus narraciones para modelar la piedad judía e inspirar confianza en las promesas de Dios.

Nuestro tercer género es la Escritura reescrita. A menudo, los libros que pertenecen a este grupo también toman una forma narrativa, ya que estas obras típicamente reproducen, parafrasean y elaboran los relatos de eventos y personajes específicos del Antiguo Testamento. A esta categoría pertenecen libros como Jubileos (un recuento de los eventos bíblicos desde la creación hasta el Monte Sinaí) y el Génesis Apócrifo (una expansión de narraciones patriarcales selectas). Algunos eruditos también consideran Escritura reescrita la Vida de Adán y Eva (un relato del advenimiento de la muerte y la restauración de la vida) y los Testamentos de los Doce Patriarcas (una elaboración de las últimas palabras de Jacob a sus doce hijos en Génesis 49), el Testamento de Adán (las últimas palabras del primer ser humano a su hijo Set), y José y Aseneth (un romance basado en el presunto matrimonio del patriarca con un gentil en Génesis 41:45, 50; 46:20). Obras como estas son importantes para demostrar cómo se interpretaba la literatura bíblica durante el período del Segundo Templo, cuando los comentarios exegéticos eran bastante raros.

El cuarto entre los primeros géneros literarios judíos es el apocalipsis, que normalmente consiste en visiones de otro mundo dadas a un receptor humano (vidente) a través de la mediación de un ser sobrenatural, a veces angélico. La mayoría de los apocalipsis judíos fueron escritos en los siglos segundo y tercero antes de Cristo durante tiempos de gran angustia. Por lo tanto, buscan brindar consuelo a las comunidades judías que sufren al brindar una perspectiva celestial sobre los eventos pasados, presentes y futuros. A menudo codificadas en un elaborado simbolismo, estas visiones típicamente anticipan el cese final del mal y la opresión política. Los primeros apocalipsis judíos incluyen 4 Esdras, los Oráculos Sibílicos, el Testamento de Moisés, el Apocalipsis de Sofonías y varias porciones de 1 Enoc: el Libro de los Vigilantes (1 En. 1–36); las Similitudes/Parábolas de Enoc (1 En. 37–71); el Libro astronómico (1 En. 72–82); el Libro de los Sueños (1 En. 83–90); y el Apocalipsis de las Semanas (1 En. 91:11-17; 93:1-10).

Los géneros quinto y sexto, poesía y literatura sapiencial, son similares tanto en contenido como en estilo a su literatura bíblica anterior (Job, Salmos, Proverbios, Eclesiastés). Los poemas hebreos son normalmente canciones de alabanza y lamento que utilizan métrica y paralelismo estructural. Las canciones escritas durante este período de la historia judía comúnmente suplican al Señor que los libere del dolor y la opresión. Los ejemplos incluyen los Salmos de Salomón, la Oración de Manasés y la Oración de Azarías y la Canción de los Tres Jóvenes.

34. Cf. Molly M. Zahn, "Escritura reescrita", en *The Oxford Handbook of the Dead Sea Papyrus*, ed. TH Lim y JJ Collins (Oxford: Oxford University Press, 2010), 323–36.

La literatura sapiencial apela a la experiencia común para instruir a las personas sobre cómo vivir de manera virtuosa. Los ejemplos incluyen Sirach (Eclesiástico), la Sabiduría de Salomón, y quizás Baruc y la Epístola de Enoc (1 En. 91-108).³⁵ Cuatro colecciones

adicionales merecen una mención especial, cuyos orígenes sabemos mucho más que las diversas obras. encuestados previamente. En primer lugar están las obras de Filón (ca. 20 a. C.-50 d. C.). Un judío de la diáspora influenciado por el platonismo de Alejandría, Egipto, Philo fue autor de numerosos tratados filosóficos y estudios exegéticos sobre el Pentateuco. En segundo lugar están los libros del historiador Josefo (37 d. C.-ca. 100). Una vez fariseo judío y líder militar, Josefo fue tomado cautivo durante la guerra contra Roma y finalmente se convirtió en ciudadano romano y dependiente del emperador Vespasiano. Las cuatro obras existentes de Josefo incluyen una historia del pueblo judío (Antigüedades judías), un relato de la Guerra de Jerusalén (Guerra judía), una obra en defensa del judaísmo y la forma de vida judía (Contra Apion) y una autobiografía (La vida).

En tercer lugar están los Rollos del Mar Muerto (DSS). Aunque la mayoría de los rollos descubiertos cerca de Qumrán son copias antiguas del Antiguo Testamento o versiones de textos apócrifos y pseudoepígrafos (p. ej., Tobías, 1 Enoc, Jubileos), muchos son documentos sectarios , obras que describen cómo se originó y fue la comunidad del Mar Muerto. organizada y cómo los miembros de la comunidad deben vivir y adorar. Estas obras están etiquetadas con el número de la cueva de Qumrán en la que se encontraron (1Q, 4Q, etc.) y un número de catalogación, aunque muchas tienen otros nombres abreviados que describen su contenido (p. ej., 1QS = Regla de la comunidad; 4Q504 = Palabras de las Luminarias).

Citar el Documento de Damasco es más complejo. Aunque originalmente se encontraron dos manuscritos medievales (CD abreviado) en Egipto, se descubrieron diez manuscritos antiguos en las cuevas de Qumran (4Q266–73; 5Q12; 6Q15).

En conjunto, la tradición textual se abrevia DD.

La cuarta colección es la literatura rabínica. Esta literatura es extensa y consiste en la Mishná, el Talmud de Jerusalén, el Talmud de Babilonia, los Targumim y una variedad de otros escritos. La Mishná y los Talmuds son posteriores al período del NT, mientras que algunos de los Targumim y otros escritos pueden provenir del período del NT. Si bien uno debe tener cuidado de imponer tradiciones posteriores al período anterior, cuando se usan correctamente, los escritos rabínicos pueden arrojar mucha luz sobre las prácticas y creencias del judaísmo en el primer siglo.

Nuestro objetivo aquí ha sido proporcionar solo una descripción general concisa de ciertos elementos fundamentales para comprender la historia y la literatura judías tempranas.

35. VanderKam, Introducción al judaísmo primitivo, 115–24.

Para obtener una descripción completa, el lector debe consultar los recursos que se enumeran a continuación. Habiéndonos orientado al contexto judío del primer siglo, ahora pasamos a leer Apocalipsis en conversación con algunos de estos textos judíos del Segundo Templo.

Para leer más

Para obtener una descripción general más completa de la literatura judía primitiva, véase Craig A. Evans, *Ancient Texts for New Testament Studies: A Guide to the Background Literature* (Peabody, MA: Hendrickson, 2005), que resume la literatura y proporciona los detalles bibliográficos para textos críticos, herramientas de investigación y trabajos académicos clave. Los apéndices del volumen también muestran cómo la literatura judía puede iluminar el Nuevo Testamento. Véase también David W. Chapman y Andreas J. Köstenberger, "Jewish Intertestamental and Early Rabbinic Literature: An Annotated Bibliographic Resource Updated (Part 1)", *JETS* 55 (2012): 235–72, y David W. Chapman y Andreas J. Köstenberger, "Literatura judía intertestamentaria y rabínica temprana: un recurso bibliográfico anotado actualizado (Parte 2)", *JETS* 55 (2012): 457–88.

Traducciones estándar de la literatura judía temprana Bauckham,

Richard, James R. Davila y Alexander Panayotov, eds. *Viejo*

Testament Pseudepigrapha: más escrituras no canónicas. Grand Rapids: Eerdmans, 2013.

Charlesworth, James H., ed. *Los pseudoepígrafos del Antiguo Testamento*. 2 vols. Nueva York: Doubleday, 1983–1985.

Coogan, Michael D., Marc Z. Brettler, Carol Ann Newsom y PHEME Perkins, eds. *Los nuevos apócrifos anotados de Oxford: nueva versión estándar revisada*. Rev. 4ª ed. Oxford: Oxford University Press, 2010.

García Martínez, Florentino y Eibert JC Tigchelaar, eds. *Edición de estudio de los Rollos del Mar Muerto*. 2 vols. Leiden: Brillante, 1997–1998.

Pietersma, Albert y Benjamin G. Wright, eds. *Una nueva traducción al inglés de la Septuaginta*. Oxford: Prensa de la Universidad de Oxford, 2007.

Introducciones a la literatura judía temprana Chapman,

Honora Howell y Zuleika Rodgers, eds. *Un compañero de Josefo*. BSAW. Chichester: Wiley-Blackwell, 2016.

Collins, John J. *La imaginación apocalíptica: una introducción a la literatura apocalíptica judía*. 3ra ed. Grand Rapids: Eerdmans, 2016.

Collins, John J. y Daniel C. Harlow, eds. *Judaísmo temprano: una descripción completa*. Grand Rapids: Eerdmans, 2012.

- deSilva, David A. Introducción a los apócrifos: mensaje, contexto y significado. Gran Rapids: Baker, 2002.
- Helyer, Larry R. Explorando la literatura judía del período del Segundo Templo: una guía para estudiantes del Nuevo Testamento. Downers Grove: InterVarsity Press, 2002.
- Kamesar, Adán, ed. El compañero de Cambridge a Philo. Cambridge: Prensa de la Universidad de Cambridge, 2009.
- Masón, Steve. Josefo y el Nuevo Testamento. 2ª ed. Peabody, MA: Hendrickson, 2002.
- Murphy, Frederick J. Apocalipsis en la Biblia y su mundo: una revisión integral Introducción. Gran Rapids: Baker, 2012.
- Nickelsburg, George WE Literatura judía entre la Biblia y el Mishná: una introducción histórica y literaria. 2ª ed. Minneapolis: Fortaleza, 2011.
- Strack, HL y G. Stemberger. Introducción al Talmud y Midrash. Edimburgo: T&T Clark, 1991.
- VanderKam, James C. Introducción al judaísmo primitivo. Grand Rapids: Eerdmans, 2001.
- VanderKam, James C. y Peter Flint. El significado de los Rollos del Mar Muerto: su importancia para comprender la Biblia, el judaísmo, Jesús y el cristianismo. San Francisco: HarperCollins, 2002.

capítulo 1 _

Las parábolas de Enoc y Apocalipsis

1:1–20: El Hijo del Hombre de Daniel



Benjamín E. Reynolds

J El Apocalipsis de John incluye numerosas visiones fascinantes y reveló misterios, el primero de los cuales se presenta en Apocalipsis 1. Después de la introducción Al producir la revelación que recibió de Dios (1:1–3), Juan la aborda a siete iglesias en Asia: Éfeso, Esmirna, Pérgamo, Tiatira, Sardis, Filadelfia y Laodicea (1:4–6, 11). Él escribe de una manera típica de las cartas del Nuevo Testamento: “Juan, a las siete iglesias en la provincia de Asia: Gracia y paz a vosotros, del que es y que era y que ha de venir, y de los siete espíritus antes su trono, y de Jesucristo, el testigo fiel, el primogénito de entre los muertos, y el soberano de los reyes de la tierra” (1:4–5a). Este saludo del Padre, el Espíritu y Jesucristo culmina con su descripción de Jesús como Mesías, testigo, resucitado y rey, antes de conducir inmediatamente a una doxología a Jesús (1:5b–6).

Apocalipsis 1:7–8 vincula la apertura de Apocalipsis con la primera de las visiones de Juan (1:9–20). En 1:7, Juan cita del Antiguo Testamento para indicar que Jesucristo (1:5–6) es tanto el “uno como un hijo de hombre” que cabalga sobre las nubes previsto por Daniel (7:13) como el “traspasado”. . . mensajero de Dios profetizado por Zacarías (12:10).

Apocalipsis 1:9 luego comienza la sección narrativa del libro y presenta la primera visión de Juan. Mientras estaba en la isla de Patmos, Juan tuvo una visión, pero como sucede en varias ocasiones en Apocalipsis, Juan primero oye y luego ve (p. ej., Apocalipsis 5:5, 6; 7:4, 9). Primero, Juan escucha una voz detrás de él que suena como una trompeta, y la voz le dice que escriba lo que ve y lo envíe a las siete iglesias (1:10b-11). Luego, cuando John se da la vuelta, ve una figura que parece un ser humano de pie entre siete

candelabros de oro. Las diversas descripciones de Juan de esta figura humana (Apoc. 1:13–15) se basan en las representaciones de las figuras visionarias en Daniel (7:9–14; 10:2–9, 15–17) y Ezequiel 1.

Figura 1.1: Citas del Antiguo Testamento de Juan

Apocalipsis 1:7	Daniel 7:13a	Zacarías 12:10b
“Mira, viene con las nubes”,	y allí ante mi era uno como un hijo de hombre, viniendo con las nubes del cielo.	
y “todo ojo le verá, hasta los que le traspasaron”;		Me mirarán a mí, al que traspasaron,
y todos los pueblos de la tierra llorar por a él.” ¡Así será! Amén.		y harán duelo por él como se lora por un hijo único, y afligidos amargamente por él como se aflige a un hijo primogénito.

Si bien Apocalipsis presenta a Jesús como el hijo del hombre de Daniel usando imágenes de Daniel 7, 10 y Ezequiel 1, no es el único que usa Daniel 7 para describir al Mesías. Tres apocalipsis judíos primitivos también describen experiencias visionarias de la figura del mesías usando imágenes de “uno como un hijo de hombre” de Daniel 7: las parábolas de Enoc, 4 Esdras y 2 Baruc. Para nuestros propósitos, nos concentraremos en las parábolas de Enoc. Cuando leemos Parábolas junto con Apocalipsis 1, la visión de Juan de Jesús como el hijo del hombre de Daniel y el Mesías cobra vida.

Las parábolas de Enoc

“Y le pregunté al ángel de la paz... acerca de ese hijo de hombre”

La primera obra judía conocida como 1 Enoc consta de siete textos separados, incluido el Libro de los Vigilantes (caps. 1–36), las Parábolas de Enoc (caps. 37–71), el Libro de las Luminarias (caps. 72–82), las visiones oníricas (caps. 83–90), la epístola de Enoc (caps. 91–105), el nacimiento de Noé (caps. 106–7),

y otro texto de Enoc (cap. 108). Cada texto se escribió por separado y luego se recopiló para formar la obra compuesta conocida como 1 Enoc. Estos textos se refieren a las experiencias de Enoc, el séptimo desde Adán, quien “caminó fielmente con Dios; luego ya no estaba, porque Dios se lo llevó” (Gén 5:24). Las tradiciones de Enoc intentan explicar esta misteriosa frase pero no fueron escritas por el Enoc bíblico. La fecha de las Parábolas ha sido cuestionada porque no se encontró entre los Rollos del Mar Muerto, y las primeras versiones existentes son manuscritos Ge'ez (etíope) de los siglos XIII y XIV. Sin embargo, la mayoría de los eruditos ahora están de acuerdo en que las Parábolas de Enoc son un texto judío escrito a fines del siglo I a. C. o principios del siglo I d. C.

Evocando Figuras del Antiguo Testamento. Las parábolas de Enoc contienen la “visión de sabiduría que vio Enoc” (37:1) e incluye tres “parábolas” (37:5) que recibió (38:1–44:1; 45:1–57:3; 58:1–69:29).¹ Nuestro interés principal con las parábolas, sin embargo, es la figura del hijo del hombre. Las siguientes citas destacan algunas características de esta figura.

1 Allí vi a uno que tenía una cabeza de días,
y su cabeza era como blanca lana.

Y con él estaba otro, cuyo rostro era como la apariencia de un
hombre; y su rostro estaba
lleno de gracia como el de los santos ángeles.

2 Y le pedí al ángel de la paz, que iba conmigo y
me mostró todas las cosas ocultas acerca de ese hijo del hombre,
quién era y de dónde era (y) por qué se fue con la Cabeza de los
Días.

3 Y me respondió y me dijo: Este es el
hijo del hombre que tiene justicia, y la justicia mora
con él.

Y todos los tesoros de lo oculto él los revelará;
Porque el Señor de los Espíritus lo ha elegido,
y su suerte ha prevalecido a través de la verdad
en la presencia del Señor de los Espíritus para siempre.” (1 En. 46:1–3)

2 Y en aquella hora fue nombrado aquel hijo del hombre en presencia del
Señor de los espíritus,

1. Todas las traducciones son de George WE Nickelsburg y James K. VanderKam, 1 Enoch: The Hermeneia Translation (Minneapolis: Fortress, 2012).

y su nombre, ante la Cabeza de los Días.

3 Incluso antes de que fueran creados el sol y las constelaciones,
antes de que fueran hechas las estrellas del
cielo, su nombre fue nombrado delante del Señor de los Espíritus. (48:2–3)

1 Y así mandó el Señor a los reyes y a los poderosos y a los exaltados y a los
que poseen la tierra, y dijo: Abrid vuestros ojos y alzad vuestros
cuernos, si podéis reconocer al Elegido.

2 Y el Señor de los espíritus [lo sentó] en el trono de su gloria, y el espíritu de
justicia se derramó sobre él.

Y la palabra de su boca matará a todos los pecadores, y todos
los injustos perecerán de su presencia. (62:1–2)

La figura del hijo del hombre en las parábolas de Enoc es claramente una reinterpretación de Daniel como "uno como un hijo de hombre". La figura de Enoch aparece con "uno que tenía una cabeza de días, y [cuya] cabeza era como lana blanca" y se describe con una "cara como la apariencia de un hombre" (1 En. 46:1–2; Dan 7:9–10, 13–14). Aunque se le llama "Hijo del Hombre", la figura de Enoc se refiere más a menudo como "El Elegido", que refleja al siervo escogido del Señor en Isaías (42:1; 43:10). La figura también se llama "Justo" (1 En. 38:2; 53:6) y "Ungido", lo que significa que él es el Mesías (1 En. 48:10; 52:4). En las Parábolas, entonces, las designaciones Justo, Ungido, Elegido e Hijo del Hombre se refieren todas a la misma figura.

Preexistencia y Juicio Escatológico. Más allá de atribuirle estas designaciones, las Parábolas también describen al Hijo del Hombre como poseedor de atributos notables y participando en actividades específicas. Esta figura juzgará a los reyes de la tierra después de sentarse en el trono del Señor de los Espíritus (1 En. 45:3; 61:8; 62:2–6; 69:27–29). Su juicio tiene lugar a través del habla, haciéndose eco de la profecía mesiánica de Isaías 11:4 (1 En. 62:2; véase también Isaías 49:6). Que el Hijo del Hombre se sienta en el trono de gloria del Señor de los Espíritus implica una estrecha relación con Dios. Las Parábolas de Enoc también describen al Hijo del Hombre como una figura preexistente, ya que fue nombrado antes de la creación y estaba escondido en la presencia de Dios "antes que el mundo fuera creado" (48:2, 6; 62:7). Después del juicio de los impíos, el Hijo del Hombre de las Parábolas morará con los justos para siempre (62:13–14). Por lo tanto, comparte la identidad de varias figuras bíblicas y también se identifica estrechamente con Dios y su pueblo.

Apocalipsis 1:1–20

“Vi... en medio de los candelabros a uno como un hijo de hombre”

Evocando Figuras del Antiguo Testamento. Volviendo a la visión de Juan el vidente de "uno como un hijo de hombre", encontramos muchas similitudes sorprendentes con las parábolas de Enoc. La figura que ve Juan en Apocalipsis 1:12–20, como el Hijo del Hombre en las parábolas de Enoc, se representa con lenguaje de Daniel 7:13. Esta conexión se hace obvia en la frase similar “uno como un hijo de hombre” (Ap 1,13) y la cita de Daniel 7,13 en Apocalipsis 1,7: “Viene con las nubes”. Además, la espada aguda de dos filos que sale de la boca del Hijo del Hombre (Apoc. 1:16; también 2:12, 16; 19:15, 21) se basa en Isaías 11:4 y 49:2 y es similar al acto de juzgar que el Enochic Hijo del Hombre hace a través de su palabra (1 En. 62:2). Apocalipsis también vincula al "uno como un hijo de hombre" de Daniel 7 con la expectativa mesiánica de David, así como la figura de Enochic se llama "Ungido". En el Apocalipsis, Jesús es llamado Cristo (“Mesías”), el León de Judá y la Raíz de David (Ap 1,5; 5,5; cf. Gn 49,9; Is 11,1).

Preexistencia y Juicio Escatológico. Como el Hijo del Hombre en las parábolas, la figura que Juan ve participa en el juicio (1 En. 69:27; Ap. 14:14–16) y se sienta en el trono de Dios (1 En. 45:3; 61:8; 62:2; Apocalipsis 3:21). Ambas figuras son preexistentes: Jesús dice que él es “el Primero y el Último” (Ap 1,17; 2,8; 22,13; cf. Is 41,4; 44,6; 48,12). Además, existe una estrecha relación entre el Hijo del Hombre en Apocalipsis y el pueblo de Dios. Similar a cómo los justos en las parábolas de Enoc moran con el Hijo del Hombre (1 En. 62:14), Juan ve a Jesús presente entre los siete candelabros de oro, lo que significa su presencia con las siete iglesias (Ap 1:12, 20).

Apariencia Angélica e Identidad Divina. Tanto las Parábolas como el Apocalipsis describen la apariencia física de sus respectivas figuras en formas evocadoras de seres angélicos. Las Parábolas simplemente declaran que el Hijo del Hombre se parece a un ser humano y que “su rostro estaba lleno de gracia como el de los santos ángeles” (1 En. 46:1), mientras que Juan proporciona más detalles físicos, describiendo a Jesús en términos similar al ángel en Daniel 10:5–6 (ver Figura 1.2).

Mientras que Jesús en la visión de Juan se parece al ángel de Daniel 10, su cabello blanco refleja el del Anciano de Días en Daniel 7:9, lo que indica la similitud de Jesús con Dios. Esta similitud también se nota en dos declaraciones que Jesús y Dios hacen de sí mismos. Ambos afirman que son “los primeros y . . . el último” (Isa 44:6; 48:12; Ap 1:17) y “el Alfa y la Omega” (Ap 1:8; 22:13). La relación entre Dios y Jesús en Apocalipsis, una que

Lectura de Apocalipsis en contexto

raya en una identidad compartida, es por tanto mucho más fuerte que la relación entre las Parábolas del Señor de los Espíritus de Enoc y el Hijo del Hombre.

Figura 1.2: Jesús y el Ángel de Daniel 10

Daniel 10:5–6	Apocalipsis 1:12–15
"Miré hacia arriba y allí delante de mí estaba	"Y cuando me volví vi. . .
un hombre	alguien como un hijo de hombre,
vestida de lino,	vestido con una túnica que le llegaba hasta los pies y
con un cinturón de oro fino de Uphaz alrededor de su cintura.	con una faja de oro alrededor del pecho.
Su cuerpo era como un topacio,	
su rostro como un relámpago,	
	El cabello de su cabeza era blanco como la lana, tan blanco como la nieve,
sus ojos como antorchas encendidas, sus ojos como llamas de fuego.	
sus brazos y piernas como el brillo del bronce bruñido,	Sus pies eran como bronce resplandeciente en un horno,
y su voz como el sonido de una multitud."	y su voz era como el sonido de aguas torrenciales."

Hijo del hombre, muerto y resucitado. Otra diferencia se centra en el significado que Apocalipsis da a la muerte y resurrección de Jesús. Después de que Juan cae, Jesús declara: "No tengan miedo. . . Yo soy el Viviente; Estuve muerto, y ahora mira, ¡estoy vivo por los siglos de los siglos! Y yo tengo las llaves de la muerte y del Hades" (1:18). El Hijo del Hombre de Enochic no hace tal afirmación, aunque está sentado en el trono de gloria del Señor de los Espíritus y juzga a los malvados. De hecho, si 1 Enoc 70–71 son originales, Enoc es llevado al cielo (Gén. 5:24; 1 En. 39:3; 70:1–2) y declarado Hijo del Hombre (71:14) .2 Antes de esta declaración, sin embargo, Enoc cae sobre su rostro ante Dios, experimenta una transformación y bendice a Dios (1 En. 71:11). Jesús, en cambio, viene como el hijo del hombre de Daniel y no se postra sobre su rostro ante Dios

2. A veces se considera que los capítulos 70 y 71 son adiciones posteriores a las Parábolas de Enoc.

como Enoc (Apocalipsis 1:7, 13). Jesús, el León de Judá y el Cordero, toma audazmente el rollo de la mano derecha de Dios, siendo digno de abrirlo porque fue inmolado (Ap 5, 5–7). Jesús murió y resucitó, pero en lugar de bendecir a Dios, recibe bendición y alabanza de los cuatro seres vivientes y de los veinticuatro ancianos que se postran ante él (Ap 5, 8–14). El Hijo del Hombre del Apocalipsis, por lo tanto, puede ser entendido como una figura más exaltada que la de las Parábolas, quizás incluso compartiendo la identidad divina.

La lectura de las parábolas de Enoc junto con Apocalipsis 1 destaca expectativas similares con respecto al hijo del hombre de Daniel, al tiempo que llama la atención sobre las formas en que los mismos textos del Antiguo Testamento podrían entenderse de manera diferente. Juan el vidente presenta a Jesús como el “semejante a un hijo de hombre” de Daniel, el siervo de Isaías, el Mesías davídico, y alguien que comparte características con Dios. Muchos de estos temas se repiten en los mensajes a las siete iglesias (Ap. 2–3), en la escena del salón del trono (Ap. 5) y en la visión del jinete del caballo blanco (Ap. 19). Las afirmaciones de Juan sobre Jesús cobran vida cuando se leen junto con los primeros textos judíos.

Para leer más

Textos antiguos adicionales

El “uno como un hijo de hombre” de Daniel 7:13 también aparece en 4 Esdras 13; 2 barras. 29–30; 39–40; 53:1–3; 70–74. Para textos judíos primitivos que describen figuras angelicales como el ángel en Daniel 10, véase Apoc. Zeph. 6:11–15; Apoc. Abr. 17:1–4; José y Asenat 14:7–10; 15:11–12. Jesús se refiere a sí mismo como “el Hijo del Hombre” en más de ochenta ocasiones en los Evangelios, incluyendo Mateo 8:20; 16:27–28; 25:31; Marcos 2:10; 2:28; 8:31; 13:26; 14:62; Lucas 12:8; 17:24; 22:48; 24:7; Juan 1:51; 3:13; 8:28; 9:35; 13:31. Véase también Hechos 7:56.

Traducciones al inglés y ediciones críticas Bertalotto,

Pierpaolo, Ken M. Penner e Ian W. Scott, eds. “1 Enoc”.

Edición 1.5. En *The Online Critical Pseudepigrapha*. Editado por Ian W.

Scott, Ken M. Penner y David M. Miller. Atlanta: Sociedad de Literatura Bíblica, 2006.

www.purl.org/net/ocp/1En.

Knibb, Michael A. *El libro etíope de Enoc*. 2 vols. Oxford: Clarendon, 1978.

Nickelsburg, George WE y James K. VanderKam. *1 Enoc: La traducción de Hermeneia*. Minneapolis: Fortaleza, 2012.

Olson, Daniel C. *Enoch: una nueva traducción*. North Richland Hills, Texas: BIBAL, 2004.

Literatura Secundaria

- Baynes, Leslie. "Introducción a las Similitudes de Enoc". Páginas 256–63 en vol. 2 de *Literatura judía temprana: una antología*. Editado por Brad Embry, Ronald Herms y Archie T. Wright. Grand Rapids: Eerdmans, 2018.
- Boccaccini, Gabriele, ed. *Enoc y el Mesías Hijo del Hombre: Revisitando el Libro de parábolas*. Grand Rapids: Eerdmans, 2007.
- Bock, Darrell L. y James H. Charlesworth, eds. *Parábolas de Enoc: un cambio de paradigma*. Londres: Bloomsbury, T&T Clark, 2013.
- Hannah, Darrell D. "El Trono de Su Gloria: El Trono Divino y Mediadores celestiales en Apocalipsis y las similitudes de Enoc". *ZNW* 94 (2003): 68–96.
- Nickelsburg, George WE y James C. VanderKam. *1 Enoc 2: A Comentario sobre el Libro de 1 Enoc, capítulos 37–82*. Hermeneia. Minneapolis: Fortaleza, 2012.
- Rowland, Christopher. "La Visión de Cristo Resucitado en Apoc. i. 13ff.: La deuda de una cristología temprana con un aspecto de la angelología judía". *JTS* 31 (1980): 1–11.
- VanderKam, James C. "Justo, Mesías, Elegido e Hijo del Hombre en 1 Enoc 37–71". Páginas 169–91 en *El Mesías: desarrollos en el judaísmo y el cristianismo más antiguos*. Editado por James H. Charlesworth. Mineápolis: Fortaleza, 1992.

capítulo 2 _

La epístola de Enoc y Apocalipsis 2:1–3:22: Pobreza y Riquezas en la era actual



Marcos D. Mathews

J El mensaje de John a las iglesias en Asia Menor muestra varias distinciones rasgos llamativos. El patrón estilístico que persiste a lo largo indica su estrategia fue simplificar los mensajes en una sola forma literaria eso sería coherente con la sección apocalíptica (caps. 4-22).¹ Si bien se abordan siete iglesias reales, la naturaleza circular de la carta implica que los siete mensajes funcionan para proporcionar un cuadro completo del estado de la iglesia en Asia Menor. Al mismo tiempo, el patrón formulaico de los siete mensajes revela dos anomalías distintas.

Primero, el llamado al arrepentimiento está ausente en solo dos mensajes, ambos dirigidos a iglesias que atraviesan circunstancias similares. La iglesia de Esmirna está experimentando “pobreza” (“Conozco tus aflicciones y tu pobreza”, 2:9), mientras que Filadelfia también tiene pocos recursos (“Sé que tienes pocas fuerzas”, 3:8). Estas dos iglesias comparten una situación de marginación social y económica. Por el contrario, aquellos que son llamados al arrepentimiento se adhieren a la “enseñanza de Balaam” (2:14), que probablemente incluye lo que Juan consideró como un interés excesivo en la riqueza y podría ser una referencia a la codicia, como se muestra en otras tradiciones. ² Además, la iglesia

1. Siete candelabros, estrellas, sellos, ángeles, trompetas, tazones, coronas, etc. Asimismo, el lenguaje del arrepentimiento (Apoc. 9:20–21; 16:9–11), conquista (5:5; 6:2; 11:7; 12:11; 13:7; 15:2; 17:14; 21:7), desnudez y vergüenza (16:15), el árbol de la vida (2:7; 22:14, 19), la segunda muerte (2:11; 20:6, 14; 21:8), el adulterio de Jezabel (2:22; 14:8; 17:2; 18:3; 19:2), Satanás (2:9, 13, 24; 3:9; 12:9), y la Nueva Jerusalén (3:12; 21:2) entran en juego en la sección apocalíptica (caps. 4-22) que relaciona las visiones con las iglesias.

2. 2 Pedro 2:15; Judas 11; Filón, Mos. 1:294–99; Josefo, Ant. 4:126–30; metro. 'Abot 5:19–22;

se le advierte que evite la enseñanza de Jezabel, que también está relacionada con la preocupación por las riquezas y la riqueza. Esto se puede ver en la conexión lingüística de Jezabel con la prostituta rica Babilonia a través del lenguaje de la inmoralidad sexual y el engaño, que en los capítulos 17–18 se asocia con la actividad económica (cf. 2:22–23; 13:14–17; 18: 3–4, 23).

La segunda anomalía, que se encuentra en el mensaje a Laodicea, es un recurso retórico denominado discurso imputado o atribuido. En él, se dice que los miembros de la iglesia se jactan de su riqueza acumulada: “Tú dices: ‘Soy rico; He adquirido riquezas y no necesito nada’” (3:17). Esto se encuentra en otra parte del Apocalipsis sólo en la dura crítica de Juan de las riquezas de Babilonia: “En su corazón ella se jacta, ‘Estoy sentada en un trono como reina. no soy viuda; nunca lloraré’” (18:7). La presencia de estos dos ejemplos, junto con el elogio de la pobreza, sugiere que la preocupación del autor por las iglesias es doble. Primero, existe una desconexión entre las expectativas de hostilidad de Juan para la gente del reino (cf. 1:9) y la experiencia actual de muchos en la iglesia. En segundo lugar, está lidiando con cómo los cristianos pueden acumular riqueza, por un lado, y permanecer fieles a Dios, por el otro.³ Esta preocupación por la acumulación de riqueza entre el pueblo de Dios encuentra paralelos significativos en la literatura del Segundo Templo, especialmente aquellas obras que son de naturaleza apocalíptica. Los paralelos más obvios se encuentran en la Epístola de Enoc.

La epístola de Enoc

“Ay de vosotros pecadores por vuestras riquezas”

La Epístola de Enoc (1 En. 92:1–5; 93:11–105:2) es parte de una obra de varios autores comúnmente conocida como 1 Enoc.⁴ El cuerpo de la epístola (94:6–104:8) consta de ocho oráculos de ay situados dentro de tres discursos proféticos. El primer discurso (94: 6–100: 6) contiene seis oráculos de ay que pronuncian juicio contra los pecadores ricos, junto con palabras de aliento para los justos.

El segundo discurso (100:7–102:3) trata del juicio divino, mientras que el tercero (102:4–104:8) intenta responder a la cuestión de la teodicea. la epístola

Tg. Camarada. Números 24:14; número Rab. 20:23.

3. Mark D. Mathews, *Riches, Poverty, and the Faithful: Perspectives on Wealth in the Second Temple Period and the Apocalypse of John*, SNTSMS 154 (Cambridge: University Press, 2013), 172.

4. Para obtener más información sobre 1 Enoc, consulte el capítulo 1 de este volumen por Benjamin E. Reynolds (“Las parábolas de Enoc y Apocalipsis 1:1–20: El hijo del hombre de Daniel”). Para una comparación relacionada con la Epístola de Enoc y Apocalipsis, consulte el capítulo 18 de Cynthia Long Westfall (“La Epístola de Enoc y Apocalipsis 18:1–24: Una crítica económica de Roma”).

se puede fechar entre principios y mediados del siglo II a. C., justo antes de la revuelta de los macabeos.

La riqueza y los malvados, la pobreza y los piadosos. La epístola encaja dentro de una tradición más amplia de la literatura de Enoc preocupada por los orígenes del mal y la cuestión de la teodicea.⁵ Sin embargo, lo notable de la epístola es su énfasis único en cómo se hace referencia a las personas malvadas en términos de ricos y poderosos, y cómo estos malvados prosperan mientras los justos sufren a manos de ellos. Dentro de la epístola, los ricos son categóricamente considerados malvados. Cualquier expectativa de bendición material para los justos es empujada hacia la era escatológica futura. Dentro del patrón deuteronomico (cf. Dt 28-30), esto arroja dudas sobre la piedad de los justos y sirve para validar a los malvados que han ganado su riqueza por medios injustos.⁶ Por ejemplo, 1 Enoc 96:4 dice: "¡Ay! a vosotros, pecadores, vuestras riquezas os dan la apariencia de justicia, pero vuestros corazones os convencen de ser pecadores, y este hecho servirá en contra de vosotros, ¡un testimonio de vuestras malas obras!"⁷

Estas denuncias de los impíos se expresan además en términos de su opresión de los fieles (94:7; 96:5), su confianza en las riquezas (94:8-9), su decadencia (98:2-3) y su independencia de la autoridad de Dios para vivir como deseen (97:8–10). A estos pecadores se les presenta una serie de oráculos de aflicción que no solo denuncian su actividad sino que sirven como pronunciamientos formales e irreversibles de juicio de que no escaparán al castigo.

Un futuro cambio de suerte. Este aparente giro en las promesas de bendición por la obediencia al pacto y maldición por la desobediencia en la tradición deuteronomica se compensa con una explicación de un futuro cambio de suerte en el discurso final (102:4–104:8). En este discurso, estas ideas se expresan en forma de discurso imputado, un dispositivo retórico común en los antiguos textos judíos y cristianos primitivos.⁸ En tales casos, el discurso no es simplemente un relato histórico de lo que alguien dijo, sino que asigna a una persona una creencia o punto de vista que el escritor considera como su característica definitoria.

5 ¡ Ay de vosotros pecadores que habéis muerto! Siempre que mueras en la riqueza de tus pecados, tus semejantes dirán esto de ti: "Bienaventurados los

5. El Libro de los Vigilantes, cap. 1–36; Las parábolas de Enoc, cap. 37–71; El Libro de Astronomía, caps. 72–82, y The Dream Visions, caps. 83–90.

6. Las bendiciones y maldiciones en Deuteronomio 28–30 prometen abundancia material por la obediencia y pobreza y persecución por la desobediencia. Este es un tema central que los justos que sufrieron a manos de los malvados ricos intentaron reconciliarse.

7. Daniel C. Olson, *Enoc: una nueva traducción* (North Richland Hills, TX: BIBAL, 2004), 231.

8. Isa 29:15; 47:8; Jeremías 2:23; Ezequiel 18:25; Amós 7:16; Hab 2:6; Mal 1:4; 2:17; 3:8; Señor. 5:1; 11:18–19; Sab 2:1–11; 2 Esd. 10:12–13; Lucas 12:16–21.

los pecadores! Han visto todos sus días, 6 y ahora han muerto prósperos y ricos. No vieron ningún problema o matanza durante su vida, y han muerto con honor. Durante sus vidas, no hubo juicio contra ellos.” 7 ¡Sepa esto! Vuestras almas serán llevadas al Seol, y allí estarán en gran angustia, 8 en tinieblas, en lazos y en llamas de fuego, y vuestras almas entrarán en el Gran Juicio, y este gran juicio durará por todas las generaciones de eternidad. ¡Ay de ti! No tendrás paz. (103:5–8)

Esto muestra un rechazo más categórico de las riquezas que las tradiciones anteriores de Enoc y escala el lenguaje de ricos y pobres en categorías de malvados y fieles, respectivamente.

Apocalipsis 2:1–3:22

“Conozco tus aflicciones y tu pobreza, pero eres rico”

Juan presenta una crisis que trata sobre la falsa enseñanza en la iglesia y las consecuencias de seguir esa enseñanza. Esto es evidente en la rivalidad profética entre Juan y otros tres maestros de la iglesia, los identificados como “Jezabel” (2:20), “Balaam” (2:14) y “los nicolaitas” (2:6, 15).). Los dos últimos probablemente no se refieren a personas reales sino a clases de enseñanza a las que Juan se opone. Su principal rival es Jezabel, lo que se puede ver en su confrontación con ella (2:21) y por las asociaciones lingüísticas que la vinculan a otros pasajes.

El término griego *porneia* (“fornicación”) y sus afines aparecen 19 veces en el Apocalipsis. Tres ocurren en los mensajes a las siete iglesias (2:14, 20, 21) y 10 en las visiones de la ramera y Babilonia (“prostitutas”, “adulterios”, 17:1–2, 4–5, 15–16 ; 18:3, 9; 19:2 [x2]). El término en los capítulos 17–18 no se refiere a la inmoralidad sexual sino a la actividad económica de los reyes de la tierra y de los mercaderes que se han enriquecido con el lujoso estilo de vida de Babilonia (18:3). La imagen de la ramera bebiendo su vino inmoral de un cáliz de oro y el nombre en su frente evocan el lenguaje económico que Juan ha adoptado en pasajes anteriores (13:16–17; 14:8–10). Es aquí donde la crítica de Juan a las iglesias llega a su clímax y se une a un llamado a los fieles: “Salid de ella, pueblo mío” (18,4).

La riqueza y los malvados, la pobreza y los piadosos. Dado el lenguaje económico de estos textos y las conexiones lingüísticas con Jezabel, uno puede ver en

el mensaje a la iglesia (caps. 2-3) de que Juan intenta socavar su visión de la riqueza en relación con la comunidad fiel. Es decir, Juan se opone a la idea de que los piadosos y fieles pueden acumular riquezas individuales a través de la actividad con el inmoral Imperio Romano mientras permanecen fieles a Dios. Y esto no simplemente porque ve al mundo romano como malvado, sino por su cosmovisión apocalíptica que entiende la época actual como una época en la que los malvados prosperan mientras los justos sufren.

Un futuro cambio de suerte. La marca de la fidelidad del pacto con Dios, entonces, no es la opulencia en la era actual, sino la hostilidad y el conflicto, incluso la persecución, una situación que se revertirá en la era venidera cuando los justos reciban su bendición en Cristo junto con su reino consumado. (cf. Ap 21, 1–22, 5). Por lo tanto, el ángel alaba a los esmirnianos: “Conozco vuestras aflicciones y vuestra pobreza, ¡pero sois ricos!”. (2:9), pero a los laodicenses, que encuentran seguridad en sus riquezas, les reprende: “Miserable, miserable, pobre, ciego y desnudo” (3:17). La acumulación de riquezas, con su eventual inversión implícita de fortunas, es a lo que apunta el lenguaje de conquista de Juan.

Mientras que solo cinco iglesias son llamadas a arrepentirse, las siete son amonestadas a “conquistar”. Así, la solución integral a las diversas circunstancias mencionadas en los mensajes encuentra su resolución en “conquistar” u obtener la “victoria”. A lo largo del Apocalipsis se representan dos formas paradójicas de conquistar: (1) las fuerzas cósmicas malignas de la era actual hacen la guerra contra los fieles para conquistarlos y matarlos (6:2; 11:7; 13:7); (2) se exhorta a los fieles a conquistar o ser victoriosos y se les dan promesas específicas para hacerlo (“Al que venciere, le daré...”, 2:7, 11, 17, 26; 3:5, 12, 21; 21:7). La realización de estas promesas se representa en escenas en las que los fieles han “vencido” al dragón (12,11) ya la bestia (15,2), mientras que, enigmáticamente, también ellos han sido vencidos. En cada una de estas situaciones está a la vista la muerte de los fieles. Su triunfo está ligado al del Cordero fiel que también venció por medio de la muerte (3:21; 5:5–6). Y es a través de su muerte que se dice que es digno “de recibir poder, riqueza, sabiduría, fuerza, honor, gloria y alabanza”. (5:12).

Esto no significa que Juan esté pidiendo a sus lectores que se conviertan en mártires. Lo que está exigiendo es que se separen del sistema del mundo malvado de la época actual y de sus promesas de paz y prosperidad, y que, en cambio, sigan al Cordero inmolado dondequiera que él los lleve.

Paralelos y Contrastes. Encontramos paralelos y contrastes cuando comparamos el Apocalipsis con la cosmovisión apocalíptica de la epístola. Primero, como la epístola, Juan no ve la riqueza y la opulencia como una característica de la era actual para la comunidad cristiana. Más bien, presupone

un aplazamiento de la promesa deuteronómica de bendición material para la era venidera. Juan visualiza el mundo en la era actual como irremediablemente malvado y gobernado temporalmente por Satanás. Esto sigue el mismo patrón desarrollado en el período del Segundo Templo en el que las fuerzas malignas externas engañan a la humanidad (1QS 3:20–21; 1QM 14:9) y los atraen a una vida de opulencia y los alejan de adorar a Dios (CD 4:13– 17).

En segundo lugar, al igual que las tradiciones apocalípticas precedentes (la epístola en particular), Juan utiliza el recurso retórico del discurso imputado que etiqueta a los pecadores ricos y expone su cosmovisión pervertida, al mismo tiempo que revela las consecuencias de sus alianzas (3:17; 18:7). También utiliza el oráculo profético del ay para proporcionar acusaciones formales e irreversibles contra los pecadores ricos, asegurándoles así su castigo (8:13; 9:12; 11:14; 12:12).⁹ Juan incluye en el juicio de Babilonia el ay oráculos puestos en boca de sus ricas cohortes, lo que supone la realización del juicio prometido en tradiciones como la epístola (18:10, 16, 19).

Sin embargo, a diferencia de la epístola, que no da cabida al arrepentimiento de los pecadores ricos, Juan llama tanto al arrepentimiento como a la conquista. Esto revela una marcada diferencia. Juan está tratando con la iglesia en la que algunos miembros del pueblo de Dios están demostrando un comportamiento malvado. Sin embargo, ellos están entre el pueblo de Dios. Sin embargo, el resto del Apocalipsis, que describe el mundo no como es sino como debería ser, sugiere que a menos que el pueblo de Dios se arrepienta y venza, demostrará ser tan falso como los maestros que sigue. Se encontrarán alineados con el dragón y sus bestias. El discurso de Juan no se opone a las injusticias sociales del Imperio Romano; Roma no es enemiga de la iglesia per se. La cosmovisión de Juan se basa en su comprensión apocalíptica de que la era actual es irredimible porque la era escatológica ha sido inaugurada y Satanás y sus ángeles han sido arrojados a la tierra (12:7–17).

La naturaleza misma de la era escatológica, tal como la ve Juan, es que las personas se verán atraídas a buscar riqueza para encontrar algún sentido de falsa seguridad y establecer su autosuficiencia. Esta búsqueda de riquezas lleva sobre ellos la marca de Satanás. Los justos, sin embargo, siguen el ejemplo del Cordero inmolado y eligen una posición de marginación para establecer su identidad visiblemente dentro del discurso dominante de poder, codicia y vida lujosa. Esto se correlaciona con la admonición de Juan a los ricos de que “compre[n] de Cristo oro refinado por fuego para que puedan enriquecerse (3:18), lenguaje tradicional que alude a que Dios prueba a su pueblo. Así, Juan es

9. Loren T. Stuckenbruck, 1 Enoch 91–108, CEJL (Berlín: de Gruyter, 2007), 216.

animar a los ricos de la iglesia a rechazar las riquezas de la época actual y recibir la repreñión y la disciplina de Dios (3:19), lo que refleja un sistema económico alternativo de otro mundo.

Para leer más

Textos antiguos adicionales

Uno debe leer la epístola en conversación con otros textos del Segundo Templo, como la Sabiduría de Ben Sira. Este último proporciona una visión de las riquezas desde una perspectiva deuteronomica. La sabiduría de Salomón proporciona puntos de vista tanto sapienciales como apocalípticos sobre la difícil situación de los fieles y los malvados, y cómo se relacionan con el sufrimiento y la riqueza, respectivamente.

Traducciones al inglés y ediciones críticas Bertalotto, Pierpaolo,

Ken M. Penner e Ian W. Scott, eds. "1 Enoc".

En *The Online Critical Pseudepigrapha*. Editado por Ian W. Scott, Ken M. Penner y David M. Miller. 1.5 ed. Atlanta: Sociedad de Literatura Bíblica, 2006. www.purl.org/net/ocp/1En.

Isaac, E. "1 (Apocalipsis etíope de) Enoc: una nueva traducción e introducción". Páginas 13–89 en el vol. 1 del Antiguo Testamento Pseudepigrapha.

Editado por James H. Charlesworth. Nueva York: Doubleday, 1983.

Knibb, Michael A. "1 Enoc". Páginas 184–319 en *El Antiguo Testamento Apócrifo*.

Editado por HFD Sparks. Oxford: Clarendon, 1984.

———. *El libro etíope de Enoc*. 2 vols. Oxford: Clarendon, 1978.

Nickelsburg, George WE y James C. VanderKam. *1 Enoc: una nueva traducción*.

Mineápolis: Fortaleza, 2004.

Olson, Daniel C. *Enoch: una nueva traducción*. North Richland Hills, Texas: BIBAL, 2004.

Literatura Secundaria Mathews,

Mark D. Riches, Poverty, and the Faithful: Perspectives on Wealth in the Second Temple Period and the Apocalypse of John. SNTSMS 154.

Cambridge: Prensa de la Universidad de Cambridge, 2013.

Newsom, Carol A. *El yo como espacio simbólico: construcción de identidad y comunidad en Qumran*. STDJ 52. Leiden: Brill, 2004.

Schüssler Fiorenza, Elisabeth. *Revelación: Visión de un Mundo Justo*. Mineápolis: Fortaleza, 1991.

Stuckenbruck, Loren T. *1 Enoc 91–108*. CEJL. Berlín: de Gruyter, 2007.

capítulo 3 _

El Testamento de Leví y Apocalipsis 4:1–11: Ascenso al trono celestial



David A. de Silva

J Las imágenes fantásticas de Ohn siempre han invitado más fácilmente a la decodificación que a la visualizante. Si bien algunas de sus imágenes deben ser decodificadas, ya que el texto mismo se mueve en esa dirección (ver, por ejemplo, Apoc 17:9, 18), Los cristianos desde finales del siglo II en adelante han buscado descifrar casi todas las imágenes de Juan como si Juan buscara tener un impacto solo a un nivel intelectual logrado a través de una lectura simbólica y no a un nivel visceral cuando invitaba a la gente a "ver" como él . "vio" realidades celestiales.

Durante los siglos segundo y tercero, los cristianos interpretaron a los seres celestiales que habitan los espacios alrededor del trono de Dios como representaciones simbólicas de lo que les preocupaba al dar forma a su fe y canon. Así, los cuatro seres vivientes con rostros de león, buey, hombre y águila fueron vistos como símbolos de los cuatro Evangelios, cada uno presentando un rostro diferente del único Jesús (Ireneo, Haer. 3.11.8 ; Orígenes , Com. Juan 5.6; Victorino, In Apoc. 4.4; Agustín, Tract. Ev. Jo.

36.5.2). Ireneo encontró aquí una garantía para que la iglesia abrazara un canon evangélico cuádruple, a diferencia de las voces que promovían un solo evangelio o una armonía combinada de los cuatro evangelios. Los veinticuatro ancianos fueron decodificados como los doce patriarcas de Israel y los doce apóstoles del Señor (Origen, Comm. Joh. 5.6; Tyconius, Exposition of the Apocalypse 2.4.4) o como los veinticuatro libros de la ley y los profetas (Victorinus, In Apoc.

4.3). Las siete lámparas, que el mismo Juan explica como "los siete espíritus de Dios", fueron tomadas para representar al único Espíritu Santo (Primasio, Comentario al Apocalipsis 4.5).

Sin embargo, la lectura de ciertos textos comparativos podría conducirnos en otra dirección para experimentar las visiones de Juan de la deidad entronizada y su séquito. La tradición de la visualización mística de estas realidades espirituales tiene sus raíces en Isaías 6 y Ezequiel 1, pero en los períodos helenístico y romano se encuentran visiones más detalladas, más complicadas y más densamente pobladas del reino celestial de Dios. Uno de esos informes de un ascenso al reino divino y la observación de sus variados habitantes se encuentra en el Testamento de Leví.

El testamento de Leví

“El ángel me abrió las puertas del cielo”

Un género literario popular durante el período tardío del Segundo Templo fue el “testamento”, un escrito que pretendía preservar las últimas palabras de un patriarca judío a sus hijos y nietos. Estos parecen haber sido inspirados por discursos en el lecho de muerte de las Escrituras, como la bendición de Jacob a nueve de sus doce hijos (¡habiendo pasado por alto a Rubén, Simeón y Leví!) en Génesis 49:1-33. Los testamentos eran vehículos para la expansión imaginativa e interpretativa de las narraciones bíblicas relativas a los personajes que dan su “testamento”, para la instrucción ética de sus herederos espirituales (la audiencia real de los testamentos) y, en muchos casos, revelaciones de otro mundo y fin. -predicciones de tiempo. Los ejemplos incluyen el Testamento de Abraham, el Testamento de Moisés, el Testamento de Job y los Testamentos de los Doce Patriarcas (los doce hijos de Jacob). Dentro de la última colección encontramos el Testamento de Leví, distintivo entre los doce por incluir la ascensión de Leví a través de los cielos y sus diversos habitantes hasta el mismo trono de Dios.

¿Una composición judía o cristiana? Los Testamentos de los Doce Patriarcas fueron preservados y transmitidos no en círculos judíos, sino en círculos cristianos. Los manuscritos completos más antiguos fueron producidos por escribas cristianos. Llevan la marca inequívoca de las convicciones cristianas acerca de Jesús como el heredero prometido de Judá y Leví a través de quienes la liberación de Dios vendría al pueblo de Dios. Los eruditos están divididos en cuanto a la medida en que los Testamentos ofrecen una ventana al judaísmo precristiano. ¿Fueron originalmente los Testamentos composiciones judías que fueron ligeramente editadas por escribas cristianos, de modo que, después de eliminar su comentario, podemos leer esencialmente el documento precristiano, o son una composición cristiana que hace un uso intensivo de las tradiciones judías?

Creo que la posición anterior sigue siendo la más fuerte: (1) los manuscritos dan evidencia de una “cristianización” progresivamente mayor de los Testamentos; (2) el material distintivamente cristiano es, en su mayor parte, fácil de identificar y aislar de su contexto (dentro del cual a menudo se sienta incómodo); (3) intereses y convicciones distintivamente judíos impregnan los Testamentos; (4) los Testamentos regularmente hacen eco de muchas tradiciones que se encuentran en los primeros textos judíos, pero no hacen eco de la literatura cristiana primitiva, con la que los autores parecen no estar del todo familiarizados.¹ Por lo tanto, los Testamentos siguen siendo un testimonio importante de la exégesis, la ética y la escatología judías precristianas. .

Un viaje a un trono celestial. Después de un breve prólogo, el Testamento de Leví abre con un ascenso dramático: “Se abrió el cielo, y un ángel del Señor me dijo: Leví, entra” (T. Leví 2,6).² El ángel escolta a Leví en un recorrido a través de los siete cielos, un número típico para los niveles de los cielos en la literatura visionaria judía. El cielo más bajo es sombrío, ya que es testigo de los pecados humanos y la injusticia (T. Leví 3.1). El segundo contiene elementos naturales (incluyendo fuego, hielo y vientos) preparados para el día de la venganza (T. Leví 3.2). En el tercero están estacionados los ejércitos angélicos que combatirán y destruirán las huestes de Beliar (nombre común de Satanás) en el día del juicio (T. Leví 3.3).

Los cuatro cielos superiores tienen un carácter diferente, todos enfocados en Dios que se sienta “sobre un trono de gloria” en el cielo más alto, especialmente en el “lugar santísimo” del templo celestial (T. Leví 3.5; 5.1). Dios sentado en un trono y adorado por ángeles es una imagen familiar de las Escrituras judías canónicas (ver 1 Re 22:19; Isa 6:1–3; Sal 103:19–22). La morada de Dios se representa aquí como un templo celestial, compartiendo el autor la noción bastante extendida de que el tabernáculo del desierto era un modelo del prototipo celestial (ver Sab. 9:8; Heb. 8:1-5). En los tres cielos intermedios, Leví ve varias órdenes angelicales, cuyas acciones se conciben en gran medida en términos sacerdotales y levíticos. Junto al cielo más alto están los “ángeles de la presencia”, una orden élite de ángeles que “hacen expiación al Señor por todos los pecados cometidos sin saberlo por los justos” (T. Leví 3.5–6).³ En el siguiente el cielo debajo de ellos A Leví se le muestra un orden inferior de ángeles “que llevan las respuestas a los ángeles de la presencia del Señor” (T. Leví 3.7). Otro celestial

1. David A. deSilva, *Los maestros judíos de Jesús, Santiago y Judas: lo que el cristianismo primitivo aprendió de los apócrifos y pseudoepígrafos* (Nueva York: Oxford University Press, 2012), 194–222.

2. Las citas son de la traducción de Marinus de Jonge, “Testaments of the Twelve Patriarchs”, en *The Apocryphal Old Testament*, ed. HFD Sparks (Oxford: Clarendon, 1984), 505–600.

3. Ver Lv 5:18 sobre los pecados cometidos por ignorancia.

orden, los “tronos y potestades”, se sientan en el cuarto cielo, “en el cual se ofrecen continuamente alabanzas a Dios” (T. Levi 3.8). La guía angélica de Levi contrasta la profunda reverencia con la que estas fuerzas celestiales dan la debida gloria a Dios con la ignorante irreverencia de la mayoría de los seres humanos, que “no percibiendo estas cosas, pecan y provocan al Altísimo” (T. Levi 3.10). Incluso después de que los juicios de Dios comiencen a ser revelados, predice la guía angelical de Levi, los seres humanos “serán incrédulos y persistirán en sus iniquidades” (T. Levi 4.1; cf. Apoc 9:20–21; 16:9, 11).

El ascenso celestial, que culminó en un encuentro entre Levi y el Dios entronizado, preparó el escenario para las "expansiones interpretativas" de la historia bíblica que se encuentran en el Testamento de Levi, que se centran en la brutal masacre de Levi y Simeón de los habitantes masculinos de Siquem en represalia por la violación de su hermana Dina por parte del príncipe de la ciudad (Gn 34:1–31). Las Escrituras son ambiguas con respecto a la justicia de este acto, logrado mediante el engaño y ganándose la maldición de Jacob (Gén. 34:13–15, 25–31; 49:5–7). En el Testamento de Leví, sin embargo, el ángel mismo equipa a Leví con espada y escudo y le encarga vengarse de Siquem (T. Leví 5.3–4). De hecho, Levi actuaría en contra de la voluntad de su padre, pero en obediencia a la voluntad divina (T. Levi 6.1–7.4). El Testamento también se enfoca en la comisión personal de Dios de Levi como antepasado de la línea de sacerdotes que servirían a Dios en la tierra (T. Levi 5.2; 8.1–9.14), sobre lo cual Génesis guarda silencio.

Apocalipsis 4:1–11

“Nunca dejan de decir: 'Santo, santo, santo es el Señor Dios Todopoderoso'”

Asistentes angelicales en los lugares celestiales. Leer el relato de Juan sobre las entidades y actividades alrededor del trono celestial de Dios junto con el relato del ascenso del patriarca del Testamento de Leví nos aleja de las lecturas simbólicas de las diversas figuras alrededor del trono (que reemplazan las imágenes extrañas con realidades más familiares, como los cuatro Evangelios o los doce patriarcas más los doce apóstoles) y permitir que las imágenes permanezcan, en toda su extrañeza, precisamente como las presenta Juan: el personal de otro mundo del templo celestial y la sala del trono de Dios. Se admite que las imágenes de Juan son más extrañas que las presentadas en el Testamento de Leví, pero esto se debe a que Juan entreteje elementos significativos de las visiones más coloridas del trono de Dios y los asistentes celestiales de Dios en los informes de visión más antiguos de Ezequiel 1 e Isaías 6.

En ambos textos, los cielos primero deben abrirse antes de que el visionario pueda percibir lo que hay más allá del cielo visible (Ap 4:1). En Apocalipsis, Cristo mismo (y no un ángel) invita al profeta Juan a "subir" al reino divino. Juan prescinde de la enumeración de los cielos y comienza en el mismo salón del trono de Dios. Juan da un lugar destacado a cuatro seres cuya apariencia está inspirada en los "seres vivientes" de cuatro caras de Ezequiel y cuya actividad está informada por la visión de Isaías de los serafines que claman "Santo, santo, santo" ante el trono de Dios (Ezequiel 1:5–10; Isaías 6:2–3).

Estos cuatro seres no tienen equivalente en el Testamento de Leví, pero este último (junto con Isaías) todavía nos lleva a pensar en ellos primero como una de las órdenes angélicas estacionadas en sus círculos concéntricos alrededor (o, en el Testamento de Leví, en cielos sucesivos). abajo) el trono de Dios.

Hay "siete espíritus" ante el trono de Dios tanto en Apocalipsis como en el Testamento de Leví. Aunque ha sido popular identificar estos "siete espíritus de Dios" en Apocalipsis como el Espíritu Santo, sin duda debido a la gracia de encontrar la Trinidad representada visualmente en Apocalipsis 4–5, la prominencia de "los ángeles de la Presencia" en el Testamento de Levi (así como en textos como Tobías) debería darnos una pausa. Juan mismo hablará brevemente (nuevamente) de "los siete ángeles que están delante de Dios" en 8:2 de una manera que asume que los oyentes tienen un conocimiento previo de este grupo. El único antecedente disponible dentro de Apocalipsis serían los "siete espíritus" de Apocalipsis 4:5 que están "delante del trono".⁴ "Ángeles" y "espíritus" se usan indistintamente en otros textos (Salmo 104:4 y Heb 1:7). equiparar explícitamente los dos). Los "tronos" rodean al Dios entronizado tanto en Apocalipsis 4:4 como en el Testamento de Leví (ver también Col 1:16). Los veinticuatro ancianos entronizados de Juan pueden proporcionar una representación más detallada de este orden angélico.

Imágenes del templo. Otro punto prominente de contacto entre Apocalipsis y el Testamento de Levi, compartido también con otros textos judíos del Segundo Templo, es la imaginería del templo que domina las descripciones del reino de Dios. Esto aún no está explícito en Apocalipsis 4:1–5:11, pero emerge rápidamente como el marco espacial principal para el reino invisible. Las almas de los mártires claman desde debajo de un altar de sacrificio en el cielo (6:9–11). Un ángel viene a este mismo altar para ofrecer incienso con las oraciones de los santos y luego arrojar su incensario, lleno del fuego del altar, a la tierra (8:1–6). El templo celestial se abrirá más tarde, revelando el arca del pacto (11:19). Saldrán dos ángeles.

4. Cf. Tob. 12:15; David E. Aune, *Revelation 1–5*, WBC 52A (Dallas: Word, 1997), 34–35.

Varios manuscritos griegos de 1 En. 20:7 también enumera a los ángeles de la Presencia como un grupo de siete.

de este templo llamando a la siega y la siega de la tierra (14:15, 17), y siete saldrán para entregar las siete postreras plagas (15:5-8). Al ver la sala del trono celestial como un templo celestial, los atavíos de los veinticuatro ancianos sugieren aún más directamente las actividades sacerdotales: sus arpas recuerdan los deberes levíticos y sus tazones de incienso los deberes sacerdotales en el templo terrenal.⁵ Las túnicas blancas y las coronas de estos adoradores sacerdotales celestiales (que también los hacen parecerse a la multitud de los redimidos de pie ante el trono de Dios y el Cordero) son detalles que los contrastan con los sacerdotes y adoradores vestidos de blanco y coronados que celebran, en adoración falsa, al emperador y al panteón grecorromano en las ciudades de las siete iglesias.⁶

Comisiones Contrastadas. Quizás la diferencia más dramática entre estos dos textos radica en la acción que pone en primer plano el ascenso celestial. Aquí no se trata de la comisión de Leví para el sacerdocio (y para la venganza contra Siquem por su violación de los límites apropiados entre Israel y las naciones), sino la comisión del Cordero, quien ha comprado para Dios un reino sacerdotal expandido "de cada tribu y lengua y pueblo y nación" (Apoc. 5:9), para iniciar los juicios finales de Dios sobre el mundo y pedir cuentas a todos sus habitantes, un papel para el cual solo Él ha demostrado ser digno (Ap. 5:1–6). Esto refleja la redefinición radical del pueblo "santo" de Dios que emerge dentro de la cultura cristiana primitiva, que ya no es una cuestión de linaje, así como el surgimiento de Cristo como la figura central de la actividad redentora y juzgadora de Dios.

Para leer más

Textos antiguos adicionales

Como en el Testamento de Leví, los ángeles también juegan un papel de intercesión en Tobías (cf. 3:1–17; 12:1–22). Un personaje principal es Rafael, quien se identifica como "uno de los siete ángeles que están listos y entran ante la gloria del Señor" (Tob 12,15). Primero Enoc 1–36 es otro apocalipsis que lamenta cómo los humanos solos no se alinean con el orden cósmico para honrar a Dios y relata un ascenso celestial y un viaje a otro mundo.

5. Es posible que Juan haya fijado el número de estos ancianos en veinticuatro porque concibió esta orden de ángeles como el arquetipo celestial de las veinticuatro órdenes de sacerdotes y levitas en el templo terrenal (1 Cr 24:4–6). Véase Ben Witherington, III, *Revelation* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 117.

6. Craig R. Koester, *Revelation*, AYBC 38A (New Haven: Yale University Press, 2014), 368–69.

Traducciones al inglés y ediciones críticas de Jonge,

Marinus. "Testamentos de los Doce Patriarcas". Páginas 505–600 en *El Antiguo Testamento Apócrifo*. Editado por HFD Sparks. Oxford: Clarendon, 1984.
de Jonge, Marinus

et al. *Los testamentos de los doce patriarcas: una edición crítica del texto griego*. Leiden: Brill, 1997.

Kee, Howard C. "Testamentos de los Doce Patriarcas (segundo siglo a. C.)". Páginas 775–828 en el vol. 1 del *Antiguo Testamento Pseudepigrapha*. Editado por James H. Charlesworth. Nueva York: Doubleday, 1983.

Literatura secundaria

deSilva, David A. "Los testamentos de los doce patriarcas como testigos del judaísmo precristiano: una nueva evaluación", *JSNT* 22 (2013): 21–68.

Himmelfarb, Marta. *Ascensión al cielo en los Apocalipsis judíos y cristianos*. Nueva York: Oxford University Press, 1993.

Hollander, Harm W. y Marinus de Jonge. *Los Testamentos de los Doce patriarcas. Un comentario*. Leiden: Brill, 1985.

Kugler, Roberto. *Los Testamentos de los Doce Patriarcas*. Sheffield: Sheffield Académico, 2001.

Slingerland, H. Dixon. *Los testamentos de los doce patriarcas: una historia crítica de la investigación*. Atlanta: Scholars Press, 1977.

capítulo 4 _

4 Esdras y Apocalipsis 5:1–14: Creatively Imágenes del Mesías



dana m harris

Uno de los aspectos más intrigantes y desafiantes de Apocalipsis es su uso del lenguaje simbólico. En lugar de representar la verdad como una correspondencia entre una proposición y la realidad (p. ej., la proposición “hoy es martes” es verdadera solo si, de hecho, el día es martes), el lenguaje simbólico describe la verdad de manera evocadora y sugestiva. El lenguaje simbólico (especialmente en Apocalipsis) es frecuentemente alusivo, recordando imágenes y símbolos tanto del Antiguo Testamento como de la literatura del Segundo Templo.

Apocalipsis 5 continúa la visión del salón del trono iniciada en Apocalipsis 4, que se basa en gran medida en imágenes del Imperio Romano y critica el trono de César. En Apocalipsis 4, el que está en el trono, presentado en un esplendor increíble, es adorado por los veinticuatro ancianos y los cuatro seres vivientes. En Apocalipsis 5, Juan ve un rollo, escrito por ambos lados, en la mano derecha del que está en el trono. Este rollo probablemente simboliza los eventos finales (cf. 4:1) que resultan en el juicio final de Satanás, la erradicación del mal y la nueva creación. Pero nadie en la totalidad de la creación es digno de abrir este rollo y así culminar los planes de Dios para la historia. Juan llora, lamentando la horrible posibilidad de que la redención de Dios (luego celebrada en 5:9-10) no se lleve a cabo. En respuesta, uno de los ancianos le ordena a Juan que contemple “al León de la tribu de Judá, la Raíz de David” (5:5), el único digno de abrir el rollo.

El “León de Judá” alude a Génesis 49:8–9 ya la bendición final de Jacob a sus hijos: “Judá . . . tu mano estará sobre el cuello de tus enemigos; los hijos de tu padre se inclinarán ante ti. Cachorro de león eres, Judá; vuelves de la presa. Esta imagen es de un poderoso guerrero que vence a sus enemigos. El león también representa la fuerza y el poder asociados con la realeza.

(p. ej., 1 Reyes 10:19–20). A Dios se le presenta con frecuencia imágenes de leones en el Antiguo Testamento (p. ej., Job 10:16; Isa 31:4; Jer 50:44; Os 5:14; Amós 3:8), pero tales imágenes no se entendían en términos mesiánicos en el AT o en escritos judíos anteriores al primer siglo d.C. La segunda designación, “Raíz de David”, alude a Isaías 11:10 (cf. 11:1): “En aquel día la Raíz de Isaí se levantará como pendón a los pueblos”. La pancarta asocia la raíz con el poder militarista. Esta imagen fue entendida mesiánicamente tanto en el AT como en escritos judíos posteriores, como 4 Ezra. Aunque 4 Ezra probablemente se compuso casi al mismo tiempo que Apocalipsis (o incluso más tarde), parece reflejar algunas tradiciones y expectativas mesiánicas que también se reflejan en Apocalipsis.

4 Esdras

“El León... que surgirá de la posteridad
de David”

Destrucción y Teodicea. El cuarto Esdras existe solo en traducciones latinas, de las cuales deriva la designación “4 Esdras” (Esdrae liber IV).¹ En el momento de la traducción King James, 4 Esdras se incluyó en los apócrifos como parte de 2 Esdras. Aunque 4 Ezra pretende contener visiones dadas a un vidente llamado Salathiel (o Ezra) 30 años después de la destrucción de Jerusalén por parte de Babilonia (587/6 a. C.), el texto indica claramente que la destrucción de Jerusalén por parte de Roma (70 d. C.) está a la vista, con AD 100 como fecha probable de composición.²

Cuarto Esdras presenta siete visiones que ofrecen una teodicea general y un intento más específico de explicar por qué Dios (aparentemente) ha abandonado su pacto y su pueblo con los paganos. Las primeras tres visiones se refieren al destino de los justos y los malvados en la era venidera. La cuarta visión presenta a una mujer, aparentemente de luto por la pérdida de su único hijo, repentinamente transformada en la gloriosa Sión celestial. La quinta visión describe un águila que se eleva desde el mar, supuestamente representando eventos futuros. La sexta visión presenta una figura humana que sube del mar y lidera un ejército celestial que vence a sus enemigos. La séptima visión presenta la comisión de Esdras

1. No está claro si el original fue escrito en griego, arameo o hebreo.

2. Richard Bauckham comenta que las personas cuya visión del mundo dependía de las “narraciones bíblicas” naturalmente buscarían comprender los eventos actuales “poniéndose imaginativamente dentro de la historia de la analogía más cercana en la historia de Israel: la caída de Jerusalén ante los ejércitos de Nabucodonosor”. Richard Bauckham, “Apocalipsis”, en *Justificación y nomismo abigarrado: volumen 1: las complejidades del judaísmo del segundo templo*, ed. DA Carson et al. (Grand Rapids: Baker, 2001), 135–87, en 160.

reproducir los veinticuatro libros canónicos (perdidos) y escribir setenta libros adicionales para permanecer ocultos.

El león que desafía a Roma. La sexta visión, la “visión del águila”, sugiere algunos paralelos con Apocalipsis 5. La visión misma (4 Esdras 11) describe una gran águila (un símbolo frecuente del Imperio Romano), con doce alas y tres cabezas (que simboliza a los gobernantes romanos).), surgiendo del mar. Esta águila subyuga al mundo entero sin oposición. A medida que se desarrolla la visión, varias alas ganan poder pero eventualmente desaparecen. Finalmente, las dos cabezas más pequeñas de las tres conspiran para formar un gobierno conjunto, pero son derrotadas temporalmente por la cabeza más grande. Cuando esta tercera cabeza desaparece, las cabezas más pequeñas recuperan el poder, pero la cabeza derecha finalmente devora a la izquierda. Hacia el final de la visión, se escucha una voz como la de un hombre, pero Ezra ve una criatura como un león que reprende al águila por su opresión, engaño y terror. El león vincula al águila con las cuatro bestias que han ido antes (4 Esdras 12:11), una alusión a Daniel (p. ej., Dan 7:7). Después de que el león habla, las alas restantes del águila desaparecen y el cuerpo del águila se quema. En 4 Ezra 12, se le explica la visión a Ezra. De particular relevancia es 12:31-36:

31 Y en cuanto al león que viste levantarse del bosque y rugir y hablar al águila y reprenderla por su injusticia, y en cuanto a todas sus palabras que has oído, 32 este es el Mesías a quien el Altísimo ha guardado hasta el fin de los días, que se levantará de la posteridad de David, y vendrá y les hablará; los denunciará por su impiedad y por su maldad, y echará delante de ellos sus desprecios. 33 Porque primero los hará vivir delante de su tribunal, y cuando los haya reprendido, entonces los destruirá. 34 Pero él libraré por misericordia al remanente de mi pueblo, a los que se hayan salvado en mis términos, y los alegrará hasta que venga el fin, el día del juicio, del cual os hablé al principio. 35 Este es el sueño que viste, y esta es su interpretación.

36 Y solo tú fuiste digno de conocer este secreto del Altísimo.³

Lo más significativo de Apocalipsis 5 es el hecho sorprendente de que el león es el Mesías, una alusión al “León de Judá” en Génesis 49:8-9. La imagen del Mesías que surge del linaje de David alude a Isaías 11:1, 10.

3. Traducción de Bruce M. Metzger, “El cuarto libro de Ezra: una nueva traducción e introducción”, en *Old Testament Pseudepigrapha*, ed. JH Charlesworth, vol. 1 (Garden City, Nueva York: Doubleday, 1985), 517-59, en 550.

Varios aspectos de este mesías son dignos de mención, especialmente su representación como un león. Sorprendentemente, dada la imaginería del león, este mesías logra la justicia sin el uso claro de la fuerza política o militar. En cambio, su reprensión y su juicio parecen derrotar al águila⁴, a diferencia de otros escritos judíos (p. ej., 1QSb 5:29), donde el león representa a un guerrero militar mesiánico que destruye a los enemigos de Israel y conquista las naciones.⁵ Finalmente, el mesías (siguiendo la derrota del águila) marca el comienzo de un tiempo gozoso hasta “el fin” (4 Esdras 12:34). Dado que el león no es una imagen mesiánica del AT, es plausible que Juan supiera de una representación judía posterior del mesías como un león, posiblemente como se presenta en 4 Esdras, y puede haberse inspirado en Apocalipsis 5.

Apocalipsis 5:1–14

“Mira, el León... ha triunfado”

El león que es el cordero. Apocalipsis 5 comienza con Aquel que está sentado en el trono sosteniendo un rollo que nadie (aparentemente) puede abrir. Mientras Juan llora por esto, uno de los veinticuatro ancianos le ordena: “Mira, el León de la tribu de Judá, la Raíz de David, ha triunfado” (Ap 5:5), una alusión a ambos Génesis 49:8–9 e Isaías 11:1, 10. Dado que las imágenes de leones utilizadas para representar al mesías eran poco comunes en los escritos judíos, su uso en Apocalipsis 5 es llamativo. Suponiendo que Juan se basó en una tradición común que también estaba detrás de 4 Esdras, el mandato de buscar un león crea la expectativa de un guerrero victorioso que viene a derrotar a los enemigos de Dios.⁶ El contraste entre lo que Juan esperaba ver (un león victorioso) y lo que en realidad vio no podría ser más impactante: “Entonces vi un Cordero, que parecía como si hubiera sido inmolado” (Ap 5, 6). Este contraste sería aún más poderoso si se pretendiera claramente una alusión al león que conquistó al águila (el Imperio Romano) en 4 Esdras.

El Cordero del Nuevo Éxodo. Las imágenes del cordero se inspiran en el Antiguo Testamento, probablemente el cordero pascual sacrificado, cuya sangre se untaba en los postes de las puertas de las casas israelitas en Egipto. En virtud de esta sangre, los israelitas se salvaron de la plaga de los primogénitos (Éxodo 11:1–12:30). El cordero sacrificado estaba asociado con la liberación divina. Esta imagen también puede aludir a

4. La evitación de un mesías militarista probablemente se deba a la revuelta judía fallida (66-73 d. C.) que causó la destrucción de Jerusalén. Bauckham, “Apocalipsis”, 165–66.

5. Richard Bauckham, *The Climax of Prophecy: Studies on the Book of Revelation* (Edimburgo: T&T Clark, 1993), 181.

6. Bauckham, *Climax of Prophecy*, 182.

el Siervo Sufriente en Isaías 53:7, quien es comparado a un cordero sacrificado. Posteriormente se entendió que ambas imágenes señalaban a Jesús en la tradición cristiana (p. ej., Juan 1:29, 36; Hechos 8:32; 1 Cor 5:7; 1 Pedro 1:19). Esta imagen del cordero se desarrolla significativamente en Apocalipsis, donde “Cordero” es el título que se usa con más frecuencia para Jesús (28 veces), y la sangre del Cordero se asocia repetidamente con la redención (5:9; 7:14; 12:11; 22: 14).

Esta yuxtaposición entre el León y el Cordero no podría ser más poderosa. En un nivel, esto invierte la naturaleza, donde los corderos son vulnerables y los leones son poderosos (cf. Isa 11:6–7; 65:25). Sin embargo, en un nivel más significativo, esto invierte las expectativas judías populares del mesías como un guerrero conquistador que derrotaría al Imperio Romano. ¡Tales esperanzas se alinearon con el mesías representado como un león, no como un cordero! Sin embargo, así como el Cordero Pascual fue el medio por el cual Dios derrotó a Faraón y liberó a su pueblo en el éxodo, así también la sangre del Cordero es el medio por el cual Dios vence a Satanás y libera a su pueblo del pecado y la muerte, efectuando así un nuevo éxodo. De esta manera, la imagen asociada con el mesías como León conquistador se transforma en la imagen inesperada del Cordero inmolado que ahora reina por su sumisión, muerte y resurrección. El Cordero, no el León, es el guerrero divino victorioso en Apocalipsis (p. ej., 17:14; cf. 6:16). La fiesta de las bodas del Cordero en Apocalipsis 19:1–10 se yuxtapone con la llegada triunfal del (guerrero) jinete sobre el caballo en Apocalipsis 19:11–21, cuya victoria ya se obtuvo antes de que comience la “batalla”. Note que a pesar de las imágenes militaristas, el jinete que es llamado “Fiel y Verdadero” conquista por su palabra (19:15), no por su destreza física. Esto sugiere otro paralelo con 4 Esdras (12:32; cf. 11:39–46), a saber, que el Mesías vence el mal con su palabra autoritaria, no con poderío militar.

El poder del Cordero. Apocalipsis 5:6 describe además que el Cordero inmolado tenía siete cuernos y siete ojos. El cuerno era un símbolo común de poder y con frecuencia representaba a reyes o reinos (p. ej., Dan 7:7–8, 11–12).

El Cordero es el Rey todopoderoso. Los siete ojos aluden a Zacarías 4:10 y se especifican además como los siete espíritus de Dios enviados al mundo.

Como resultado, el Cordero todo lo ve u omnisciente. Que los siete espíritus hayan sido previamente presentados junto con Aquel en el trono (Apoc. 4:5) y ahora están asociados con el Cordero, subraya la divinidad del Cordero e indica la presencia de la Trinidad en la sala del trono.

Basándose en imágenes mesiánicas del AT y de tradiciones judías posteriores reflejadas en 4 Esdras, Juan redefine radicalmente las esperanzas y expectativas mesiánicas populares. El poder y la fuerza (política, militar u otra) de un león

no es lo que se necesita para derrotar a los reyes o reinos malvados. En cambio, es la sorprendente vulnerabilidad y debilidad de un Cordero, que fue sacrificado y resucitado, lo que vence al mal y da paso a la nueva creación. Porque el León de Judá, que es el Cordero, ha vencido, puede abrir el rollo; porque el Cordero fue inmolado y resucitado, es digno de abrir el rollo.⁷ Mientras que Esdras, el vidente, era digno de recibir los secretos del Altísimo (4 Esdras 12:36), el Cordero es digno de recibir adoración de toda la creación, el la misma adoración dada a Aquel en el trono—porque estaba dispuesto a ofrecer su propia vida para lograr los propósitos redentores de Dios. ¡Amén!

Para leer más

Textos antiguos adicionales

Al igual que Apocalipsis 5, tanto 4Q Bendición patriarcal como 4Q Florilegio 1:11–12 se basan en Génesis 49:8–9 e Isaías 11:1, 10. Un paralelo cercano con 4 Esdras 12:31–26 (cf. 4 Esdras 13: 37–38) aparece en 2 Baruc 39:8–40:3, con una idea algo similar de la victoria del Mesías que se encuentra en Sibylline Oracle 3:652–656. Salmos de Salomón 17:21–25 describe al Mesías destruyendo a los impíos con su palabra. En cambio, 1QSb 5:29 presenta al Mesías como un guerrero militar. Además, 1 Enoc 89: 45–46 y 90: 6–19 presentan una figura de cordero militarista (mesiánica) que conquista a los malvados.

Traducciones al inglés y ediciones críticas NETS (2

Esdras)

NRSV (2 Esdras)

Longenecker, Bruce W. 2 Esdras. BRECHA. Sheffield: Académico de Sheffield, 1995.

Metzger, Bruce M. “El cuarto libro de Ezra: una nueva traducción

e Introducción.” Páginas 517–59 en el vol. 1 del Antiguo Testamento

Pseudepigrapha. Editado por James H. Charlesworth. Garden City, Nueva

York: Doubleday, 1983.

Stone, Michael E. Cuarto Ezra. Hermeneia. Mineápolis: Fortaleza, 1990.

Wong, Andy, con Ken M. Penner y David M. Miller, eds. “4 Esdras”.

Edición 1.0. En The Online Critical Pseudepigrapha. Editado por Ken M.

Penner e Ian W. Scott. Atlanta: Sociedad de Literatura Bíblica, 2010.

www.purl.org/net/ocp/4Ezra.

7. John D'Souza, El Cordero de Dios en los Escritos Juaninos (Allahabad, India: St. Paul, 1968), 63.

Literatura secundaria

Bauckham, Richard. Apocalipsis. Páginas 135–87 en *Las complejidades del judaísmo del Segundo Templo*. Editado por DA Carson, Peter T. O'Brien y Mark A. Seifrid. vol. 1 de *Justificación y Nomismo Abigarrado*. Panadero: Grand Rapids, 2001.

———. *El clímax de la profecía: estudios sobre el libro de Apocalipsis*. Edimburgo/Nueva York: T&T Clark, 1993.

D'Souza, John. *El Cordero de Dios en los Escritos Juaninos*. Allahabad, India: San Pablo, 1968.

Johns, Loren L. *La cristología del cordero del Apocalipsis de Juan: una investigación sobre sus orígenes y fuerza retórica*. WUN 2/167. Mohr Siebeck: Tubinga, 2003.

capítulo 5 _

2 Macabeos y Apocalipsis 6:1–17:

Martirio y Resurrección



ian pablo

dentro de un marco epistolar, comunicando sin ambigüedades
El libro de Apocalipsis se abre con elementos apocalípticos y proféticos

que Juan está escribiendo a personas en particular en un tiempo y lugar en particular.
Pero la visión cósmica que tiene de Jesús en la segunda mitad del capítulo 1, que lo identifica no sólo con Dios sino también como mensajero angélico de Dios y mediador sacerdotal entre Dios y la humanidad, muestra que el mensaje de Juan tiene un significado trascendente. Después de registrar los mensajes que escucha para las asambleas de los seguidores de Jesús en siete de las ciudades de Asia (oeste de Turquía), el informe de la visión se reanuda cuando entra en la sala del trono celestial en los capítulos 4 y 5 y ve y escucha la adoración de Dios y Jesús (ahora representado como el Cordero inmolado pero resucitado) sin rival en toda la creación. Esto prepara el escenario para la apertura del rollo, que se entiende mejor como la voluntad de Dios para el mundo, y la secuencia de siete sellos, con imágenes de muerte, destrucción y juicio, representa para muchos lectores el comienzo de un verdadero apocalíptico. sección del libro, y es a menudo el lugar donde dejan de leer.

En el capítulo 6 encontramos el uso explícito de la estructuración numérica. John ha usado “siete” espacialmente, seleccionando algunas ciudades en Asia para representar el todo (siendo siete el número completo). Ahora lo usa temporalmente, con la ruptura de los sellos sucesivos culminando, después de un interludio en el capítulo 7, con la noción rabínica del silencio escatológico ante Dios en 8:1.1

1. Los siete mensajes se estructuran en dos mitades de 3 + 4, marcadas por el cambio de las exhortaciones finales “el que tiene oídos/el que vence”; los siete sellos están en dos mitades de 4 + 3.

También nos encontramos con la cascada de imágenes vívidas, emotivas y arquetípicas; los cuatro jinetes son quizás la imagen más conocida de todo el libro y aparecen con frecuencia en películas, caricaturas políticas y comentarios culturales.² Pero, como todas las imágenes en Apocalipsis, los vehículos de las metáforas (cordero, jinetes, bestias) son desplegadas sin ninguna mención explícita de los sujetos de las metáforas (Jesús, desastres naturales, imperios), lo que las hace a la vez vívidas y ambiguas, capaces de ser interpretadas en una amplia gama de contextos posteriores.

La introducción de los mártires debajo del altar en la narración altera la estructura de la apertura de los sellos, lo que genera preguntas sobre por qué se presentan aquí y cómo se veía el martirio en el mundo antiguo. Para ayudar a completar la imagen del martirio, se puede hacer una comparación con una famosa historia de martirio en 2 Macabeos 7.

2 Macabeos

“El Rey del Universo nos resucitará a la vida eterna
hecha nueva”

Los cuatro libros con el título “Macabeos” se relacionan con la crisis precipitada por el gobernante seléucida Antíoco IV Epífanes y su profanación del templo sacrificando cerdos y erigiendo estatuas paganas en el 167 a. Esto provocó la revuelta encabezada por el sacerdote-gobernante asmoneo Judas Macabeo, y su reconsagración del templo en 164 a. C. todavía se celebra en la festividad judía de Hanukkah. “Macabeo” se entiende comúnmente como “martillo”, pero también es el acrónimo del grito de batalla: “¿Quién como tú entre los dioses, Yahvé?” (Éxodo 15:11).³ Primero y Segundo Macabeos están en los apócrifos del canon católico romano y ortodoxo

oriental, mientras que 3 y 4 Macabeos son parte de los pseudoepígrafos del Antiguo Testamento. Primeros Macabeos parece ser una traducción al griego de un original hebreo o arameo, mientras que 2 Macabeos está escrito en griego koiné (común) y ofrece más detalles. El texto articula algunas ideas teológicas clave del judaísmo del Segundo Templo que son un trasfondo esencial para leer el Nuevo Testamento. Tercer Macabeos relata material legendario del período anterior, mientras que 4 Macabeos es un tratado sobre la virtud de la razón piadosa sobre la pasión que refleja el martirio de los siete hijos.

2. Los carteles publicitarios de la película sobre la guerra de Vietnam *Apocalypse Now* (1979) de Francis Ford Coppola, por ejemplo, presentan una secuencia de cuatro helicópteros del ejército estadounidense como un eco de los cuatro jinetes.

3. Compare el significado de Miguel (“¿Quién como Dios?”) en Apocalipsis 12:7 y la exclamación “¿Quién como la bestia?” en Apocalipsis 13:4.

El relato de los martirios es detallado y espantoso, y llegó a ser admirado y emulado en las devociones cristianas medievales a los santos martirizados; da lugar al término inglés “macabro”.⁴ La historia comienza:

Estaban siendo torturados por el rey con látigos y correas para obligarlos a comer carne de cerdo, en contra de la ley. Pero uno de ellos, hablando por todos, dijo: “¿Qué esperáis saber interrogándonos?

En lugar de romper nuestras leyes ancestrales, estamos preparados para morir”. Enfurecido, el rey ordenó que se calentaran grandes sartenes y calderos. Esto fue atendido sin demora; mientras tanto, ordenó que al vocero le cortaran la lengua y le arrancaran el cuero cabelludo y lo mutilaran ante los ojos de su madre y seis hermanos. Un hombre destrozado, pero aún respirando, fue llevado por orden del rey al fuego y asado en una de las sartenes. (2 Mac 7:1b–5a)⁵

Hay cinco cosas a tener en cuenta sobre la forma en que se describen los martirios.

Fidelidad a las Leyes de Dios. Primero, la razón próxima del sufrimiento de los hermanos es su adhesión a sus “leyes ancestrales” (2 Macc 7:2) que son las leyes del “Rey del universo” (7:9). Vale la pena sufrir y morir por la fidelidad a las leyes de Dios, y en particular a las leyes de los alimentos: “Cuando se le hizo la pregunta [al tercer hermano], inmediatamente mostró su lengua y valientemente extendió sus manos. ‘El Dios del cielo me las dio, pero sus leyes significan mucho más para mí de lo que realmente son’” (7:10–11). La importancia de las leyes alimentarias como punto de prueba de la lealtad se encuentra detrás de las controversias que encontramos en el Nuevo Testamento (Marcos 7:17–23; Hechos 10:9–16; Rom 14:17).

Pecado, Juicio y Expiación. En segundo lugar, la explicación de su sufrimiento va más allá de una simple cuestión de resistencia leal a las fuerzas que podrían hacerlos transigir. La opresión de Antíoco Epífanés ha sido provocada (¿por Dios?) como un justo castigo contra el pueblo judío por sus pecados. En las palabras del séptimo hermano: “Es por nuestros propios pecados que sufrimos, y, aunque para corregirnos y disciplinarnos nuestro Señor viviente se enoje por un breve tiempo, sin embargo, se reconciliará con sus siervos” (2 Macc. 7:32–33). Esta interpretación teológica de lo que está sucediendo está en línea con la forma teológica de la historia deuteronomista, comenzando con las bendiciones y maldiciones por la obediencia y la desobediencia en Deuteronomio 28,

4. Del término latino *Machabaeorum chorea*, que significa Danza de los Macabeos.

5. Las traducciones de 2 Macabeos son de la Biblia inglesa revisada (Oxford: Oxford University Press, 1989).

y terminando con la destrucción de Jerusalén y el pueblo llevado al exilio en 2 Reyes 25.

Tercero, la muerte de los hermanos tiene un significado adicional, no solo como resultado del pecado del pueblo, sino porque su fidelidad y sufrimiento incluso expía estos pecados y en cierto sentido satisface y pone fin a la ira de Dios: “Que el ¡La ira del Todopoderoso, que con justicia ha caído sobre toda nuestra raza, acaba conmigo y con mis hermanos!” (2 Mac 7:38). La importancia de la muerte de estos siete, y la fidelidad de su madre (cuya causa de muerte en 7:41 no se explica) es que, en cierto sentido, han muerto por el pueblo, una idea que se repite en las palabras de Caifás acerca de Jesús: “Mejor . . . que un hombre muera por el pueblo” (Juan 11:50; 18:14).

Esperanza y Vindicación. Cuarto, todo esto se enmarca en una articulación bastante explícita de la esperanza de la resurrección corporal para aquellos que han guardado la fe. Con su último aliento, el segundo hermano declara: “El Rey del Universo nos resucitará a la vida eterna renovada” (2 Mac 7, 9). El lenguaje aquí de “eterna” o “vida eterna” es el mismo que encontramos en el Cuarto Evangelio (Juan 3:15, 16, 36; 4:14, 36, y así sucesivamente) pero con una indicación de vida “hecho nuevo”, que corresponde a la distinción entre “este siglo” y el “siglo venidero” (Mateo 12:32; Marcos 10:40; Lucas 20:34–35). En la resurrección, los cuerpos de los hermanos, ahora desmembrados y desfigurados, serán sanados y restaurados (2 Mac 7,11), y la madre recibirá de nuevo a sus hijos (7,29). Sin embargo, en contraste con la resurrección universal descrita en Daniel 12:2 en la que unos resucitan a la vida eterna y otros al juicio, la expectativa es que Antíoco, como uno de los impíos, morirá y no resucitará (2 Mac 7:14).).

Quinto, la esperanza de los hermanos es que Dios los vengue levantando un líder que castigue a Antíoco mediante una oposición violenta y una guerra, y los siguientes capítulos narran precisamente ese resultado. El martirio aquí se combina con la voluntad de resistir a través del combate; en el capítulo 8, la preparación para el conflicto incluye orar para que Dios “preste oído a la sangre que clamaba venganza” (2 Macc 8:3).

Apocalipsis 6:1–17

“Los que habían sido muertos por causa de la
palabra de Dios y del testimonio que
habían mantenido”

Juicio y Expiación. Las catástrofes desencadenadas con la ruptura de los primeros cuatro sellos tienen un estatuto ambiguo en relación con la soberanía de

Dios. Por un lado, son liberados por instigación de Jesús-corno-cordero, pero los cuatro jinetes median en las catástrofes, y ellos a su vez son llamados por uno de los cuatro seres vivientes alrededor del trono. En contraste con la soberanía directa de Dios expresada en 2 Macabeos, la acción de Dios al traer el desastre parece aquí al menos calificada o, en cierto sentido, mediada. La primera acción inmediata de Dios en Apocalipsis es “enjuagar toda lágrima de sus ojos” (Apoc. 7:17; 21:4). El catálogo de conquistas, guerras violentas, hambrunas y escasez de alimentos, y muerte prematura y enfermedades representadas por los jinetes son experiencias con las que los lectores de Juan habrían estado muy familiarizados, al igual que muchas generaciones posteriores.⁶ Abrir el

quinto sello no conduce a más acción, pero le permite a Juan una visión de las “almas que habían sido inmoladas”. El término “alma” podría sugerir una existencia no corporal, por lo que no está claro en qué sentido Juan puede “verlos”. Pero el término “inmolado” los vincula con la imagen del cordero “que parecía inmolado” (Ap 5, 6); donde los mártires de 2 Macabeos reciben sufrimiento de la mano de Dios (justamente) castigando a su pueblo, aquí los mártires comparten el sufrimiento que su Señor mismo ha experimentado. Aunque Juan ve a estas almas “debajo del altar”, no se sugiere que su sufrimiento tenga un valor expiatorio, ya que el templo celestial tiene un solo altar, para la ofrenda del incienso (ver Apoc 8:3), mientras que el templo terrenal que tiene dos paralelos, uno para incienso y otro para sacrificio. Es el sacrificio del cordero lo único que tiene poder expiatorio, su sangre “comprando” a su pueblo para Dios (5:9); es como si el mismo trono de Dios se hubiera convertido en el altar del sacrificio expiatorio.

Testigos Fieles. Los hermanos fueron asesinados por su devoción a la ley, pero los mártires aquí sufren a causa de la “palabra de Dios y el testimonio que tenían”. La “palabra de Dios” parece referirse al mensaje acerca de Jesús, sobre todo porque en un punto se da como su título (19:13), y se empareja dos veces con el “testimonio de Jesús” (1:2, 9).) que a su vez se vincula con la palabra profética del Espíritu (19,10).⁷ “Testimonio” y “testigo” traducen ambas la misma palabra en griego, de donde deriva nuestra palabra “mártir”, y es clave idea teológica en el libro. Jesús es descrito como el “testigo fiel y verdadero” (3:14) y su nombre aparece 14 veces en el texto, el producto de 2 (el número bíblico de testigo; ver Dt 17:6; 19:5) y 7 (el número de completitud). Sus seguidores también están llamados a ser testigos fieles como

6. La peste negra (siglo XIV) acabó con la tercera parte de Europa; la gripe española de 1918-19 infectó a un tercio de la población mundial. La libertad de tales experiencias es un fenómeno relativamente raro en la historia humana.

7. El discurso de Jesús y el discurso del Espíritu se identifican estrechamente a lo largo de Apocalipsis, sobre todo en los siete mensajes de los capítulos 2 y 3, donde la proclamación de Jesús se ofrece cada vez como “lo que el Espíritu dice a las asambleas.”

él: “Triunfaron sobre [Satanás] por la sangre del Cordero y por la palabra de su testimonio; no amaban tanto su vida como para rehuir la muerte” (12:11). En efecto, Juan identifica la “palabra de Dios y el testimonio de Jesús” como el motivo de la “tribulación” que él mismo sufría junto con sus hermanos y hermanas a quienes escribe (1,9). En este sentido, los mártires bajo el altar son arquetípicos de lo que significa ser seguidor del cordero.

La idea de que estos mártires están sufriendo por los pecados del pueblo de Dios está completamente ausente; la causa es la oposición de “los habitantes de la tierra”, término usado diez veces para designar a los que siguen a la bestia y reciben su marca (13:8), en contraste con los seguidores del Cordero que moran en los cielos. El juicio final de Dios será contra todos los que han “derramado la sangre de [su] pueblo santo” (16:6; cf. 17:6; 18:24). Pero el justo juicio de Dios se pospone “un poco de tiempo”, durante el cual el diablo descarga su furor (12:12) y el pueblo de Dios debe soportar con paciencia (1:9). Apocalipsis aquí sigue la ética quietista frente a la opresión articulada en Daniel.

Las “vestiduras blancas” significan pureza en la presencia de Dios (4:4) otorgada por medio de la muerte expiatoria de Jesús como el cordero inmolado (7:14). Aunque la resurrección corporal no se menciona en este episodio, ocupa un lugar preponderante en el horizonte escatológico de la narración en su conjunto (20:12-13).

Resistencia del paciente. La descripción de los mártires en Apocalipsis comparte claramente una serie de suposiciones con el relato de 2 Macabeos: la virtud de sufrir a manos de un malvado opresor, la justicia del Dios soberano y la certeza del juicio. Pero en puntos clave, Apocalipsis ofrece una comprensión teológica radicalmente diferente. El juicio de Dios vendrá después de una demora escatológica, y será efectuado por Dios solo y no por acción militar o política. La expiación se logra solo por el sufrimiento de Jesús, sin embargo, el sufrimiento de su pueblo sigue su ejemplo de perseverancia paciente. Por lo tanto, su respuesta a la opresión del mal no es tomar las armas para resistir, sino continuar en su testimonio fiel mientras miran hacia el final cuando Dios hará nuevas todas las cosas (Apoc. 21:5).

Para leer más

Textos antiguos adicionales

La historia de los siete hermanos martirizados se amplía en 4 Macabeos 8–12 y parece haber sido contada de forma diferente en la Mishná Gittin 57b (y el posterior Seder Eliahu Rabbah 30). El relato rabínico más antiguo del martirio se encuentra en Sifra Emor 9.5, parte del midrash halájico.

a Levítico, en el que Pappus y Julian son martirizados durante el reinado de Trajano (98-117 d. C.). Otro ejemplo importante del martirio judío en el período es el grupo de rabinos conocido como "Los Diez Mártires", referido en la literatura haggádica como 'Asarah Haruge Malkut. Aunque están reunidos en las liturgias de Tisha B'Av (la conmemoración de la destrucción del templo) y Yom Kippur, sus muertes ocurrieron en diferentes momentos y se mencionan en el Talmud (Avodah Zarah 17b, 18a; Berakhot 61b; Sanhedrin 14a) y Mishnah Rabbah (Lam. Rab. ii. 2; Prov. Rab. i. 13, Sotah 13.4) y los tratados menores Semahot 8.8 y Avot de Rabí Nathan 38A y 41B. El martirio de Policarpo es el relato más antiguo del martirio cristiano fuera del Nuevo Testamento.

Traducciones al inglés y ediciones críticas

REDES

NRSV

Hanhart, R. *Maccabaeorum Liber II. Septuaginta 9.2*. Gotinga:

Vandenhoeck y Ruprecht, 1976.

Literatura Secundaria Boyarin,

Daniel. "El martirio y la creación del cristianismo y
Judaísmo." *JECS* 6.4 (1998): 577–627.

Dorán, Roberto. *2 Macabeos: un comentario crítico*. Hermeneia.

Minneapolis: Fortaleza, 2012.

Lander, Shira. "El martirio en las tradiciones judías". *Papel para obispos*

Comité de Asuntos Ecuménicos e Interreligiosos y el Consejo Nacional de Sinagogas (11 de diciembre de 2003). www.bc.edu/content/dam/files/research_sites/cjl/texts/cjrelations/resources/articles/Lander_martyrdom/index.html#_ftnref15.

Middleton, Pablo. *La violencia del Cordero: los mártires como agentes de lo divino*

Juicio en el Libro de Apocalipsis. LNTS 586. Nueva York: T&T Clark, 2018.

Schwartz, Daniel R. *2 Macabeos*. CEJL. Berlín: de Gruyter, 2008.

capítulo 6 _

Salmos de Salomón y Apocalipsis 7:1–17: El sellamiento de los siervos de Dios



ronald hermes

y (aparente) destrucción. Algunos lectores están convencidos de que hay poco Apocalipsis es popularmente conocido por sus ciclos repetitivos de juicio. Sin embargo, Apocalipsis 7 es notable entre las visiones de Juan por proporcionar a los lectores (u oyentes) una "pausa" o "interludio" retórico (¡incluso psicológico!) del aluvión de plagas y desastres. A los lectores se les ofrece seguridad en medio de, incluso un respiro, la tensión creciente de los ciclos de juicio; el efecto buscado es engendrar confianza en la atención de Dios y la protección de aquellos que son fieles al Cordero a pesar de las circunstancias hostiles. Una característica clave de este interludio estratégicamente ubicado es la promesa de que el sello de autenticación y protección de Dios descansa sobre aquellos que participan en la obra de su reino (7:2–3; cf. 1:6).

Irónicamente, muchos lectores de Apocalipsis asocian el concepto de una "marca" o "sello" en la frente de una persona con el escenario amenazante de Apocalipsis 13: el temido espectro de la "marca de la bestia". es la referencia dominante a tal idea en Apocalipsis y, como tal, representa una trampa potencial (incluso engañosa) que es completamente siniestra y debe ser evitada a toda costa por aquellos que son fieles a Jesús. Desafortunadamente, tal lectura de Apocalipsis pierde el punto conceptual más amplio de que esta es en realidad una imagen familiar en el Apocalipsis introducida mucho antes del (in) famoso capítulo 13. La imagen de sellar a los siervos de

1. Ver cualquier número de fuentes sobre interpretaciones populares de Apocalipsis 13:16–18 pero, especialmente, Richard G. Kyle, *Apocalyptic Fever: End-Time Prophecies in Modern America* (Eugene, OR: Cascade, 2012), 82–86, 123–28.

Dios (en la frente) será el foco de este breve ensayo; en particular, se hará un análisis comparativo entre Apocalipsis 7:2–4 y Salmos de Salomón 15:6–9. En ambos textos, el pueblo de Dios se describe positivamente como "sellado" o "marcado" con protección divina y su seguridad se contrasta con aquellos "marcados" para destrucción porque antagonizan y se oponen activamente a los propósitos de Dios.

Salmos de Salomón

“La marca de Dios está sobre los justos
para su salvación”

En la historia y la memoria del pueblo judío, la invasión de Jerusalén en el año 63 a. C. bajo el mando del general romano Pompeyo introdujo efectivamente el control político extranjero en la región que los romanos eventualmente llamaron Judea.² Los Salmos de Salomón, (probablemente) escritos en respuesta a estos eventos, representa los esfuerzos conjuntos de al menos una comunidad judía para aceptar esta pérdida de independencia nacional y la amenaza a la identidad sociorreligiosa. Desde esta perspectiva, la anexión y el escándalo de Jerusalén fue la respuesta justa de Dios al fracaso del liderazgo del templo (2:3–5), porque “a causa de nuestros pecados, se levantaron contra nosotros pecadores” (17:5; cf. 2:11–13; 8:8–13). Además, estaba la desorientadora situación de que se creía que los gobernantes judíos se confabularon con los extranjeros invasores (lealtades mixtas) que luego hicieron las paces con ellos, pero finalmente los traicionaron y los aniquilaron (8:16–20). Al mismo tiempo, estas experiencias de juicio y agitación fueron recordatorios tangibles de que la arrogancia y la influencia corruptora del enemigo extranjero también ganarían el justo juicio de Dios (17:12–14). Estos salmos contienen, a su vez, expresiones de dolor (8:1–5), ira (justa) (4:1–8), aceptación de la disciplina del Señor (3:3–8), exhortaciones a la pureza fiel (6: 1–6), y la esperanza de la llegada del agente mesiánico de Dios, el heredero del trono de David, quien demostraría ser capaz de promulgar el gobierno justo de Dios y derribar las estructuras de maldad (17:21–43).

2. La identificación de Pompeyo y las fuerzas romanas con “un guerrero que llega del oeste” (Salmo Sol 17:12–14) es ampliamente aceptada, con Salmos de Salomón 2:26–27 sirviendo como un reconocimiento de su muerte en Egipto en el 48 a. C.: “¿Y no esperé mucho hasta que el Señor me mostró su insolencia [del dragón], habiendo sido traspasado en las montañas de Egipto, tenido en mayor desprecio que el más pequeño sobre la tierra o el mar, su cuerpo siendo llevado por olas de gran insolencia. No hubo quien lo enterrara, porque despreciaba su vergüenza.” Todas las traducciones son de Brad Embry, “The Psalms of Solomon”, en *Early Jewish Literature: An Anthology*, vol. 2, eds. B. Embry, R. Herms y AT Wright (Grand Rapids: Eerdmans, 2018), 563–84.

Comunicar certeza. No sorprende entonces que, frente a tal influencia grecorromana impuesta, ayudada por la (aparente) colusión de los líderes judíos, se convirtió en una tarea crítica de los Salmos de Salomón comunicar la certeza del juicio refinador de Dios: purificación y purificación. restauración de su pueblo, el templo y la tierra. Pero, ¿cómo podría un pueblo tan comprometido abrazar esa certeza? ¿Qué garantía del juicio fiel de Dios podría ofrecer este autor a los justos? Es aquí donde Salmos de Salomón 15:6–9 emplea el motivo de una “marca” divina sobre el pueblo de Dios (la misma imagen que el autor de Apocalipsis también toma más adelante como “sello” y “marca”).):

15:4 El que hace estas cosas nunca será perturbado por el mal; la llama del fuego y la ira contra el injusto no lo tocará 5 cuando salga de la presencia del Señor contra los pecadores para destruir toda seguridad de los pecadores.

6 Porque la marca de Dios

está en los justos para (su) salvación. 7 El hambre, la espada y la muerte estarán lejos de los justos; porque se apartarán de los devotos como los perseguidos por el hambre. 8 Pero ellos perseguirán a los pecadores que los alcancen, porque los que actúan sin ley no escaparán de la mano del juicio. ⁹ Señor. Serán alcanzados como por los experimentados en la guerra, porque en su frente (está) la marca de destrucción.

En un giro repentino que se aleja de los reflejos del caos, la crítica y la desorientación que conducen al Salmo 15, las primeras líneas de este salmo contienen varios elementos de un "canto de acción de gracias" tradicional: la referencia a las dificultades ("Fui perseguido"), el recuerdo de un acto de salvación anterior ("Fui salvado"), y la afirmación de que Dios se acuerda de los oprimidos ("esperanza y refugio de los pobres"). Además, el salmo luego celebra el poder de la confesión y el canto ("el fruto de los labios") como la postura para aquellos que están seguros de que la protección vindicadora de Dios seguramente está en camino, evidencia de que, de hecho, llevan "la marca de Dios". de protección El contraste con los "pecadores" no podría ser más llamativo en el sentido de que no pueden escapar del juicio condenatorio, "porque en su frente (está) la marca de destrucción". El uso frecuente del salmo de un lenguaje simbólico y colorido descriptivo sugiere que, en ambos casos, es probable que la "marca" no sea físicamente visible, sino más bien conocida (obvia) en vista del "día del juicio del Señor" (15: 12). Por lo tanto, Salmos de Salomón 15 representa una apropiación escatológica de esas tradiciones (ver más abajo) que bien pueden haber asumido una comprensión más tangible de estar marcado.

Antecedentes Bíblicos. Como trasfondo del uso de la imagen de la “marca” en Salmos de Salomón 15:6–9, es útil notar que las tradiciones bíblicas de sellar o marcar influyeron en cómo los autores posteriores emplearon la imagen en los primeros textos judíos. Según Génesis 4:15, en respuesta al temor de Caín a la venganza por el asesinato de su hermano Abel, “Jehová puso una señal en Caín para que nadie que lo encontrara lo matara”. Aquí la “marca” es claramente un signo positivo de protección, la seguridad de que, frente a la incertidumbre, el Señor cuidaría de Caín en su estado vulnerable. Esto seguramente debe verse como un acto de misericordia a la luz de la violencia de Caín. Un mayor desarrollo de esta imagen en las tradiciones bíblicas es evidente en Ezequiel 9:4–6, donde el Señor da instrucciones de “poner una señal en la frente” de aquellos que son identificados como un remanente (minoría) de los justos. Se dice que esta marca brinda protección contra la prueba y el juicio inminentes que el profeta espera que vengan sobre el pueblo de Judá por sus abominaciones.

Por el contrario, el profeta Habacuc, frente a una ominosa amenaza caldea, también puede afirmar: “Oh Señor, tú los has señalado [a los caldeos arrogantes y violentos] para juicio” (Hab 1:12, NRSV).

En conjunto, estos textos bíblicos dan testimonio de un motivo familiar en el que la conciencia y la acción protectora de Dios en favor de su pueblo fiel se presenta como un sello o marca que garantiza la seguridad en medio de las dificultades y la hostilidad. Al mismo tiempo, parece haber aplicaciones positivas y negativas igualmente efectivas de esta imagen; en otras palabras, la imagen por sí sola no conlleva un juicio de valor del destinatario de una “marca” o “sello”, esa determinación la hace el Señor (o el autor respectivo, según sea el caso).

Apocalipsis 7:1–17

“Ponemos un sello en la frente de los siervos de nuestro Dios”

Adaptando este tema familiar de las tradiciones bíblicas de Israel, Apocalipsis 7 sirve como la respuesta cargada de símbolos al grito de desesperación y la pregunta planteada por la apertura del sexto sello en el rollo de siete sellos en 6:17 (“Porque el gran día de ha venido su ira, y ¿quién podrá resistirla [lit., quién podrá resistir?]”). Juan responde con dos visiones paralelas y complementarias del pueblo de Dios: primero, la escena de los 144.000 sugiere que están plenamente contabilizados y conocidos (7:1–8); segundo, la visión de la multitud innumerable comunica una respuesta abrumadora a la obra del Cordero de restaurar a los pueblos de la tierra (7:9–17; cf. 5:9–10). Dos escenas, un mensaje: estas son las personas

que “pueden estar firmes” como resultado de la fidelidad de Dios hacia ellos. Ese mensaje es lo que anticipa la descripción del sellamiento de los siervos fieles de Dios.

7:1 Después de esto vi a cuatro ángeles que estaban en pie sobre los cuatro ángulos de la tierra, deteniendo los cuatro vientos de la tierra para que no soplará viento alguno sobre la tierra, ni sobre el mar, ni sobre ningún árbol. 2 Entonces
 vi otro ángel que subía del oriente, que tenía el sello del Dios vivo. Llamó a gran voz a los cuatro ángeles a quienes se les había dado poder para hacer daño a la tierra y al mar: 3
 “No hagáis daño a la tierra ni al mar ni a los árboles hasta que pongamos un sello en la frente de los siervos de nuestro Dios.”

Antecedentes Bíblicos. La estrategia de Juan para comunicar seguridad y consuelo a sus compañeros seguidores del Cordero incluye la construcción de una colección de imágenes asociadas con la protección divina de varias tradiciones del Antiguo Testamento y fuentes judías tempranas. Solo en las primeras líneas de Apocalipsis 7 se despliegan las siguientes tres imágenes de seguridad: control angelical de los cuatro vientos de la tierra (7:1); sellos para juicio y protección del pueblo de Dios (7:2–3); y organización del pueblo de Dios según las tradiciones tribales del antiguo Israel (7:4–8). Individualmente, cada imagen se basa en fuentes bíblicas y tradicionales para contribuir con un elemento distintivo al mensaje general de Juan (ver Figura 6.1).

Figura 6.1: Imágenes basadas en el Antiguo Testamento y las primeras tradiciones judías

Apocalipsis 7:1–4	Tradiciones del AT	Primeras tradiciones judías
“los cuatro vientos de la tierra”	Ezequiel 37:9; Dan 7:2; Zacarías 6:5–6	1 es. 18:1–4; 76:1–14; 4 Esdras 13:5
“el sello de Dios”	Génesis 4:15; Éxodo 28; Ezequiel 9:2–6	Salmo Sol 15:6–9; 4 Esdras 6:5; 8:53; CD 19.12
“los 144.000”	número 1; 10	1QM 3.13–14; 5.1–3

En el caso de la imagen del sello, esta es solo la primera de múltiples referencias a esta tradición a través del uso de dos términos principales: (1) “sello/sellado” (gr. sphragis/sphragizo), usado exclusivamente como un término positivo para los fieles (7:2, 3, 4, 5, 8; 9:4)³; y (2) “marcar” (gr. charagma), usado exclusivamente como un término negativo para aquellos que resisten a Dios (13:16, 17; 14:11, 14; 16:2; 19:20; 20:4). Lectores

3. La asociación más común de esta imagen en el mundo antiguo era con el anillo de sello de un gobernante como signo de autoridad y autenticación (a menudo aplicado con un sello de cera); véase David E. Aune, Revelation 6–16, WBC 52B (Nashville: Thomas Nelson, 1998), 453. Por buenas razones

Se esperaría que se identificara con este grupo "sellado" solo para descubrir más tarde que también existe otro grupo "marcado".

Garantía de Protección. En Apocalipsis 7, la promesa de sellar a los siervos de Dios viene en respuesta a las sucesivas descripciones de destrucción al principio del rollo (6:1–17). La seguridad de que el testimonio fiel será vindicado es fundamental. Pero, mientras que Salmos de Salomón 15:6–9 aplicó conmovedoramente expresiones tanto positivas como negativas de “marcar”, Juan sigue más de cerca la tradición de Ezequiel 9 en el sentido de que solo se refiere a sellar a los “siervos de Dios” fieles.⁴ En última instancia, la aplicación dual de esta imagen emerge más tarde en la agenda retórica de Juan en Apocalipsis; por lo que el capítulo 7 juega un papel fundamental en la preparación de los lectores para la introducción posterior de la "marca de la bestia" en Apocalipsis 13. En la cosmología de Juan, el sellado (o marcado) se presenta como una experiencia humana universal e inevitable, y sin embargo, la última El resultado del grupo en el que podrían encontrarse los lectores (y otros) es más una pregunta abierta en Apocalipsis que en los Salmos de Salomón o Ezequiel.

Con toda la narración de Apocalipsis en mente, es posible observar que los lectores solo aprenden completamente el significado del sello cuando oyen, en 14:1–5, que en realidad es “su nombre [del Cordero] y el nombre de su Padre”. escrito en sus frentes.” Ahora bien, la visión de Ezequiel 9 bien puede haberse fusionado con la práctica del sumo sacerdote israelita de usar un sello con la inscripción "santo para el Señor" en la frente (Éxodo 28:36). Esto deja en claro que tal “sellamiento” ya fue anticipado en Apocalipsis 3:12 con la promesa de un nuevo nombre, y finalmente realizado por los fieles en la visión final de la Nueva Jerusalén y el jardín de Dios (Ap 22:3–4). Todos estos elementos de un tema coherente en la narración de Juan se iniciaron con el anuncio de un sello para los siervos de Dios en Apocalipsis 7. El hecho de que esta imagen tradicional también apareciera en Salmos 15 de Salomón sugiere que la visión de Ezequiel de un remanente afligido al que se le prometió la seguridad de protección se volvió singularmente formativo para algunas de las primeras comunidades judías y cristianas. Esto no debería ser del todo sorprendente si consideramos que ambos textos fueron compuestos en tiempos de crisis (real o percibida). En sus respectivos escenarios, ambos textos buscaron formas de animar a los fieles a seguir siéndolo, al mismo tiempo que insistían en que quien los sellara invariablemente frustraría incluso la más oscura hostilidad de sus oponentes.

en cuanto a por qué esto no debe verse como un reflejo de la práctica de marcar o tatuar esclavos, véase Craig R. Koester, *Revelation*, AYB 38A (New Haven: Yale University Press, 2014), 416–17.

4. Esta preocupación principal por los fieles se confirma en Apocalipsis 9:4 donde a las criaturas parecidas a langostas “se les dijo que no dañaran la hierba de la tierra ni ninguna planta o árbol, sino solo a las personas que no tenían el sello de Dios en sus frentes” (énfasis añadido).

Para leer más

Literatura antigua adicional

Hay otras fuentes que podrían explorarse, como CD 19:12 y 4 Esdras 6:5 por su uso de la tradición del sello de Dios. Algunos comentaristas han notado el lenguaje de “sellamiento” usado para describir el papel del Espíritu Santo en la vida de un creyente (2 Cor 1:22; Ef 1:13); sin embargo, esos escenarios parecen estar relacionados solo indirectamente, si es que lo están, con la vindicación escatológica comunicada tanto en el Salmo 15 como en Apocalipsis 7.

Traducciones al inglés y ediciones críticas Kim, HC

Salmos de Salomón: una nueva traducción e introducción. Highland Park, Nueva Jersey: Reino Ermitaño, 2008.

Wright, Robert B. Salmos de Salomón: una edición crítica del texto griego. Londres: T&T Clark, 2007.

———. "Salmos de Salomón: una nueva traducción e introducción". Páginas 639–70 en el vol. 2 del Antiguo Testamento Pseudepigrapha. Editado por James H. Charlesworth. Garden City, Nueva York: Doubleday, 1985.

Literatura Secundaria

Atkinson, Kenneth. “Soportando la Disciplina del Señor: Soteriología en el Salmos de Salomón.” Páginas 145–66 en Este mundo y el mundo venidero: Soteriología en el judaísmo primitivo. Editado por Daniel M. Gurtner. Nueva York: Bloomsbury, 2011.

Bons, Eberhard y Patrick Pouchelle, eds. Los Salmos de Salomón: Lenguaje, Historia, Teología. El judaísmo primitivo y su literatura. 40. Atlanta: SBL Press, 2015.

Embry, Brad. “Salmos de Salomón”. Páginas 563–84 en el vol. 2 de Literatura judía temprana: una antología. Grand Rapids: Eerdmans, 2018.

Gordley, Matthew E. “Crear significado en el presente mediante la revisión del Pasado: Memoria Comunitaria en los Salmos de Salomón”. Revista para el judaísmo antiguo 5 (2014): 368–92.

Colina, Wesley. “Salmos de Salomón y Romanos 1:1–17: El 'Hijo de Dios' y la Identidad de Jesús.” Páginas 31–37 en Lectura de Romanos en contexto: Pablo y el judaísmo del Segundo Templo. Editado por Ben C. Blackwell, John K. Goodrich y Jason Mason. Grand Rapids: Zondervan, 2015.

capítulo 7 _

El testamento de Adán y Apocalipsis 8:1–13: Silencio celestial



jason maston

cambiando de una escena de juicio escatológico a otra. El Apocalipsis 8 concluye la serie de "sellos" y comienza las "trompetas". El capítulo comienza con el silenciamiento del cielo cuando se abre el séptimo sello, seguido por Dios distribuyendo las siete trompetas a siete ángeles (8:1–2). Antes de que suenen las trompetas, Juan relata una escena en la que un ángel coloca "sobre el altar de oro delante del trono" algún "incienso" junto con "las oraciones de todo el pueblo de Dios", que ascienden ante Dios (8:3–4). En este punto, el ángel llena el incensario con "fuego del altar" y lo arroja hacia la tierra, provocando "truenos, estruendos, relámpagos y un terremoto" (8:5). Después de las señales cósmicas del juicio en 8:5, la narración vuelve a los siete ángeles con las siete trompetas. En 8:7–9:21, Juan describe lo que sucede cuando los primeros seis ángeles tocan sus trompetas (el séptimo aparece en 11:15–18 después de un largo intervalo). Las tres trompetas finales se destacan del resto por la declaración en 8:13, que las identifica como un "¡ay!"

Apocalipsis es un libro repleto de imágenes impresionantes y, sin embargo, el mensaje del capítulo 8 se transmite enfatizando no tanto lo visual como lo auditivo. Desde el principio hasta el final, somos bombardeados con "estrucidos de truenos", "estrucidos" cósmicos, "trompetas", "un águila". . . clamando a gran voz", y "las oraciones de todo el pueblo de Dios". Frente a todo este ruido se encuentra la primera línea del capítulo: "Cuando abrió el séptimo sello, se hizo silencio en el cielo como por media hora" (8:1). En una escena llena de sonidos, el silencio inicial es ensordecedor. Esta afirmación plantea varias preguntas: ¿Por qué hay silencio? ¿Por qué dura "alrededor de media hora"? ¿Cómo se relaciona el silencio con la siguiente escena del ángel ante el altar?

¿Por qué, de hecho, esta escena del altar está incluida entre la distribución de las trompetas y su sonido? John no da respuestas claras a estas preguntas, asumiendo probablemente que sus lectores sabrían el propósito del silencio. De hecho, los escritores judíos a menudo hablan del silencio en el cielo. Para ayudar a comprender mejor el comentario de Juan, se puede hacer una comparación con el Testamento de Adán, un texto complejo pero intrigante de origen judío y cristiano.

El testamento de Adán

“El silencio se impone a todas las filas
del fuego y del viento”

Un “testamento” es un registro de las últimas palabras de consejo e instrucción de una persona a sus hijos. En la tradición hebrea, el género aparece ya en las últimas palabras de Jacob a sus doce hijos (Gn 49). En el período del Segundo Templo, muchos adoptaron y adaptaron este género, siendo el más conocido el Testamento de los Doce Patriarcas. Un ejemplo menos conocido es el Testamento de Adán.

El Testamento de Adán consta de tres secciones. La primera sección, el Horarium (caps. 1-2), registra las alabanzas de la creación según la hora en que ocurren. La segunda sección, la Profecía (cap. 3), registra las palabras de Adán a su hijo Set sobre eventos futuros en el mundo. La última sección, la Jerarquía (cap. 4), describe las nueve órdenes de seres celestiales.

El Testamento de Adán ha sido transmitido a través de varios idiomas, y nuestro pasaje (1:10–12) ha sobrevivido en griego, siríaco y armenio. No está claro cuál era el idioma original; los eruditos han propuesto hebreo, griego y siríaco. Más importantes para nuestro propósito son las preguntas sobre su fecha original y su influencia cristiana. No hay duda de que el Testamento de Adán ha sido fuertemente influenciado por las creencias cristianas, particularmente en la Jerarquía, que menciona explícitamente a “nuestro Señor Jesús el Mesías” (4:1, 8), y la Profecía, que se refiere a la encarnación y la Virgen María (3:3).¹ La forma cristianizada del Testamento de Adán probablemente proviene del siglo III d.C. El Horarium, sin embargo, puede haberse originado mucho antes. No parece tener ningún elemento cristiano, y la mayoría de los estudios consideran que es de origen judío. Richard Bauckham sostiene que 1:12 debe reflejar las prácticas de los sacerdotes antes de la destrucción del

1. Traducciones de SE Robinson, “Testament of Adam”, en *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 1: *Literatura y testamentos apocalípticos*, ed. James H. Charlesworth (Garden City, Nueva York: Doubleday, 1983), 989–95.

segundo templo (70 dC).² Esto significa que al menos esta parte, pero muy probablemente todo el Horarium, se compuso en el primer siglo y da testimonio de las creencias y prácticas vigentes en la época en que se escribió Apocalipsis.

El Horarium describe los patrones de adoración de la creación según la hora de cada día en que ocurren. De particular interés son los eventos que suceden en las horas décima a duodécima de la noche. El texto dice:

La hora décima es la alabanza de los seres humanos, y se abre la puerta del cielo por donde entran las oraciones de todos los seres vivientes, adoran y se van. Y en esa hora todo lo que el hombre pida a Dios se le dará cuando los serafines y los gallos baten sus alas. La hora undécima hay alegría en toda la tierra cuando el sol sale del Paraíso y brilla sobre la creación. La hora duodécima es la espera del incienso, y se impone el silencio a todas las filas del fuego y del viento hasta que todos los sacerdotes quemen incienso a su divinidad. Y en ese momento todos los poderes celestiales son despedidos. (T. Adán 1:10–12)

Ofrenda de incienso. Siguiendo la práctica judía de comenzar un día al atardecer, el Horarium comienza describiendo los eventos que suceden durante la noche. Las actividades de la noche se cierran con el silencio en preparación para la ofrenda del incienso. Lo más probable es que se refiera a la actividad matutina del sacerdote que ofrece incienso según lo prescrito en Éxodo 30:7: “Aarón debe quemar incienso fragante en el altar todas las mañanas cuando apague las lámparas”. El altar del incienso se sentaba directamente frente a la cortina que separaba el Lugar Santo del Lugar Santísimo en el tabernáculo y más tarde el templo (Éxodo 30:6).

El silencio de las huestes angelicales. El tiempo de preparación para la ofrenda del incienso está marcado por el silencio de “todas las clases de fuego y viento” (1:12). Dos piezas de evidencia sugieren que “fuego y viento” se refieren a la hueste angelical, no a los elementos cósmicos. Primero, el Horarium describe consistentemente las acciones de las huestes angelicales. Por ejemplo, las horas cuatro y nueve de la tarde describen las acciones de los serafines y querubines, respectivamente (1:4, 9). Las horas del día contienen aún más actividades de los ángeles (2:1, 2, 6, 9). En segundo lugar, el autor puede estar aludiendo al Salmo 104:4: “Hace de los vientos sus mensajeros, y de las llamas de fuego sus siervos” (NVI). La idea es que Dios usa los vientos o las llamas de fuego como sus mensajeros. Con una ligera alteración de la gramática y entendiendo la palabra “mensajeros” como “ángeles” (así es como el

2. Richard Bauckham, *The Climax of Prophecy: Studies on the Book of Revelation* (Edimburgo: T&T Clark, 1993), 79–81.

palabra se traduce en otros textos), la identificación de los ángeles como viento o llama de fuego se vuelve aún más clara. Por ejemplo, la epístola a los Hebreos cita la LXX: “Él hace a sus ángeles espíritus [o vientos], ya sus siervos llamas de fuego” (1:7). El *Horarium* puede tener la misma idea.

En preparación para la ofrenda de incienso, los ángeles cesan todas sus actividades. Las once horas anteriores contienen una variedad de acciones, incluido el canto de alabanzas tanto de los ángeles como del resto de la creación. Sin embargo, en esta hora cesa toda actividad y “se impone” el silencio (T. Adán 1,12). La pregunta es, ¿por qué debe haber silencio?

Las Oraciones de Israel. No se da una razón específica para el silencio de la hueste angelical, pero hay una tradición dentro del judaísmo que dice que los ángeles guardarán silencio para que las oraciones de Israel se eleven al trono de Dios. Bauckham señala varios textos rabínicos que describen a los ángeles callándose para que Dios pueda escuchar las oraciones de su pueblo.³ Si bien estos textos son posteriores al primer siglo d.C., brindan material adicional que ayuda a explicar el silencio de los ángeles en el Testamento de Adán. En nuestro pasaje, la hora décima de la tarde “es la alabanza de los hombres” (1:10). Puede ser que el acto de los “serafines y los gallos batiendo sus alas” apunte a la idea de los ángeles llevando las oraciones de Israel al trono de Dios.

Desafortunadamente, el Testamento de Adán es confuso en muchos puntos, pero comienza a surgir una imagen general. Las actividades de la noche concluyen con las alabanzas y oraciones de Israel. Después de que se ofrecen estos, los ángeles, que habían estado adorando a Dios, ahora guardan silencio para que Dios pueda escuchar las oraciones de su pueblo. Las oraciones del pueblo de Dios son más importantes que las alabanzas de los ángeles u otras cosas creadas, por lo que estas últimas guardan silencio para que Dios atienda a su pueblo, “porque todo lo que el hombre pida a Dios, se le dará” (1 :10; cf. 2:12).

Apocalipsis 8:1–13

“Hubo silencio en el cielo como por
media hora”

En el *Horarium*, Adam describe lo que sucede cada hora del día cuando los poderes celestiales alaban a Dios. El escenario es el cielo mismo. En Apocalipsis 8, Juan describe lo que ve en el cielo. Como se señaló anteriormente, Apocalipsis 8 termina

3. Bauckham, *Climax of Prophecy*, 70–76.

la descripción de los sellos y comienza el relato de las trompetas. El capítulo está lleno de lenguaje auditivo, lo que hace que el silencio inicial se destaque. También como el Testamento de Adán, Juan no describe el propósito del silencio. En cambio, supone que sus lectores sabrán lo que significa.

El Testamento de Adán ayuda a romper el silencio.

El silencio de las huestes angelicales. John no explica quién está en silencio. Como se discutió anteriormente, el Testamento de Adán indica que la hueste angelical se vuelve silenciosa, y parece probable que Juan esté insinuando lo mismo. Apocalipsis 4 indica que las alabanzas de los seres angélicos resuenan constantemente en la sala del trono de Dios. Apocalipsis 4:8 nos habla de los cuatro seres vivientes: "Día y noche no cesan de decir: 'Santo, santo, santo es el Señor Dios Todopoderoso', que era, es y ha de venir" (cf. Is 6).). Sin embargo, al final de los tiempos, el silencio se mantiene en el cielo. Los ángeles que han cantado

para siempre ahora están quietos.⁴ Ofrenda de incienso. Después de que se distribuyen las trompetas, otro ángel entra en escena y viene a pararse en "el altar de oro delante (Apocalipsis 8:3). El ángel sostiene "mucho incienso" y "las oraciones de todo el pueblo de Dios". El ángel cumple una función de culto y probablemente debería entenderse como una contraparte de un sacerdote terrenal. En el antiguo contexto judío, los eventos que suceden en la tierra se reflejan en el cielo. Hay una correspondencia. Así que la quema de incienso en el altar de incienso en el tabernáculo o templo es igualada por la ofrenda de incienso en el templo celestial del salón del trono de Dios. Juan parece estar sugiriendo que el incienso y las oraciones se entremezclan, y como con los sacrificios, el incienso da a las oraciones un aroma dulce que agrada a Dios.

Las oraciones de los mártires. ¿De quién son estas oraciones y por qué se ora? El último altar mencionado en Apocalipsis está en 6:9. Al abrir el quinto sello, Juan ve "debajo del altar las almas de los que habían sido muertos por causa de la palabra de Dios y del testimonio que habían mantenido". Estos mártires claman: "¿Hasta cuándo, Soberano Señor, santo y verdadero, hasta que juzgues a los habitantes de la tierra y vengues nuestra sangre?" (6:10). Se les dan túnicas blancas y se les promete justicia, pero no "hasta que la totalidad de sus consiervos, sus hermanos y hermanas, sean asesinados tal como ellos lo habían sido" (6:11). Parece probable que Juan pretenda que sus lectores establezcan una conexión entre las escenas descritas en 8:3–5 y 6:9–11.⁵ "Las oraciones de todos los

4. La expresión "como por media hora" (Ap 8,1) es inusual. Uno podría haber esperado un tiempo menos preciso, como "alrededor de una hora". Los comentaristas discuten el significado de la media hora, pero no hay una razón obvia por la que Juan sea tan específico.

5. Los comentaristas debaten si el altar en Apocalipsis 8:3 es idéntico al de

pueblo” (8:3) son específicamente los llamados de justicia de los mártires.⁶ El silencio de los ángeles implica que Dios escucha sólo estas oraciones en este momento.

El silencio indica la naturaleza solemne de la situación. Mientras que Dios había retrasado previamente la actuación, ahora no lo hará más. El ángel que había ofrecido el incienso y las oraciones de los mártires ahora llena el incensario “con el fuego del altar” y procede a arrojarlo “sobre la tierra” (Ap 8, 5).

Este acto resulta en juicio, como lo indican las señales cósmicas de “truenos, estruendos, relámpagos y un terremoto”. Dios ahora ha vindicado a su pueblo.⁷ Teológicamente, esta conexión entre el juicio de

Dios y las oraciones de su pueblo es importante. Dios no juzga como un tirano, ni su juicio es comparable a la rabieta irracional de un niño pequeño. Más bien, Dios juzga precisamente para hacer justicia, restaurar el bien y vencer el mal. El juicio de Dios es su respuesta a las oraciones de los fieles que han sufrido “a causa de la palabra de Dios y del testimonio que habían mantenido” (6,9).

El Testamento de Adán nos ofrece una posible explicación del silencio en el cielo y cómo se relaciona con la quema de incienso y la ofrenda de las oraciones de los santos. No todos los comentaristas están convencidos de esta explicación, que nos recuerda la complejidad de interpretar Apocalipsis. Leer Apocalipsis junto con el Testamento de Adán nos ayuda a ver conexiones potenciales en la visión de Juan que de otro modo podrían haber pasado desapercibidas. El silencio de los seres celestiales permite que resuenen las oraciones de los mártires. El silencio nos dice que Dios escucha nuestras oraciones y actuará para vindicar a su pueblo.

Para leer más

Textos antiguos adicionales

Varios textos rabínicos mencionan a los ángeles enmudeciendo: b. h agigá 12b; Génesis Rabá 65:21; Targum Ezequiel 1:24–25. El Rollo del Mar Muerto 4QShirShabb (4Q405) 20–22 también es relevante. Estos y otros textos son

6:9. Independientemente de cómo se entienda la visión de Juan del espacio sagrado, parece probable que pretendiera establecer algunas conexiones entre estas dos escenas.

6. Algunos comentaristas sugieren que las oraciones no son específicamente las de los mártires, sino oraciones ofrecidas por todos los cristianos. Esto ciertamente es posible, pero el contenido de las oraciones debe limitarse a las solicitudes de juicio divino como lo indican las señales cósmicas de juicio en 8:5.

7. Las trompetas probablemente no deberían interpretarse como la respuesta de Dios a las oraciones en 8:3–5. Las trompetas indican un aspecto diferente del juicio. La forma en que las trompetas se relacionan con los sellos y las copas es uno de los temas más discutidos en el estudio de Apocalipsis.

discutido por Bauckham en su *Climax of Prophecy*. Otra visión del silencio angélico lo vincula con un retorno a la creación primigenia; ver 4 Esdras 7:30 y 2 Baruc 3:7.

Traducciones al inglés y ediciones críticas Robinson,

SE "Testamento de Adán". Páginas 989–95 en el vol. 1 del Antiguo Testamento Pseudepigrapha. Editado por James H. Charlesworth. Garden City, Nueva York: Doubleday, 1983.

Piedra, Michael Edward. Apócrifos armenios relacionados con los patriarcas y profetas. Jerusalén: Academia de Ciencias y Humanidades de Israel, 1982.

Literatura secundaria

Bauckham, Richard. *Climax de la Profecía: Estudios sobre el Libro de Apocalipsis*. Edimburgo: T&T Clark, 1993.

Hansen, Ryan Leif. *Silencio y alabanza: cosmología retórica y teología política en el libro del Apocalipsis*. Académicos emergentes. Minneapolis: Fortaleza, 2014.

Robinson, Stephen E. "El testamento de Adán: un Arbeitsbericht actualizado". *JSP* 5 (1989): 95–100.

———. *El testamento de Adán: un examen de las tradiciones siríaca y griega*. SBLDS 52. Chico, CA: Académicos, 1982.

Stone, Michael E. *Una historia de la literatura de Adán y Eva*. SBLEJL 3. Atlanta: Scholars Press, 1992.

capitulo 8 _

El Apocalipsis Animal y Apocalipsis 9:1–21: Imágenes de criaturas durante la Gran Tribulación



Ian Boxall

evocan muchas cosas en la tradición bíblica. Se tocan las trompetas para proclamar la victoria en la batalla, anunciar un ayuno o una fiesta, o anunciar el día escatológico del Señor.¹ La aparición de siete ángeles con trompetas (Ap 8, 2) en el santuario celestial, inmediatamente después de la apertura del Cordero del séptimo sello, aumenta la expectativa de que se ha llegado a un momento crucial. El aspecto escatológico está en primer plano: los juicios se suceden en rápida sucesión a medida que los primeros cuatro ángeles tocan sus trompetas. Sin embargo, en Apocalipsis 9:1–21, la descripción narrativa de Juan se hace más lenta al describir los efectos de la quinta y la sexta trompetas con mayor detalle. A diferencia de las primeras cuatro plagas de las trompetas, estas últimas atacan directamente al mundo humano, específicamente a “los habitantes de la tierra” (8:13).

Lo que John describe ahora es una pesadilla en extremo. El desbloqueo del Abismo, o “pozo sin fondo”, por una estrella caída permite que un aterrador ejército de langostas emerja sobre la tierra (9:3–11). Su carácter híbrido refuerza la sensación de repulsión y miedo ante su aparición. El enorme ejército que John ve en el sexto toque de trompeta refuerza esta sensación de la peor pesadilla del mundo. La apariencia de caballo de las langostas ha sido reemplazada por un vasto ejército de caballería real, cuyos caballos son temibles híbridos con cabezas leoninas y colas serpentina (9:17-19). Sin embargo, el contexto literario más amplio de esta sección proporciona motivos para la esperanza. El sonido de las trompetas está directamente relacionado con la apertura del Cordero del rollo sellado (6:1–8:1)

1. Sobre esto último, véase, por ejemplo, Sof 1:14–16; Joel 2:1; Mateo 24:31; 1 Corintios 15:52; 1 Tesalonicenses 4:16.

el plan divino de salvación. La mención de las langostas recuerda la plaga de langostas de Éxodo 10:1–20, así como la visión de langostas de Joel anunciando el Día del Señor (Joel 1:4–7). El desarrollo de estos juicios suscita expectativas de que este Cordero también será central para una nueva Pascua y un nuevo éxodo, mediante el cual Dios liberará a su pueblo.

Apocalipsis 9 presupone una cosmología tripartita (cielo, tierra, Abismo) y un movimiento regular entre sus reinos (caída, ascenso). Esta interacción entre los diferentes niveles del cosmos, así como las imágenes de criaturas de este capítulo, habrían sido familiares para las primeras audiencias cristianas formadas por la tradición apocalíptica judía. El mundo visionario que se presupone en 1 Enoc es especialmente esclarecedor para nuestro pasaje.

El Apocalipsis Animal

“Y he aquí una estrella cayó del cielo, y
se levantó y comió y apacentó entre aquellos
toros”

Primero Enoc es el título común para una "biblioteca" de tradiciones sobre el patriarca antediluviano Enoc (Gn 5:21-24), que comprende cinco libros que datan de diferentes períodos, que fue muy influyente en el período del Nuevo Testamento (p. ej., Mateo 25 :31–46; Judas 6, 14–15) y más allá (p. ej., Ep. Barn. 4.3; Apoc.

Mascota. 4; 13; Tertuliano, Culto. mujer 1,2; Ídolo. 4; Orígenes, Princ. 1.3.3; 4.4.8).² La mayoría de las tradiciones se escribieron originalmente en arameo (fragmentos de todas menos una de las cinco secciones del libro sobreviven de Qumrán), se tradujeron al griego y, de ahí, al etíope, convirtiéndose en un importante texto canónico para la Iglesia ortodoxa etíope. . El cuarto libro, conocido como el Libro de los Sueños (1 En. 83-90), contiene dos sueños supuestamente recibidos por Enoc antes de su matrimonio: un sueño que predice el diluvio de Noé (1 En. 83-84) y el llamado Animal Apocalipsis (1 En. 85–90), que abarca el amplio espectro de la historia humana. La identificación del camero con el “cuerno grande” (1 En. 90:9) mientras Judas Macabeo conduce a una fecha de consenso c. 163 aC, en el apogeo de la crisis provocada por el griego seléucida Antíoco IV.

El Apocalipsis Animal es una alegoría de la historia humana, desde la creación de Adán a través de la historia de Israel hasta el eschaton, en el que los humanos son simbolizados por animales no humanos, los ángeles por figuras humanas y los caídos.

2. Para obtener más información sobre 1 Enoc, consulte el capítulo 1 de este volumen por Benjamin E. Reynolds (“Las parábolas de Enoc y Apocalipsis 1:1–20: El hijo del hombre de Daniel”).

ángeles por estrellas. La imagen de las criaturas tiene un patrón lógico: los patriarcas desde Adán hasta Isaac son toros, Jacob/Israel es un carnero y el pueblo de Israel son ovejas. Las naciones gentiles, que a menudo oprimen a Israel, se diferencian según la especie (p. ej., asnos = ismaelitas; lobos = egipcios; leones = babilonios/caldeos). La restauración de Israel en la era mesiánica tiene como resultado el resurgimiento de los toros blancos, es decir, un regreso al principio.

Este barrido visionario de la historia, escrito en un momento de crisis para Israel bajo la opresión extranjera, ofrece la seguridad profética de que el proceso histórico permanece firmemente bajo el control divino.

Estrellas caídas. El relato de la historia humana se interrumpe, siguiendo la descripción de Adán y sus descendientes inmediatos (1 En. 85), por la de los Vigilantes, o ángeles caídos. El Apocalipsis Animal presupone el mito fundado en el anterior Libro de los Vigilantes (1 En. 1–36, específicamente 6–11), una versión más desarrollada de Génesis 6:1–4. Según el Libro de los Vigilantes, la rebelión de algunos de los ángeles resultó en una transgresión del límite entre el cielo y la tierra. Los Vigilantes caídos, liderados por Semihazah, tomaron esposas humanas y engendraron una raza híbrida de gigantes destructivos. Entretejido con esto hay una tradición paralela, que atribuye la difícil situación de la tierra a un grupo de ángeles, liderados por Asael o Azazel, que enseñan a los humanos secretos celestiales prohibidos.

En el Apocalipsis Animal, Enoc ve una estrella que cae del cielo (1 En. 86:1), seguida de muchas otras estrellas, que “bajaron y fueron arrojadas [o y se arrojaron] del cielo a esa primera estrella” (1 es.

86:3).³ Los ángeles se asemejan comúnmente a las estrellas (p. ej., Dan 12:3; Apoc 1:20; 3:1; 8:10–11). Una estrella fugaz es una imagen apropiada para un ángel caído. La primera estrella probablemente deba identificarse no como Semihazah, sino como Asael, dado que más tarde será atado de pies y manos y arrojado al abismo, o pozo sin fondo (1 En. 88: 1; ver el destino similar de Asael en 1 En. 10:4–8). El Abismo cumple la función de una prisión temporal, donde Asael reside hasta el juicio final, cuando todas las estrellas caídas serán arrojadas a un abismo de fuego (1 En. 90:24). Según la descripción de Enoc, el abismo-prisión era “estrecho, profundo, horrible y oscuro” (1 En. 88:1), una vívida descripción del ambiente carcelario que refleja el carácter de sus prisioneros.

Criaturas guerreras. Pero el daño ya ha sido hecho para la tierra cuando Asael sea confinado. El orden de la creación ha dado paso al caos debido al mestizaje entre ángeles y humanos, espíritu y carne. en paralelo

3. La traducción utilizada es la de MA Knibb, “1 Enoch”, en *The Apocryphal Old Testament*, ed. HFD Sparks (Oxford: Clarendon, 1984), 184–319.

su simbolismo animal para los jugadores humanos en la historia, el Apocalipsis Animal también representa a la descendencia mitad humana de los Vigilantes y sus esposas humanas en términos de criaturas:

Y los miré [las estrellas caídas] y miré, y he aquí que todos ellos soltaron sus partes íntimas como caballos y comenzaron a montar las vacas de los toros, y todos quedaron preñados y dieron a luz elefantes y camellos y asnos. (1 En. 86:4)

Los elefantes y los camellos, si no los asnos, son criaturas de aspecto extraño, símbolos apropiados para los híbridos angélico-humanos.⁴ Sus ataques contra los toros (= humanos) presagian los ataques continuos contra el pueblo de Dios (las ovejas) por parte de variedades de animales salvajes en el revisión posterior de la historia de Israel (1 En. 89-90). Por ejemplo, se utilizan diferentes especies de animales para describir los ataques de las naciones paganas (los caldeos, los sirios, los egipcios, los moabitas y los amonitas, véase 2 Reyes 23:28–35; 24:2–3) en los últimos días del reino de Judá: “Y los entregó en manos de los leones y de los tigres y de los lobos y de las hienas, y en manos de las zorras, ya todas las bestias; y aquellos animales salvajes comenzaron a despedazar aquellas ovejas” (1 En. 89:55). La historia es propensa a repetirse.

Apocalipsis 9:1–21

“A la estrella se le dio la llave del pozo del Abismo”

Estrellas caídas. La visión de Juan de una estrella que cae del cielo (Apoc. 9:1) recuerda la visión de Enoc de la estrella caída Asael. Sin embargo, en contraste con el Apocalipsis Animal, el énfasis está menos en la rebelión angelical que en la soberanía divina. A esta estrella se le “da” u “otorga” la llave para abrir el pozo del Abismo, lo que significa el permiso divino (9:1; también 9:3, 5). El ángel estelar ahora puede dejar que las fuerzas del mal y el caos, disfrazadas de aterradoras langostas, salgan de su prisión subterránea. Sin embargo, paradójicamente, estas mismas fuerzas funcionan como agentes de Dios. Los comentaristas están divididos sobre si el ángel con la llave debe identificarse con el ángel del abismo, llamado Abadón (“Destrucción”) o Apolión (“Destructor”), que gobierna como rey sobre las langostas (9:11).

4. George WE Nickelsburg, 1 Enoch 1, Hermeneia (Minneapolis: Fortress, 2001), 374.

5. Nickelsburg, 1 Enoch 1, 385.

Lo más probable es que los dos sean personajes separados: el ángel caído abre la puerta desde afuera, mientras que Abaddon gobierna a los que están adentro.

La Prisión-Abismo. El "pozo" del Abismo, o "pozo sin fondo", sugiere un pasaje angosto y posiblemente largo que conduce a las profundidades de abajo. En la cosmología de tres niveles que Juan describe en esta visión, el Abismo se refiere al abismo acuoso (hebreo *tehom* Gen 1:2; Isa 51:10; Ezequiel 31:15; Amós 7:4) y morada de demonios. Sus malvados ocupantes son evidentes por el humo acre que sale del pozo, que oscurece el sol y el aire. Esto contrasta marcadamente con el humo del incienso de olor fragante que asciende al trono divino en el cielo, mezclado con las oraciones de los santos (Apoc. 8:4). El hecho de que la entrada al Abismo se mantenga bajo llave destaca su condición de prisión. Aquí se abre para dejar salir a sus prisioneros. Más tarde, la puerta se abrirá nuevamente para encarcelar al dragón Satanás por mil años (20:1–3).

Criaturas guerreras. Apocalipsis también emplea imágenes de criaturas. Sin embargo, mientras que en el Apocalipsis Animal se usa ampliamente para las naciones humanas, en este pasaje la monstruosa hibridez de las langostas y los caballos los coloca firmemente del lado del dragón Satanás, al igual que el hecho de que emergen del Abismo. Los equivalentes enóquicos más cercanos son los descendientes violentos de los Vigilantes, simbolizados como elefantes, camellos y asnos. Las criaturas híbridas se encuentran en el lado equivocado de la frontera entre el orden y el caos, lo limpio y lo sucio. Las langostas de Apocalipsis combinan la energía destructiva de un enjambre de langostas con los efectos dolorosos de las picaduras de escorpiones. De manera similar, la vasta falange de caballos que escupen fuego desatada en el río Éufrates ("dos veces diez mil veces diez mil", 9:16) es una mezcla potente de caballo de guerra, león y serpiente.

El carácter demoníaco de las langostas no está en duda. Sin embargo, también hay una dimensión más familiar para estas criaturas diabólicas. Sus rostros se asemejan a rostros humanos (9:7). Tienen cabello de mujer, probable referencia a su largo (9:8). Este es un perturbador recordatorio de la estrecha colaboración entre las fuerzas sobrehumanas liberadas del Abismo y sus agentes humanos. Los partos, la mayor amenaza de Roma en su frontera oriental, eran famosos por el cabello largo de sus guerreros (Plutarco, *Crass.* 24:2; cf. Suetonius, *Vesp.* 23:4). Además, según ciertos relatos que circulaban cuando escribió Juan, Nerón, supuestamente fallecido, en realidad había escapado a Partia, solo para regresar con un ejército parto (*Sib. Or.* 4.119–124, 137–139; cf. Suetonius, *Nero* 47; Tacitus, *Hist.* 2.9). Como los millones de caballería que ve Juan (Apocalipsis 9:16–19), los partos vendrán del río Éufrates. Algunos comentaristas detectan otra alusión neroniana en el nombre griego del rey de las langostas, *Apollyon* ("Destructor"), dada la frecuente identificación de Nerón con el dios Apolo (Suetonius, *Nero* 53; Tacitus, *Ann.* 14.14.1).

Sin embargo, el control divino restringe lo que estas criaturas demoníacas pueden lograr.

A diferencia de las langostas terrestres, que pueden devastar el suministro de alimentos, estas langostas tienen prohibido dañar la vegetación. En cambio, su objetivo es la humanidad: específicamente, atormentar a aquellos que carecen del sello de Dios, aunque solo por el período limitado de cinco meses. Los jinetes pueden causar muchos más estragos a través de su asociación con los ángeles liberados en el Éufrates, a quienes se les permite matar a un tercio de la humanidad (9:15). El juicio es duro. Pero es limitado y funciona como una llamada de atención al arrepentimiento, incluso si no logra el efecto deseado (9:20–21).

Tanto Revelation como Animal Apocalypse describen en términos de pesadilla un mundo fuera de lugar, marcado por fuerzas demoníacas y rebelión humana. Para el Apocalipsis Animal, la hibridación desequilibraba la creación al principio. Para Apocalipsis, solo se intensifica en el período previo al final. El Abismo puede servir como prisión temporal para los ángeles caídos y sus asociados, pero en última instancia se requiere una solución más permanente. En el Apocalipsis Animal, la victoria crucial del carnero (= Judas Maccabeus, 1 En. 90:9) sobre los animales salvajes no es todavía la resolución final. Eso vendrá con la aparición de un toro blanco (posiblemente el Mesías) después del juicio (1 En. 90:37). En Apocalipsis, Dios ya tiene el control, restringiendo severamente el poder destructivo de los híbridos demoníacos a través de otro animal, que actúa como agente divino. El Cordero inmolado ha abierto los siete sellos, permitiendo que se lleve a cabo el plan salvífico de Dios. Ha llegado la Pascua. El Nuevo Éxodo ha comenzado.

Para leer más

Textos antiguos adicionales

Los ángeles como estrellas descarriadas, que caen o que descienden también aparecen en 1 Enoc 80:6–7, Oráculos sibilinos 5.158–61 y Judas 13. Entre los textos antiguos que ven el abismo como un lugar de encarcelamiento o castigo, uno podría comparar 1 Enoc 18–21 y Lucas 8:31. Abadón, generalmente sinónimo de Seol (p. ej., Job 26:6; Prov. 15:11), parece estar personificado en 1QHa 11:19 y 4Q286, Frag. 7, como nombre alternativo de Belial.

Traducciones al inglés y ediciones críticas Bertalotto,

Pierpaolo, Ken M. Penner e Ian W. Scott, eds. "1 Enoc".

En The Online Critical Pseudepigrapha. Editado por Ian W. Scott, Ken M. Penner y David M. Miller. 1.5 ed. Atlanta: Sociedad de Literatura Bíblica, 2006. www.purl.org/net/ocp/1En.

- Isaac, E. "1 (Apocalipsis etíope de) Enoc". Páginas 13–89 en el vol. 1 de Los pseudoepígrafos del Antiguo Testamento. Editado por James H. Charlesworth. Garden City, Nueva York: Doubleday, 1983.
- Knibb, Michael A. "1 Enoc". Páginas 184–319 en El Antiguo Testamento Apócrifo. Editado por HFD Sparks. Oxford: Clarendon, 1984.
- . El libro etíope de Enoc. 2 vols. Oxford: Clarendon, 1978.
- Nickelsburg, George WE y James C. VanderKam. 1 Enoc: La Hermeneia Traducción. Minneapolis: Fortaleza, 2012.
- Olson, Daniel C. Enoch: una nueva traducción. North Richland Hills, Texas: BIBAL, 2004.
- Literatura secundaria Collins,
- John J. La imaginación apocalíptica: una introducción a la literatura apocalíptica judía, 3ª ed. Grand Rapids: Eerdmans, 2016.
- Lupieri, Edmondo F. Un comentario sobre el Apocalipsis de Juan. Traducido por M. Poggi Johnson y A. Kamesar. Grand Rapids: Eerdmans, 2006.
- Nickelsburg, George WE 1 Enoch 1. Hermeneia. Mineápolis: Fortaleza, 2001.
- Ryan, Sean M. Escuchar en los límites de la visión: la educación informando la cosmología en Apocalipsis 9. LNTS 448. Londres: Continuum, 2012.
- Stuckenbruck, Loren T. "El libro de Apocalipsis como una revelación de sabiduría". Páginas 347–60 en La tradición apocalíptica judía y la formación del pensamiento del Nuevo Testamento. Editado por Benjamin E. Reynolds y Loren T. Stuckenbruck. Minneapolis: Fortaleza de Augsburg, 2017.

capitulo 9 _

Jubileos y Apocalipsis 10:1–11: Seres Celestiales Teniendo Libros celestiales



Juan K. Goodrich

al final de Apocalipsis 9, se toca la sexta trompeta y sobrevienen varios desastres: se liberan ángeles (9:14–15), se monta un ejército Cerca (9:16–17), y una tercera parte de la población mundial es destruida (9:18–19). Todo esto representa el castigo de Dios a la humanidad impenitente. Pero el juicio aún no está completo, porque Juan ya ha informado que no son seis, sino siete ángeles con trompetas (8:2, 6). Ya sea que estas trompetas estén inaugurando juicios completamente diferentes de los desencadenados por los sellos, o que Juan simplemente esté recapitulando la misma serie de siete eventos en diferentes términos, el lector no se hace ilusiones de que los toques de trompeta han terminado. Un séptimo y último toque de trompeta espera.

Las trompetas, sin embargo, no están a punto de llegar a su final. Un largo interludio de capítulo separó el sexto y el séptimo sello, y así será con las dos trompetas finales.

Mientras Juan espera que suene la séptima trompeta, recibe una nueva visión. Se encuentra con “otro ángel poderoso” que sostiene un “pequeño rollo” (10:1–2). Con el tiempo, se le indica al ángel que le pase el rollo a Juan, quien no lo lee, sino que se lo come, lo que hace que su estómago se agrie (10:8–10). El lector honesto está pensando: “Bueno, es por eso que no comes rollos”, lo cual es un buen punto.

Figura 9:1 Sellos, Trompetas e Interludios

6:1–17	7:1–17	8:1–5	8:6–9:21	10:1–11:14	11:15–19
Sellos 1–6 Interludio Sello 7			Trompetas 1–6 Interludio Trompeta 7		

Pero también deberíamos preguntarnos por qué el ángel le entrega el rollo a Juan en primer lugar. Este ensayo busca iluminar este extraño episodio al mostrar cómo los seres celestiales y los libros celestiales funcionan, tanto de forma independiente como en tándem, dentro de otra obra apocalíptica judía: el libro de los Jubileos.

jubileos

“Y el Ángel de la Presencia habló a Moisés...
diciendo: 'Escribe la historia completa de la creación'”

El libro de los Jubileos es un recuento del Génesis y la primera mitad del Éxodo del siglo II a. La obra de 50 capítulos busca aclarar el significado de estas primeras partes de la Biblia, particularmente el significado de la legislación mosaica para los patriarcas hebreos, es decir, antes de su recepción en el Sinaí. Porque según Jubileos, “Esta ley es por todas las generaciones para siempre” (15:25).

Aunque se descubrieron manuscritos hebreos de Jubileos en Qumrán, el libro ha sobrevivido principalmente en etíope. Jubileos no incluye visiones, viajes celestiales o ensayos a gran escala de la historia sagrada, por lo que no es un apocalipsis por género, sino que es una Escritura reescrita. Sin embargo, el libro contiene muchos temas compartidos por los apocalipsis (especialmente 1 Enoch), por lo que se considera ampliamente apocalíptico en su orientación teológica.¹ Para nuestros propósitos, nos centraremos en dos temas apocalípticos que ocurren de manera prominente en Jubileos: la actividad de los seres celestiales y la función de los libros celestiales.

Seres Celestiales. Los ángeles aparecen temprano y con frecuencia en los jubileos, incluso en el relato del libro sobre la creación.² El relato comienza con la creación de los cielos, la tierra y las aguas, pero es seguido inmediatamente por la creación de la hueste celestial, que incluye no menos de diecinueve clases diferentes de ángeles (2:2).³ Los más destacados entre ellos son “los ángeles de la presencia”. Estos son espíritus de alto rango que ante todo sirven ante Dios “en su santuario” (31:14) y que junto con “los ángeles de la santificación” forman las “dos grandes clases [angélicas]” (2:18).

En los jubileos, sin embargo, los ángeles no se limitan al cielo, porque también

1. Cf. Todd R. Hanneken, *La Subversión de los Apocalipsis en el Libro de los Jubileos*, SBLEJL 34 (Atlanta: SBL, 2012).

2. Para un breve resumen, véase James C. VanderKam, “The Angel of the Presence in the Book of Jubilees”, *DSD* 7 (2000): 378–93, en 378–80.

3. Adaptado de RH Charles, ed., *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English: With Introductions and Critical and Explanatory Notes to the Varios Books*, 2 vols. (Oxford: Clarendon, 1913), 2:13–14.

hacer mandados en la tierra. Por ejemplo, los ángeles conocidos como los Vigilantes, quienes finalmente reciben el castigo divino por su desobediencia (5:1–5), fueron originalmente enviados a la tierra para “instruir a los hijos de los hombres, y . . . [para] hacer juicio y justicia en la tierra” (4:15). Otros grupos angélicos también se destacan por su participación con varios grupos de personas. Una sección especialmente instructiva dice:

27 Delante de los ángeles de la presencia y de los ángeles de la santificación ha santificado a Israel, para que estén con él y con sus santos ángeles. . . 31 Y santificó [a Israel], y [los reunió] de entre todos los hijos de los hombres; porque hay muchas naciones y muchos pueblos, y todos son suyos, y sobre todos ha puesto espíritus en autoridad para desviarlos de él. 32 Pero sobre Israel no puso ningún ángel ni espíritu, porque él solo es su soberano, y él los preservará y los requerirá de la mano de sus ángeles y de sus espíritus, y de la mano de todos sus poderes para que él que los guarde y los bendiga, y que sean suyos y él de ellos desde ahora en adelante para siempre. (15:27–32)

Según este extraordinario pasaje, a varios seres celestiales se les han asignado responsabilidades específicas en relación con personas particulares (cf. Dt 32:8 LXX; Dan 10:13–21; 12:1). Por un lado, los seres demoníacos (“espíritus en autoridad”)—“aquellos que fueron puestos bajo [la] mano” del príncipe Mastema, “el jefe de los espíritus” (10:7; 11:5)—gobiernan sobre el naciones “para desviarlos” (15:31). Los ángeles buenos, en cambio, prestan un servicio de protección al pueblo de Dios (15,32), aunque ninguno de estos seres, estrictamente hablando, gobierna sobre Israel, porque Dios mismo gobierna la nación.

Libros celestiales. Vale la pena señalar otro servicio prestado por los ángeles en los jubileos: la mediación de los libros celestiales. Aunque el concepto de los libros celestiales se origina temprano en las escrituras sagradas de Israel (Éxodo 32:32–33), la noción se convierte en un motivo apocalíptico recurrente durante el período del Segundo Templo. En Jubileos se mencionan varios tipos de tablas celestiales, incluido el libro de la vida (30:19–23), el libro de la destrucción (36:10) y el libro de las obras (4:17–23; 39:6). Estos libros sirven para varios propósitos en Jubileos y literatura relacionada. Sin embargo, independientemente del tipo de documento celestial que un autor tenga a la vista, “el tema del libro celestial”, como explica Leslie Baynes, “siempre funciona para otorgar autoridad divina a cualquier afirmación que afirme el texto que apele”.⁴

4. Leslie Baynes, *The Heavenly Book Motif in Judeo-Christian Apocalypses 200 BCE–200 CE*, JSJSup 152 (Lovaina: Brill, 2012), 206.

Al menos un tipo adicional de libro celestial aparece en Jubileos, lo que Baynes llama "el libro del destino".⁵ Este es un registro de eventos históricos, desde la creación hasta la nueva creación, presentado por adelantado a un destinatario especial. El mismo libro de los Jubileos pretende ser una copia de este mismo documento, que fue entregado a un mediador angélico quien luego se lo dictó a Moisés en el Monte Sinaí:

27 Y [Dios] dijo al ángel de la presencia: "Escribe para Moisés [la historia] desde el principio de la creación hasta que mi santuario haya sido edificado entre ellos por toda la eternidad". . . . 29 Y el ángel de la presencia que iba delante del campamento de Israel tomó las tablas de las divisiones de los años, desde el tiempo de la creación. . . [hasta]6 el día de la [nueva] creación cuando los cielos y la tierra sean renovados y toda su creación conforme a los poderes de los cielos. . . . 2:1 Y el ángel de la presencia habló a Moisés conforme a la palabra del Señor, diciendo: "Escribe la historia completa de la creación. . ." (1:27–2:1)

Según Jubileos, a Moisés se le presenta a través de la mediación angelical un registro de la historia humana. Esto lo transcribe y debe impartirlo al obstinado Israel (1:7), para que, a pesar de su rebelión y eventual exilio, la nación "reconozca que [Dios es] más justo que ellos" y "que [él estará] verdaderamente con ellos". (1:6). Las implicaciones de tal afirmación son asombrosas. Esto sugiere no sólo que Dios es inquebrantablemente fiel a las promesas de su pacto, sino que el mismo libro de los Jubileos atestigua con confianza y autoridad el plan cósmico predeterminado de Dios. Como explica James VanderKam: "¿Qué podría tener más autoridad que un libro escrito por Moisés, dictado a él por un ángel del mismo rostro de Dios, basado en el contenido intachable de las tablas celestiales y ordenado por Dios mismo?"⁷ Esta revelación, que promete tanto alegría como angustia para Israel, ha sido confiada a un solo ser humano, Moisés, quien por lo tanto posee no solo las tablas celestiales del destino sino también la autoridad suprema que transmiten. El mandato del lector es claro: prestar atención a la palabra autorizada de Moisés.

5. Baynes, El motivo del libro celestial, 109–34.

6. Para la restauración de este desconcertante versículo, véase OS Wintermute, "Jubilees", en *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 2, ed. James H. Charlesworth (Garden City, NY: Doubleday, 1985), 35–142, en 54n1.

7. VanderKam, "El ángel de la presencia", 393.

Apocalipsis 10:1–11

“Tomé el rollo pequeño de la mano del ángel y lo comí”

Seres Celestiales. Jubileos y Apocalipsis emplean muchos de los mismos temas apocalípticos, entre ellos la actividad angelical y la escritura celestial. De hecho, los ángeles están tan presentes en Apocalipsis como en Jubileos. Así como Jubileos ubica a los ángeles en la presencia celestial de Dios, Juan se refiere a la hueste angélica celestial que, “contando miles sobre miles, y diez mil veces diez mil”, rodean el trono para alabar al Cordero y adorar a Dios (Ap 5: 11–12; 7:11–12; cf. 8:2–3). Y así como los Jubileos informan que los ángeles se rebelaron contra Dios y engañaron a las naciones, Apocalipsis narra el exilio de los ángeles del cielo y su conducción del pueblo al mal (9:11; 12:7–9; 16:13–14; 18:2). Finalmente, así como Jubileos describe a los ángeles protegiendo a Israel, Apocalipsis presenta a los ángeles supervisando las iglesias (1:20; caps. 2-3). Más allá de estos paralelos, los ángeles de Dios en Apocalipsis cumplen actos adicionales de servicio divino. Juan ve ángeles comunicándose con él y guiándolo (1:1; 19:9; 21:9; 22:1, 6–11, 16), proclamando mensajes importantes (5:2; 14:6–9; 18:1–3; 19:17), ejecutando el juicio divino (7:1–2; 9:14–15; 14:15–19; 15:1; 15:6–16:12; 16:17; 17:1–18; 18:21), incluso combatiendo directamente a Satanás y sus demonios (12:7–9; 20:1–3).

Sin embargo, uno de los episodios más sorprendentes de John que involucra seres celestiales con se refiere a su propio encuentro angelical en Apocalipsis 10:1-11. Juan informa:

1 Entonces vi otro ángel poderoso que descendía del cielo. Estaba vestido de una nube, con un arco iris sobre su cabeza; su rostro era como el sol, y sus piernas como columnas de fuego. 2 Llevaba un rollo pequeño, que estaba abierto en su mano. Puso su pie derecho sobre el mar y su pie izquierdo sobre la tierra, 3 y dió un gran grito como el rugido de un león. Cuando gritó, las voces de los siete truenos hablaron. (10:1–3)

Este es un ángel impresionante. Además de evocar al anterior “ángel poderoso” en 5:1–2, este ser se asemeja a la figura humana entronizada que aparece en la apertura de Ezequiel: “de lo que parecía ser su cintura para arriba, parecía metal resplandeciente, como si está lleno de fuego, y . . . de allí abajo parecía fuego, y una luz brillante lo rodeaba. Como la apariencia de un arco iris en las nubes en un día de lluvia, así era el resplandor a su alrededor” (Ezequiel 1:27-28).

Si esta figura entronizada es, como parece, el Señor mismo, entonces Juan es

describiendo al ángel que encuentra en la misma semejanza de Dios.⁸ Pero, ¿cuál es el significado del “pequeño rollo, que estaba abierto en su mano” (Ap 10:2)?

Libros celestiales. Como se observa en Jubileos, los documentos celestiales son un tema apocalíptico común, por lo que no sorprende que también aparezcan en Apocalipsis. Así como Jubileos se refiere al libro de la vida y al libro de las obras, también lo hace el Apocalipsis de Juan (3:5; 13:8; 17:8; 20:12, 15; 21:27). El “pequeño rollo” en la mano del ángel poderoso es un tipo diferente de documento, sin embargo, un libro celestial (Gr. biblaridion = librito [10:2, 9, 10]; biblion = libro [10:8]).

El rollo recibe mayor prominencia a medida que avanza el capítulo.

Tras el anuncio del ángel de la inminente finalización de los planes escatológicos de Dios (10:4–7), una voz celestial ordena a Juan que tome posesión del rollo:

8 Entonces la voz que había oído del cielo me habló una vez más: “Ve, toma el rollo que está abierto en la mano del ángel que está de pie sobre el mar y sobre la tierra”. 9 Así que fui donde el ángel y le pedí que me diera el rollo pequeño. Me dijo: “Tómalo y cómelo. Te agriará el estómago, pero 'en tu boca será tan dulce como la miel”.

10 Tomé el rollo pequeño de la mano del ángel y lo comí.

Sabía tan dulce como la miel en mi boca, pero cuando lo hube comido, mi estómago se volvió amargo. 11 Entonces se me dijo: “Tienes que profetizar de nuevo acerca de muchos pueblos, naciones, lenguas y reyes”. (10:8–11)

Esta es una escena extraña, pero la claridad surge cuando uno se da cuenta de que Juan nuevamente está repitiendo las primeras partes de Ezequiel, donde el profeta recibe una comisión similar de la figura entronizada: “Hijo de hombre, come este rollo que te estoy dando y llénate el estómago con él. Así que lo comí, y me supo tan dulce como la miel en la boca. Entonces me dijo: ‘Hijo de hombre, ve ahora al pueblo de Israel y diles mis palabras’” (3:3–4). Hay paralelismos obvios entre el episodio de Ezequiel y Apocalipsis 10:8–11. Ambas escenas involucran a profetas que consumen rollos con sabor a miel entregados por seres celestiales y luego reciben instrucciones para hablar con personas rebeldes. No obstante, igualmente significativas son sus diferencias. A Ezequiel se le ordena hablar a Israel en el exilio, mientras que Juan “debe profetizar otra vez acerca de muchos pueblos, naciones, lenguas y reyes” (Apoc. 10:11). Y mientras que ambos rollos son dulces al gusto, el rollo de Juan le amarga el estómago. La reacción adversa de John

8. Ver también las similitudes con Apocalipsis 5:1–2.

probablemente se hace eco de Ezequiel 3:14, donde el profeta es llevado por el Espíritu “en amargura y en la ira de mi espíritu”. Debido a que Ezequiel nos dice que “a ambos lados [del rollo] estaban escritas palabras de lamento, lamento y aflicción” (2:10), es probable que el contenido del mensaje de Ezequiel, junto con la resistencia que anticipa de parte de los exiliados obstinados, sea que le causa amargura e ira. Nunca se nos dice el contenido preciso del rollo de Juan, pero lo mismo probablemente sea cierto en su caso, ya que Juan debe profetizar a las naciones y reyes no arrepentidos y acerca de ellos (cf. 9:20–21). Esta es la razón por la cual el ángel poderoso le indica a Juan que coma el rollo en primer lugar: el rollo debe ser ingerido para que Juan reciba el mensaje de Dios, experimente sus efectos—tanto el gozo (dulzura) de la salvación como la angustia (amargura) del juicio—y así es capaz de describir más vívidamente su contenido en los capítulos siguientes.

La experiencia visionaria de Juan, sin embargo, es similar no solo a la comisión de Ezequiel sino que también es paralela al encuentro de Moisés con el ángel de la presencia en Jubileos. En ambas obras, un ser celestial imparte al profeta de Dios un mensaje oculto a través de un libro celestial. Si bien Juan tiene la tarea no solo de inscribir su mensaje sino también de ingerirlo, tanto él como Moisés están autorizados para declarar la salvación y el juicio a las personas rebeldes. En ambos episodios, recibir un libro celestial de un mediador celestial transmite una autoridad notable, lo que hace que el mensaje y su mensajero apenas se distingan. Por lo tanto, el lector debe prestar atención.

Para leer más

Textos antiguos adicionales

Varios ángeles y libros celestiales aparecen en la literatura judía del Segundo Templo, especialmente en los apocalipsis (ver la Literatura Secundaria a continuación). Los mediadores de otro mundo aparecen en 1 Enoc 17–36, el Apocalipsis de Abraham 12–17, el Testamento de Leví 2–5, el Testamento de Abraham 10–14, así como a lo largo de 4 Esdras y 2 Baruc. Se dice que los ángeles participan en la escritura celestial en 1 Enoc (10:8; 33:4; 72:1; 81:1–2) y el Testamento de Abraham 12:1–18. En 1 Enoc 69: 8–11, se le da crédito a un ángel caído por enseñar a la humanidad a escribir. Para el consumo de alimentos celestiales en el proceso de transmitir información divina, véase 4 Esdras 14:38–41.

Traducciones al inglés y ediciones críticas VanderKam,

James C. *The Book of Jubilees: A Critical Text*. Cuerpo

Scriptorum Christianorum Orientalium 510; Scriptorum Aethiopicorum 87.

Louvain: Peeters, 1989.

- Wintermute, sistema operativo "Jubileos". Páginas 35–142 en el vol. 2 del Antiguo Testamento Pseudepigrapha. Editado por James H. Charlesworth. Garden City, Nueva York: Doubleday, 1985.
- Literatura Secundaria Baynes,
- Leslie. "Apocalipsis 5:1 y 10:2a, 8–10 en el griego más antiguo
Tradición: una respuesta a Richard Bauckham" JBL 129 (2010): 801–16.
- Davidson, Maxwell J. Ángeles en Qumrán: un estudio comparativo de 1 Enoch 1–36, 72–108 y Escritos sectarios de Qumrán. JSPSup 11. Sheffield: Sheffield Academic, 1992.
- VanderKam, James C. Jubileos: un comentario en dos volúmenes. Hermeneia. Minneapolis: Fortaleza, 2018.
- . El Libro de los Jubileos. GAP 9. Sheffield: Sheffield Academic, 2001. van Ruiten, Jacques. "Ángeles y Demonios en el Libro de los Jubileos". Páginas 585–609 en Ángeles: el concepto de seres celestiales: orígenes, desarrollo y recepción. Deuterocanonical and Cognate Literature Yearbook 2007. Editado por FV Reiterer, T. Nicklas y K. Schöpfung. Berlín: de Gruyter, 2007.
- Warren, Meredith JC "Probando el pequeño rollo: un análisis sensorial de la interacción divina en Apocalipsis 10.8–10". JSNT 40 (2017): 101–19.

capitulo 1 0

4 Esdras y Apocalipsis 11:1–19:

Un hombre del mar y los dos testigos



garrick v allen

referencia de los lugares y personajes específicos que menciona y en su Apocalipsis 11, representa un quid interpretativo clásico, tanto en la decisión la ambigüedad narrativa como intención en el cierre del ciclo de las siete mascotas. Después de comer un rollo dulce, aunque amargo, de la mano de uno de sus guías angelicales (10:10-11), el vidente recibe una "vara de medir como un bastón" y una voz anónima le ordena que "venga y mida el templo de Dios, el altar y los que en él adoran" (11:1).¹ Tiene prohibido medir los atrios exteriores porque ha sido entregado a las naciones para que lo pisoteen durante 42 meses (11:2). Antes de que el vidente pueda actuar sobre estos mandatos, la voz pasa al tiempo futuro, introduciendo dos personajes: "mis dos testigos" que profetizarán durante 1.260 días vestidos de cilicio (11:3). La duración de su actividad profética corresponde al tiempo que las naciones pisotean los atrios exteriores del templo que se ordena medir al vidente, conectando el mandato incumplido de medir con las acciones de los testigos. La voz los identifica opacamente como "los dos olivos y los dos candeleros que están delante del Señor de la tierra" (11:4), en alusión a los "hijos del aceite" en Zacarías 4. Los testigos pueden expulsar fuego de sus bocas y devorar a los enemigos potenciales, inspirándose en las tradiciones del discurso profético de confrontación, y Elías en particular

1. Hay múltiples formas de interpretar esta voz como divina o angelical, pero la más provocativa la presenta Ian Boxall, *The Revelation of Saint John* (London: Continuum, 2006), 163, quien argumenta que Juan asume un papel profético. persona divina.

Los testigos también tienen autoridad para detener la lluvia (como Elías en 1 Reyes 17:1), convertir el agua en sangre y herir la tierra con plagas (Éxodo 7:17–24).

A pesar de su autoridad durante el período de su actividad profética, la bestia del abismo hace guerra contra los testigos, vencidos y matados (11:7).² Sus cuerpos yacen en las calles de la gran ciudad—Sodoma y Egipto, donde el Señor fue crucificado (11, 8), y son admirados por muchos pueblos durante tres días y medio, el mismo pueblo que se regodea sobre sus cadáveres e intercambia regalos por el tormento de los profetas a los habitantes del mundo. Después de tres días y medio, un espíritu de Dios entra en ellos y son llamados al cielo (11:12). Tras su partida, se produce un terremoto que destruye una décima parte de la ciudad y mata a siete mil personas; los que sobrevivieron están aterrorizados y adoran a Dios (11:13). Y justo a tiempo porque suena la séptima trompeta en 11:15, instigando una proclamación celestial del reino de Dios y un informe de la adoración de los veinticuatro ancianos alrededor de su trono. Se abre el templo celestial, aparece el arca del pacto y una lista de perturbaciones sacude el cosmos. Esto es el fin.

Los dos testigos juegan un papel enigmático pero crucial en el escenario escatológico que se desarrolla en Apocalipsis 11. Este período se caracteriza por un conflicto entre los testigos proféticos de Dios y los habitantes de la tierra, que solo se vuelve violento con el levantamiento de la bestia. Su ministerio culmina en una victoria (resurrección y ascensión) arrebatada de las fauces de la derrota que conduce al reino de Dios. Pero, ¿qué tradiciones contextualizan el papel escatológico de los testigos y nos ayudan a comprender su fracaso en el uso de sus poderes ventajosos?

Si bien se pudieron reunir numerosas conexiones entre este capítulo y la literatura judía del Segundo Templo, me enfoco en las implicaciones escatológicas de las acciones de los dos testigos y su relación con 4 Esdras 13, el Hombre de la Visión del Mar. La narración de la lectura 4 de Esdras con los dos testigos realza la tensión escatológica del pasaje y contextualiza el extraño comportamiento y las habilidades de estos profetas.

4 Esdras

“El hombre del mar”

Cuarto Esdras 3–14 usa la destrucción del templo por parte de los babilonios como una construcción literaria en un esfuerzo por abordar los problemas relacionados con la

2. Cf. las bestias marinas y terrestres que aparecen en Apocalipsis 13:1, 11.

destrucción del Segundo Templo por los romanos en el año 70 dC Contiene siete visiones altamente simbólicas recibidas por Esdras. Estas visiones culminan al final de la era utilizando el lenguaje del éxodo y la restauración profética de las obras bíblicas inspiradas de Esdras (14:1–48).³

Resolución violenta. En la sexta visión de 4 Ezra—“el Hombre del Mar” (13:1–58)⁴—Esdras ve a un hombre surgir del mar, que vuela con las nubes, y cuya voz derrite a quienes la escuchan como si estuviera expuesta a las llamas.

Después de siete días soñé un sueño en la noche; y he aquí, un viento se levantó del mar y agitó todas sus ondas [cf. Dan. 7:1–2].

Y miré, y he aquí, este viento hacía subir del corazón del mar algo semejante a la figura de un hombre. Y miré, y he aquí, aquel hombre volaba con las nubes del cielo; y dondequiera que volvía la cara para mirar, todo temblaba bajo su mirada, y cada vez que su voz salía de su boca, todos los que escuchaban su voz se derretían como se derrite la cera cuando siente el fuego. (4 Esdras 13:1–4)⁵

En oposición a él, una multitud innumerable se reúne para hacer la guerra; en respuesta, el hombre esculpe una montaña y vuela hacia ella (13:5–7). La tensión hierve en conflicto abierto cuando la multitud avanza contra él. Son derrotados por un chorro de fuego de su boca que deja sólo cenizas y olor a humo en el lugar de la multitud hostil (13, 8-11; cf. Is 11, 4; Os 10, 10-11): “ y de su lengua lanzó una tormenta de chispas. Todo esto se mezcló, la corriente de fuego y el aliento llameante y la gran tormenta, y cayó sobre la multitud que se precipitaba que estaba preparada para luchar y los quemó a todos, de modo que de repente no se vio nada de la multitud innumerable sino solo el polvo. de ceniza y olor a humo” (13:10b-11). Después de la victoria, el hombre desciende de la montaña y llama a una multitud pacífica (13:12–13).

Juicio Inmediato. Después de una solicitud extensa (13:14–24), se interpreta la visión, identificando al hombre del mar como el hijo de Dios (13:26, 32) cuya aparición traerá desconcierto sobre la tierra y provocará un conflicto militar. Además de los conflictos nacionales (13:31-32), el hombre une estos

3. Para obtener más información sobre 4 Ezra, consulte el capítulo 4 de este volumen por Dana M. Harris (“4 Ezra and Revelation 5:1–14: Creaturely Images of the Messiah”).

4. Las imágenes de esta escena están estrechamente relacionadas con el material visionario anterior en 4 Ezra (la “Visión del Águila” en 11:1–12:51) y en deuda con Daniel 7. Cf. Piedra, 4 Esdras, 384.

5. Traducción de Bruce M. Metzger, “El cuarto libro de Ezra: una nueva traducción e introducción”, en *The Old Testament Pseudepigrapha*, ed. JH Charlesworth (Garden City, Nueva York: Doubleday, 1985), 551.

fuerzas contra él (13:33-34). El monte sobre el cual está parado es Sión, y es la plataforma desde la cual juzga a las naciones (13:35–38). En su juicio reúne a la “multitud pacífica” (13:39), identificada como diez tribus que fueron llevadas a través de un río a otra tierra por Salmanasar (13:40–41; cf.

2 Reyes 17:1–23). Sin embargo, los planes de Salmanasar se frustraron cuando los exiliados decidieron “dejar la multitud de las naciones” para residir en una tierra deshabitada donde pudieran guardar la ley (13:41–43; cf. Josefo, Ant. 11.133; Sib . Or. 2.170–173; T. Mos. 3:4–9; 4:9). Estas tribus morarán en esta tierra hasta “los últimos tiempos”, y están a punto de volver (13:46–47).

Apocalipsis 11:1–19

“Mis dos testigos”

El mesías militarista y triunfante de 4 Esdras 13 y los dos testigos de Apocalipsis 11 comparten varias similitudes temáticas.

Figura 10.1: Características compartidas en 4 Ezra 13 y Revelation 11

4 Esdras 13	Apocalipsis 11
Aparición inexplicable del hombre del mar (13:1-3)	Aparición inexplicable de testigos (11:13)
Volando con las nubes (13:3)	Viaje celestial en una nube (11:12)
Victoria en la batalla a través de la violencia y el fuego (13:10)	Habilidad de matar con fuego a aquellos que les desean daño (11:5)
De pie sobre Sión (13:35–36)	Situado en Jerusalén (11:8)
Expectativa de la venida del futuro de Sion (13:36)	La imagería del templo anticipa la Nueva Jerusalén (11:1–2, 19; 21:1)
Oposición escatológica de la multitud asustada (13:5)	La oposición escatológica y las naciones (11:7)

Ambas escenas describen eventos que preceden inmediatamente al final, narrando los roles de figuras escatológicas que viajan a través de las nubes. Los hechos narrados ocurren en Jerusalén (al menos en sentido figurado), y tanto los testigos como el hombre del mar se oponen a grandes grupos. Conectar las acciones de los testigos del Apocalipsis a una figura escatológica en una obra casi contemporánea descarga a los testigos de la hegemonía del

poco familiar en formas que nos ayudan a comprender lo que es, al principio, un texto desafiante.

Resistencia pasiva. La relación entre 4 Esdras y Apocalipsis 11 no es directa, como lo indican sus muchas diferencias, diferencias que también iluminan nuestra comprensión de una de las dramáticas visiones del fin de Apocalipsis.

La principal diferencia entre estas tradiciones es la forma en que se desarrollan sus respectivos conflictos. En 4 Esdras 13, el hombre, encaramado en lo alto de una montaña, derrota rotundamente a la gran multitud reunida contra él, reduciéndola a polvo y humo. El hombre entonces llama a sí mismo una multitud pacífica, reconstituyendo simbólicamente a Israel alrededor de Sion y terminando decisivamente con el exilio en su forma aparentemente más irreversible. Es un conquistador victorioso que pone en escena el ansiado final del exilio. Los dos testigos en Apocalipsis 11, por el contrario, son completamente pasivos a pesar de sus habilidades enumeradas. El narrador indica que pueden matar a sus enemigos, pero no hay ningún informe de que lo hagan. Tienen autoridad para cerrar los cielos, pero nunca lo hacen. Incluso en su conflicto con la bestia del abismo son objetos pasivos fácilmente conquistables (11:7). Su resurrección también es promulgada por una fuerza externa, a través de la aceptación pasiva de sus cadáveres de un espíritu de vida de Dios (11:11). Los testigos modelan la respuesta de Apocalipsis a la violencia escatológica y las consecuencias de la guerra cósmica: la resistencia pasiva a pesar de las opciones agresivas conduce a la victoria final forjada a través de la agencia de Dios. El mesías militarista de 4 Ezra difiere de los modelos pasivos de resistencia inherentes al mesías de Apocalipsis (un cordero inmolado) y su construcción de testimonio profético efectivo.

Juicio diferido. Esta idea controla también cómo las historias difieren en sus concepciones del final. La visión en 4 Esdras 13 concluye con la destrucción gráfica de los enemigos del hombre y la reunión de una multitud pacífica, actos que se interpretan como el juicio profético del mesías sobre las naciones impías (13:37–38) y el fin del exilio. En este texto, es el Mesías quien decreta el juicio de manera eficiente y reconstituye al pueblo de Dios después del conflicto militar. La historia en Apocalipsis 11 tiene más matices, centrándose en cambio en dos figuras proféticas que siguen un modelo mesiánico basado en las acciones de Jesús, pero que no son mesías en sí mismos. El final está autorizado por el toque de trompeta del séptimo ángel (11:15), no por las acciones directas de los testigos, lo que conduce a la irrupción del reino de Dios, la adoración en el cielo, la apertura del templo celestial y los cataclismos. . El libro en su conjunto conduce al advenimiento de la Nueva Jerusalén en los capítulos 21 y 22, pero el capítulo 11 da la impresión de que el final se caracteriza por un ataque repentino de juicio (11:18), la difuminación de las líneas entre el cielo y la tierra, y el

reinado de Dios y su Mesías (11:15). La mecánica del final difiere en estas tradiciones.

A pesar de la falta de relaciones literarias directas entre Apocalipsis 11 y 4 Esdras 13, estos textos comparten una serie de similitudes conceptuales que contextualizan los actos de los dos testigos y las consecuencias de sus acciones. Las similitudes explican sus poderosas habilidades y resaltan lo inesperado de su falta de voluntad para usarlas, así como la sorpresa de que sean derrotados por la bestia. Sin embargo, su experiencia de resurrección, que conduce a la venida del reino, no está influenciada por un escenario similar al de 4 Esdras 13, sino por la vida de Jesús, quien también es arrebatado al cielo lejos del dragón rojo en el capítulo 12 y quien regresa como un jinete vencedor en el capítulo 19. Aunque se le identifica solo de manera oblicua una vez en el capítulo (11:15), Jesús sigue siendo una figura central que determina los contornos del escenario narrativo y escatológico del cual los testigos son parte. parte, incluso si su ministerio profético está estrechamente relacionado con Elías como el profeta escatológico prototípico.

Para leer más

Textos antiguos adicionales

Existen otros paralelos significativos entre Apocalipsis 11 y la literatura judía del Segundo Templo. Las más obvias son las tradiciones de medición celestial que se derivan de Ezequiel 40–48, ubicadas también en el texto de la Nueva Jerusalén de Qumrán (1Q32, 2Q24, 4Q554, 4Q554a[?], 4Q555, 5Q15, 11Q18),⁶ el Rollo del Templo y 1 Enoc 61 :1–5. Estas tradiciones se centran en la delimitación y la protección, aunque existe una diversidad funcional dentro de los despliegues de esta tradición. Otra tradición más oscura se relaciona con el arca del pacto, observada más obviamente en textos como 2 Macabeos 2: 6–8 y 2 Baruc 6: 1–9. Esta tradición se relaciona principalmente con el final del exilio y la recuperación de la herencia del Israel preexílico. Más concretamente, Apocalipsis 11:4 alude a Zacarías 4:14, una locución a la que también se alude en un manuscrito fragmentario de Qumran: 4QCommentary on Genesis C (4Q254 4).

Las tradiciones de Elías (cf. 1 Reyes 17:1–19:18) también están conectadas con tradiciones compartidas en Apocalipsis 11 y 4 Esdras. Véase, por ejemplo, ejemplos de Elías como profeta escatológico por excelencia en el judaísmo y el cristianismo primitivos (p. ej., Marcos 9:9–13; 15:35; Lucas 1:17; 4:25–27; 9:8; cf. Dt 18:18; Mal 4:5–6).

6. Cf. Lorenzo DiTommaso, *The Dead Sea New Jerusalem Text*, TSAJ 110 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2005).

Traducciones al inglés y ediciones críticas NETS (2 Esdras)

NRSV (2 Esdras)

Metzger, Bruce M. "El cuarto libro de Ezra: una nueva traducción e introducción". Páginas 517–59 en el vol. 1 del Antiguo Testamento Pseudepigrapha.

Editado por James H. Charlesworth. Garden City, Nueva York: Doubleday, 1985.

Wong, Andy, con Ken M. Penner y David M. Miller, eds. "4 Esdras".

En The Online Critical Pseudepigrapha. Editado por Ken M. Penner e Ian W. Scott. 1ra ed. Atlanta: Sociedad de Literatura Bíblica, 2010. www.purl.org/net/ocp/4Ezra.

Literatura Secundaria Allen,

Garrick V. El Libro de Apocalipsis y la Cultura Textual Judía Temprana.

Cambridge: Prensa de la Universidad de Cambridge, 2017.

———. "La reutilización de las Escrituras en 4QCommentary sobre Génesis C (4Q254) y la 'Interpretación mesiánica' en los Rollos del Mar Muerto". *RevQ* 27 (2015): 303–17.

Hermes, Ronald. Un Apocalipsis para la Iglesia y para el Mundo: La Función Narrativa del Lenguaje Universal en el Libro del Apocalipsis. BZNW 143.

Berlín: de Gruyter, 2006.

Stone, Michael E. Cuarto Ezra. Hermeneia: un comentario crítico e histórico sobre la Biblia.

Mineápolis: Fortaleza, 1990.

Capítulo 1 1

La vida de Adán y Eva y Apocalipsis 12:1–17: La figura de la rebelión de Satanás



archie t wright

naturaleza donde se lee sobre la caída de la figura de Satanás. Los eruditos tienen Solo hay unos pocos casos posibles en la literatura bíblica y judía temprana propuso que Ezequiel 28:1–19 y Salmos 44:3–20 describen la caída de Satanás debido a su orgullo, pero la evidencia exegética sugiere que en ambas ocasiones los autores están hablando de un rey humano. Un tercer texto que se cree que describe la caída de Satanás es Lucas 10:18, aunque se puede argumentar que este es un anuncio profético de Jesús de un evento escatológico (quizás Apocalipsis 12) u otras posibles interpretaciones. La figura de Satanás/diablo se menciona varias otras veces en el Nuevo Testamento, pero como se señaló, rara vez se dice algo sobre su supuesta caída de la gloria. Apocalipsis 12 es una de esas ocasiones.

Otro texto que describe la caída de Satanás es la Vida de Adán y Eva 12:1–17. La vida de Adán y Eva ofrece paralelos significativos (conceptos, vocabulario, imágenes) con Apocalipsis 12. Como veremos, estos paralelos no solo brindan un contexto significativo para el estudio de Apocalipsis, sino que también sugieren que el autor de Apocalipsis probablemente conocía la tradición. utilizado en este relato judío primitivo de Adán y Eva.

La vida de Adán y Eva

“Por tu culpa fui arrojado a la tierra”

La vida de Adán y Eva es principalmente una interpretación midráshica de Génesis 3–5 que brinda a los lectores una visión de las experiencias posteriores al jardín de

Adán y Eva.¹ Aunque existen manuscritos eslavos y armenios, los primeros relatos conocidos de las historias se han transmitido en un texto griego (LAE o Apoc. Mos.) y un texto latino (Vita). Vita sobrevive en varios manuscritos, el más antiguo de los cuales data del siglo IX d. C. y otros del siglo XIV y XV. Varios estudiosos sugieren que hubo un texto hebreo original del siglo I a. C. del cual se escribió una traducción griega en el siglo I d. C.² El texto latino probablemente se tradujo del griego, pero posiblemente también del hebreo, entre el segundo y el siglos dC.³ Sin embargo, las diferencias significativas entre el contenido de las versiones griega y latina sugieren un proceso de traducción complicado.

La función de los ángeles. Ambas versiones de la Vida de Adán y Eva describen los eventos en el jardín con detalles significativos que no están presentes en Génesis. Hay referencias notables a seres angélicos, incluidos cuatro arcángeles⁴ y el líder Miguel.⁵ Miguel realiza funciones importantes, incluida la escolta del cuerpo y el alma de Adán después de su muerte (Vita 22:2). También sirve como mensajero principal entre Dios y la humanidad (LAE 2:1; 3:2; 49:2). Parece seguir un papel similar al del ángel principal que se ve en Apocalipsis 12.

La función de Satanás. Además de describir buenos ángeles, LAE y Vita también se refieren numerosas veces a la figura de Satanás/diablo. Una de las principales funciones o tareas de esta figura es incitar a la humanidad a pecar a través de "su mal veneno, que es su avaricia" (LAE 19,3; 25,4; 28,3; Vita 15,3; 17,1). También es responsable de varias enfermedades en el mundo natural, junto con la muerte (LAE 2:4; 14:2; 8:2; 10–12; 20:3; Vita 34–35; 37–39).⁶ Vita 17 :1 señala que otra función de Satanás, al menos según el clamor de Adán, es que busca destruir las almas de la humanidad. El engaño es claramente su principal modo de operación, ya que se nos dice que Satanás se disfraza con el brillo de un ángel en su segundo esfuerzo por inducir a Eva a apartarse del camino del Señor (Vita 9:1-5; cf. "mensajero de luz", 2 Cor 11, 14).

1. El término "midrash" sugiere una exégesis de un texto bíblico más profunda que en el mero sentido histórico-crítico. El autor se esfuerza por comprender el espíritu de las Escrituras, mientras examina los pasajes desde varios ángulos y ofrece una interpretación que no es evidente de inmediato.

2. MD Johnson, "La vida de Adán y Eva", en *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 2, edición James H. Charlesworth (Nueva York: Doubleday, 1985), 251.

3. Vita 29: 8 se refiere a un segundo templo judío sin ninguna discusión sobre su destrucción, lo que sugiere que el texto base puede haber sido anterior al año 70 dC y la destrucción del Templo de Jerusalén por los romanos. Sin embargo, cabe señalar que este no es el manuscrito latino más confiable.

4. LAE 32; 40:2; Vita 21:2; 22:2; 41:1; 46:3.

5. LAE 2:1; 3:2; 7:2; 17:1; 22; 33:3; 36:1, 3; 37:3–6; 49:2.

6. Todas las traducciones de la Vida de Adán y Eva son mías.

La caída de Satanás. Una de las principales diferencias de contenido entre las dos versiones es la inclusión del relato de la caída de Satanás en la Vita latina (12:1–17:3), que falta en la LAE griega. El relato de Satanás en Vita afirma que Satanás es un ángel caído preexistente, pero preexistente solo en relación con la humanidad, no necesariamente en relación con el evento de creación en sí. En este relato, el diablo mismo describe la razón de su caída del cielo: culpa a Adán de esta catástrofe ("por tu culpa fui arrojado a la tierra", 12:1). En Vita 13:2, el diablo explica que cuando la humanidad (Adán) fue creada, Dios sopló en Adán el aliento de vida, y fue creado a la imagen de Dios. Miguel, el principal arcángel en el cielo, llevó a Adán ante todos los ángeles e hizo que los ángeles adoraran a Adán en la presencia de Dios (13:3). Michael da el ejemplo a los ángeles cuando "adora la imagen del Señor Dios" y luego le pide al diablo que "adore la imagen de Dios, YHWH".

El diablo, sin embargo, rechaza la instrucción de Michael, afirmando: "Yo no adoro a Adán". Sin embargo, Michael continúa obligándolo a él y a otros a hacerlo (14:2–3). El diablo luego declara su razón para negarse: "No adoraré a alguien que es inferior a mí, que fue creado después de mí; por lo tanto, él debe adorarme." El autor afirma que el diablo tiene ángeles que operan debajo de él (15:1), y ellos también se niegan a adorar a Adán. Miguel les da otra oportunidad de adorar a Adán o enfrentar la ira del Señor (15:2). El diablo responde con una amenaza de rebelión total en la que afirma que "establecerá su trono alrededor de las estrellas del cielo y será como el Altísimo". (15:3). Esto puede aludir a una tradición de rebelión expresada en Isaías 14:13–14 en la que el rey de Babilonia coloca su trono por encima del trono de Dios. En Vita 16, 1, el diablo afirma que a causa de esta rebelión, el Señor envió al diablo y a sus ángeles de la gloria del cielo, que había sido de ellos hasta ese día, y los arrojó sobre la tierra (cf. Ap 12: 8–9). Como veremos, este relato proporciona un trasfondo potencial para la visión reportada en Apocalipsis 12.

Apocalipsis 12:1–17

"El gran dragón fue arrojado"

La historia de la mujer y el dragón. Nuestro pasaje parece partir de Apocalipsis 11:19 en lugar de comenzar en 12:1.7 En 11:19, el autor

7. Apocalipsis 11:19 se lee en el leccionario de la Iglesia Católica junto con 12:1–6, 10 durante la fiesta de la Asunción de la Santísima Virgen María.

crea un escenario para que surja la primera gran señal en el cielo a través de la apertura del templo celestial de Dios y la aparición del arca del pacto. En este punto, hay grandes estruendos en los cielos y un terremoto, y se vio la “gran señal” en el cielo, que era de una mujer descrita en terminología apocalíptica: ella está vestida del sol, con la luna debajo de sus pies, y sobre su cabeza una corona de doce estrellas (12:1), y estaba para dar a luz (12:2). La mujer representa a la protagonista de la historia.

El autor luego afirma que una segunda gran señal fue vista en los cielos, la del antagonista en 12:3. Esta figura se describe como un gran dragón rojo con siete cabezas, diez cuernos y siete coronas sobre sus cabezas. El gran dragón se identifica en 12:9 como “la serpiente antigua, que se llama diablo o Satanás”.⁸ En 12:4, se nos dice que “su cola barría del cielo la tercera parte de las estrellas y las arrojaba al tierra.” El autor luego afirma que la mujer de la primera gran señal da a luz un hijo varón que regirá a las naciones con vara de hierro (12:5). Pero el niño es “arrebatado” y llevado a Dios; no se nos dice quién o qué.

La caída de Satanás. La sección más relevante de este pasaje para nuestros propósitos comienza en Apocalipsis 12:7. Aunque Apocalipsis 12:7–9 parece ser un aparte insertado en la historia de la mujer y el dragón, que es el argumento principal de Apocalipsis 12, aquí se narra brevemente la caída de Satanás. El autor habla de una guerra que estalla en el cielo entre el arcángel Miguel y su grupo de ángeles contra el dragón/Satanás y sus ángeles (12:7). Sin embargo, el dragón y sus ángeles son derrotados y arrojados del cielo: “Pero él [el dragón] no fue lo suficientemente fuerte, y perdieron su lugar en el cielo. El gran dragón fue arrojado hacia abajo, esa antigua serpiente llamada diablo, o Satanás, que engaña al mundo entero. fue arrojado a la tierra, y sus ángeles con él” (12:8-9). La proclamación celebratoria de la derrota del Dragón ocurre en 12:10, donde el autor oye hablar de la llegada de la salvación y el poder del reino de Dios y la autoridad del Mesías.

La función de Satanás. En este pasaje también se nos habla de la función de Satanás. Se le identifica como el “que engaña al mundo entero” (12:9). Su función es engañar a la humanidad, haciendo que se aleje de Dios y de su voluntad. Es también el acusador de la humanidad. Curiosamente, el autor quizás alude a la figura de Satanás en el Antiguo Testamento: “el acusador. . . los acusa delante de nuestro Dios día y noche” (12:10), tal como lo hizo Satanás como miembro de la corte divina en Job 1–2 y Zacarías 3. Curiosamente, aquí en

8. “Dragón” se usa en el NT trece veces, y solo en el Apocalipsis de Juan (12:3, 4, 7 [2x], 9, 13, 16, 17; 13:2, 4, 11; 16:13; 20:2).

Apocalipsis 12, el autor alterna entre el diablo, Satanás, el dragón y la serpiente sin aclarar por qué, lo que sugiere que todos se refieren a un ser similar con una función similar de varias tradiciones diferentes, que representa una figura malvada principal.

Afortunadamente para los creyentes en Apocalipsis, vencieron al diablo por la sangre de Cristo en la cruz (12:11). Desgraciadamente para ellos, el diablo ha bajado a la tierra con gran ira porque sabe que le queda poco tiempo en su papel (cf. Lc 10,18; Jn 12,31). El gran dragón, viendo que ahora estaba confinado en la tierra, persigue a la mujer (Ap 12:13). Pero a ella se le dan dos alas de la gran águila y puede escapar de la presencia de la serpiente, y parece estar protegida por un cierto período de tiempo: “un tiempo, tiempos y la mitad de un tiempo” (12:14). La serpiente intenta atrapar a la mujer arrojando agua como un río por su boca (12:15). Pero la tierra ayuda a la mujer tragando el río que el dragón ha derramado de su boca (12:16). Como resultado, el dragón se enoja con la mujer y se va a hacer la guerra contra sus hijos (12:17), que el lenguaje sugiere que son los seguidores de Cristo, no el hijo varón nacido previamente.

Paralelos clave. En resumen, vale la pena señalar varios paralelos importantes entre Apocalipsis 12 y la vida de Adán y Eva. Apocalipsis 12:9 señala que Satanás es el engañador del mundo entero; en Vita 9, su función se describe como la de engañador (también LAE 29.17), pues engaña a Eva haciéndole creer que Dios le permite salir del río Tigris y poner fin a su período de arrepentimiento. Apocalipsis 12:17 declara que el dragón/diablo saldría y haría guerra contra los hijos de la mujer; encontramos una posible alusión a esto en Vita 17:1-2, que afirma que el diablo sale a destruir las almas de la humanidad porque ha sido arrojado del cielo.

Ambos textos presentan la figura de Satanás como un ángel rebelde. Esto se comunica en la Vida de Adán y Eva aparentemente al comienzo de su misión, y en Apocalipsis 12 podría entenderse como el final de su misión. La función de la figura es similar en cada uno de los textos: es el engañador de la humanidad, es el acusador de la humanidad y su objetivo es alejar a la gente del buen plan de Dios. Ambos textos presentan una jerarquía de seres angélicos que trabajan con la soberanía y autoridad de Dios, quien reside en el ámbito celestial. La antropología de la Vida de Adán y Eva sugiere que la humanidad es creada a la imagen de YHWH (claramente en Vita) y lo mismo se asume en Apocalipsis 12 a la luz de otros pasajes del Nuevo Testamento. La caída de Satanás del cielo no recibe una explicación clara en el Apocalipsis de Juan, pero la Vida de Adán y Eva proporciona algunos antecedentes de por qué estalló la guerra en el cielo y por qué Satanás y sus ángeles son arrojados a la tierra.

Para leer más

Textos antiguos adicionales

Los siguientes textos describen seres celestiales o espíritus que tienen un papel similar al de la figura de Satanás en el cristianismo primitivo. Aunque no hay paralelos directos, demuestran la cosmovisión en desarrollo en la que los seres espirituales malvados funcionan dentro del reino humano: 11Q13 9–15; 1QS I, III; 1QM 15–19; Testamento de Levi 3; 18; Testamento de Simeón 6:6; Testamento de Dan 5; 2 Enoc 29 y 31; 1 Enoc 6–16 y 40; Apocalipsis de Sofonías; jubileos 10; el mito grecorromano de Leto; 3 Baruc 4; mito egipcio “Isis Osiris-Horus-Tifón”; Oráculos Sibílicos 3:396–400; Daniel 7–8.

Traducciones al inglés y ediciones críticas Dochhorn, Jan. Die

Apokalypse des Mose: Text, Übersetzung, Kommentar.

Tubinga: Mohr Siebeck, 2005.

Johnson, MD “La vida de Adán y Eva”. Páginas 249–95 en el vol. 2 de The Old Testament Pseudepigrapha, editado por James H. Charlesworth. 2 vols.

Garden City, Nueva York: Doubleday, 1985.

Miller, David M. e Ian W. Scott, eds. “Vida de Adán y Eva”. En el

Pseudepígrafos críticos en línea. Editado por Ian W. Scott, Ken M. Penner y David M. Miller. Atlanta: Sociedad de Literatura Bíblica, 2006. www.purl.org/net/ocp/AdamEve.

Trompo, Johannes. La vida de Adán y Eva en griego: una edición crítica. Leyenda:

Brillo, 2005.

Literatura secundaria Anderson,

Gary y Michael E. Stone, eds. Una sinopsis de los libros de Adán y Eva. 2ª ed. SBL Early Judaism and Its Literature 17. Atlanta: Scholars, 1999.

Harkins, Angela Kim, Kelley Coblenz Bautch y John C. Endres, SJ Las tradiciones de los ángeles caídos. CBQMS 53. Washington, DC: Asociación Bíblica Católica, 2014.

Heiser, Michael S. El Reino Invisible. Bellingham, Washington: Lexham, 2015.

Levison, John R. “La vida de Adán y Eva”. Páginas 445–61 en el vol. 1 de Literatura judía temprana: una antología. Editado por Brad Embry, Ronald Herms y Archie T. Wright. Grand Rapids: Eerdmans, 2018.

Reed, Annette Yoshiko. Ángeles caídos y la historia del judaísmo y el cristianismo.

Cambridge: Prensa de la Universidad de Cambridge, 2005.

Russell, Jeffrey B. *Satanás: la tradición cristiana primitiva*. Ithaca, Nueva York: Cornell Prensa Universitaria, 1981.

Stone, Michael E. *Una historia de la literatura de Adán y Eva*. SBLEJL 3. Atlanta: Scholars Press, 1992.

Trompo, Johannes. *La vida de Adán y Eva y literatura relacionada*. Sheffield: Académico de Sheffield, 1997.

capítulo 1 2

4 Esdras y Apocalipsis 13:1–18:

Bestias blasfemas



jamie davies

En Apocalipsis 13 se presenta una visión de Juan de la bestia, una imagen que se visualiza como música.¹ Aunque la de Juan es quizás la más conocida, visiones bestiales como esta no son infrecuentes en la literatura apocalíptica judía y cristiana.

En Daniel 7, por ejemplo, “cuatro grandes bestias . . . subió del mar”, semejante a un león alado, un oso, un leopardo y una aterradora criatura con cuernos (7:3–8). Cada bestia encuentra su juicio ante el Anciano de Días y el “como un hijo de hombre” (7:13), cuyo dominio es eterno. Daniel está preocupado por su visión, pero su guía angelical se la interpreta. Las cuatro bestias son representaciones de cuatro gobernantes de reinos terrenales (generalmente interpretados como babilónicos, medos, persas y griegos) que se encuentran con la autoridad del reino de Dios y sus santos.

Así funcionan las visiones de bestias apocalípticas: se refieren al conflicto entre los poderes políticos opresores y el reino de Dios. Estas representaciones de realidades políticas, como ocurre con todas las imágenes apocalípticas, no funcionan como un sistema codificado de símbolos que se pueden descomprimir en prosa, sino como imágenes transformadoras que cambian la forma en que imaginamos nuestro mundo y sus sistemas. Son una forma poderosa de teología política antiimperialista que expone la propaganda imperial engañosa.² Apocalipsis 13 no es una excepción, pero antes de volver a ese pasaje, primero consideraremos otro texto que usa imágenes similares de bestias, 4 Esdras 11.

1. Por ejemplo, “The Omen” (Richard Donner, 20th Century Fox, 1976); Iron Maiden, “El número de la bestia” (Steve Harris, EMI Records, 1982).

2. Para una excelente discusión de esto, ver Anatheia Portier-Young, *Apocalypse Against Empire: Theologies of Resistance in Early Judaism* (Grand Rapids: Eerdmans, 2011).

4 Esdras

“Un águila que tenía doce alas emplumadas y tres cabezas”

Cuarto Esdras es un apocalipsis compuesto después del derrumbe del templo en Jerusalén, probablemente durante el opresivo reinado de Domiciano (81–96 d. C.).³ Cuenta una serie de siete visiones mientras “Esdras” lucha con la cuestión de la justicia de Dios en el frente al sufrimiento de su pueblo. El quinto de los siete es la visión onírica de los capítulos 11 y 12. Al igual que la de su “hermano Daniel” (12:11), la visión de Esdras se refiere a la cuestión de los reinos que dominan el mundo.

El águila del mar. En 11:1–35, Esdras tiene un sueño y ve “un águila que tenía doce alas emplumadas y tres cabezas” que “extendía sus alas sobre toda la tierra” (11:1–2).⁴ Emprende el vuelo “para reinar sobre la tierra y sobre los que en ella habitan” (11:5), sometiendo al mundo entero. Las alas y las cabezas del pájaro monstruoso se describen con detalles complejos, de cada ala brotan otras alas, grandes y pequeñas, que reinan sobre la tierra en sucesión, algunas extensamente y otras brevemente (11:11–29). Una de las tres cabezas, que había estado reposando, despierta y forma alianza con las otras dos, devorando las alitas, y “esta cabeza se enseñoreó de toda la tierra, y con mucha opresión dominó a sus moradores” (11:32). Pero luego, de repente, esta cabeza desaparece, dejando dos. Luego, uno es devorado por el otro, dejando la cabeza restante como único gobernante.

Aunque ha sido difícil identificar las referencias históricas detrás de la desconcertante serie de alas y cabezas, los comentaristas no han tenido problemas para identificar el referente principal, ya que el águila era (literalmente) un símbolo estándar del Imperio Romano.⁵ La serie de alas y cabezas indican la sucesión de emperadores desde Julio César hasta el final de la dinastía Flavia.⁶ El león del bosque. Luego entra en escena una segunda criatura (11:36–12:3). Mirando de nuevo, Ezra ve que “una criatura semejante a un león se levantó del bosque, rugiendo” (11:37). Su voz, sin embargo, es la de un hombre, y confronta al águila con una proclamación judicial del Altísimo:

3. Para obtener más información sobre 4 Ezra, consulte el capítulo 4 de este volumen por Dana M. Harris (“4 Ezra and Revelation 5:1–14: Creaturely Images of the Messiah”).

4. Todas las traducciones al inglés de 4 Ezra son de Bruce M. Metzger, “The Fourth Book of Ezra: A New Translation and Introduction”, en el vol. 1 de *The Old Testament Pseudepigrapha*, ed. James H. Charlesworth (Garden City, Nueva York: Doubleday, 1985), 517–59.

5. Los estandartes de batalla llevados por las legiones romanas tomaron la forma de un águila.

6. Los tres emperadores Flavios, identificados por muchos con las tres cabezas del águila, fueron Vespasiano (69–79 d. C.), Tito (79–81 d. C.) y Domiciano (81–96 d. C.). El último de ellos fue conocido particularmente por su crueldad. Véase, por ejemplo, Michael Stone, *Fourth Ezra*, Hermeneia (Minneapolis: Fortress, 1990), 10, 361–65.

¿No eres tú el que queda de las cuatro bestias que hice para reinar en mi mundo, para que el fin de mis tiempos venga a través de ellas? Tú, el cuarto que has venido, has vencido a todas las bestias que se han ido antes; y habéis dominado el mundo con mucho terror, y sobre toda la tierra con gran opresión. . . has juzgado la tierra, pero no con la verdad; porque has afligido a los mansos e injuriado a los pacíficos. . . . Y así ha subido vuestra insolencia ante el Altísimo, y vuestra soberbia ante el Poderoso. ¡Y el Altísimo ha mirado sus tiempos, y he aquí, se acabaron, y sus edades se cumplieron! Por lo tanto, seguramente desaparecerás, águila. . . para que toda la tierra, liberada de vuestra violencia, sea refrescada y aliviada, y espere el juicio y la misericordia de aquel que la hizo. (11:38–46)

Estas palabras del león provocan la desaparición de la cabeza restante del águila (12:1), lo que lleva a un período de tumulto antes de que “fue quemado todo el cuerpo del águila” (12:3).

Ezra se despierta, perplejo y exhausto de su sueño, y le pide al Señor una interpretación. Así como no es difícil identificar al águila con Roma, reinterpretando el “cuarto reino” de Daniel (12:11), así la imagen del león tiene un referente obvio, que la interpretación aclara. Este es el León de la tribu de Judá, “el Mesías guardado por el Altísimo hasta el fin de los días, que surgirá de la posteridad de David” (12:32).

Viene a juzgar y reprender al águila, a ponerla ante el tribunal del Altísimo, y finalmente a destruirla. Él viene también para traer misericordia y liberación para el remanente del pueblo de Dios que ha soportado su opresión. Así, el gobernante ungido del reino de Dios derroca al águila imperial, trayendo alivio a un mundo gobernado por la violencia.

Apocalipsis 13:1–18

“Y vi una bestia que salía del mar”

Y así llegamos a Apocalipsis 13, una visión de no una sino tres bestias. El primero, el dragón, ya ha sido presentado e identificado como “esa serpiente antigua, que se llama diablo o Satanás” (12:9). Cuando comienza el capítulo 13, el dragón ha sido arrojado a la tierra y se ha puesto de pie “en la orilla del mar” (13:1). Él permanece en la escena, entonces, como John presencia

la llegada de la primera de dos bestias monstruosas más, una del mar y otra de la tierra, como los antiguos Leviatán y Behemoth.⁷ La Bestia del Mar.

Los ecos de las cuatro bestias de Daniel 7 vuelven a ser claros en las imágenes que usa Juan para describir esta primera bestia, que, como el águila de 4 Esdras, sube del mar (Apoc. 13:1–10). Pero a diferencia del águila, que se identifica como la cuarta de las bestias de Daniel, la visión de Juan parece combinar aspectos de las cuatro. La bestia marina de siete cabezas y diez cuernos es como “un leopardo, pero tenía pies como los de un oso y una boca como la de un león” (13:2). Si esta es una descripción de un reino político, como cabría esperar, entonces no es simplemente el último de una sucesión de imperios, sino uno que encarna lo peor de todos.

Esta bestia, se nos dice, hace la guerra a los santos y los vence, y recibe autoridad global (13:7). Su poder, sin embargo, va más allá de la mera victoria política y militar, porque los habitantes de la tierra no solo siguen a la bestia, sino que la adoran. Este acto parodia la pregunta retórica reservada, en los himnos del Antiguo Testamento, sólo a Dios: “¿Quién como la bestia? ¿Quién puede hacerle la guerra? (13:4).⁸ Esta es una representación que transforma la cosmovisión del Imperio Romano, el cual, bajo la promesa de una “edad de oro”,⁹ no solo conquistó el mundo conocido por su dominio militar y político, sino que fue reforzado (especialmente en sus provincias orientales) por el culto imperial: culto ofrecido al propio emperador.

La Bestia de la Tierra. La naturaleza blasfema de la bestia, indicada por los nombres sobre sus cabezas (13:1) y las palabras de su boca (13:5), se subraya aún más cuando la segunda de las dos bestias entra en escena (13:11– 18). Levantándose de la tierra, esta bestia tiene los cuernos de un cordero pero habla como un dragón. Su propósito es religioso, obligando a la adoración, engañando a través de la realización de grandes señales (incluyendo, como Elías en 1 Reyes 18:38, llamando fuego del cielo), e instruyendo a la idolatría (Apoc. 13:12-15). En la antigua Roma, la práctica religiosa no estaba separada de la vida económica y política. Lo mismo ocurre con la bestia terrestre: para comprar o vender, todas las personas deben llevar la marca de la bestia, 666.

Esto, nos dice Juan, requiere sabiduría y entendimiento. Pero, ¿dónde se encuentra tal sabiduría y comprensión? Juan nos da una pista: es

7. Estas dos bestias, una del mar y otra de la tierra, son comunes en la literatura judía antigua (p. ej., Job 40:15–41:34) y reflejan imágenes que se encuentran en muchos relatos antiguos de la creación. Cuarto Esdras 6:49–52 también los menciona.

8. Cf., por ejemplo, Éxodo 15:11; PD. 35:10; 89:6.

9. El latín aurea saecula fue un motivo generalizado en la literatura y la propaganda romanas, que significaba la promesa de una vida comunal próspera con paz para todos y abundancia de alimentos.

“el número de un hombre” (13:18), pero más allá de eso, corremos el peligro de perdernos en un pantano de especulación. Cierta evidencia antigua viene en nuestra ayuda. En una pared de las ruinas de Pompeya se conserva una confesión romántica: “La amo cuyo número es 545”. Este grafito antiguo es un ejemplo de una práctica de uso común llamada gematria. En el hebreo, griego y latín antiguos, las letras se usaban para los números, y se podía divertirse dando valores numéricos a palabras y nombres. Las letras de “César Nerón” (neron kaisar), transliteradas del griego al hebreo y sus valores sumados, dan 666.¹⁰ Lo más interesante es que la ortografía alternativa en griego (nerō kaisar) da 616, precisamente la variante que encontramos en algunos manuscritos de Apocalipsis 13:18. Dado que las posibilidades de que estas variaciones coincidan exactamente son muy escasas, la mayoría de los estudiosos están convencidos de que el nombre detrás del número 666 es el de Nerón, emperador romano e infame perseguidor de los cristianos.

Figura 12.1: El Sistema Gematria¹

Nerón Kaisar	Nerōn Kaisar
50 = Ϟ/N	50 = Ϟ/N
200 = Ϟ/R	200 = Ϟ/R
6 = Ϟ/	6 = Ϟ/Ϟ
Ϟ 50 = Ϟ/N	
100 = Ϟ/K	100 = Ϟ/K
60 = Ϟ/S	60 = Ϟ/S
200 = Ϟ/R	200 = Ϟ/R
<hr/> 666	<hr/> 616

¹ Adaptado de Wilson, *Charts on the Book of Revelation*, 86.

sino también la del dragón satánico (13:2, 4). La bestia marina comparte esta autoridad con la bestia terrestre, que actúa en su nombre (13:12, 14), hablando “como un dragón” (13:11), y haciendo que los habitantes de la tierra adoren a la bestia marina. (13:12). Así, los tres están estrechamente relacionados, como una trinidad impía, el poder blasfemo en el corazón del reino de este mundo.

En conclusión, leer Apocalipsis 13 en el contexto de 4 Esdras 11 proporciona

10. Este también es el resultado de sumar los valores de la palabra transliterada para “bestia”, thērion. Para ver un gráfico del sistema gematria y muchas otras cosas útiles, consulte Mark Wilson, *Charts on the Book of Revelation* (Grand Rapids: Kregel, 2007), 85.

11. El latín pax et securitas es posiblemente un eslogan imperial. Cf. 1 Tesalonicenses 5:3.

algunas ideas interesantes. Como Daniel antes que ellos, ambos retratan el imperio en imágenes bestiales y arrogantes, transformando la imaginación política cristiana. Son excelentes ejemplos de cómo deben leerse tales imágenes. Desciframientos interminables y especulaciones salvajes han plagado la interpretación moderna, ya que los intérpretes buscan averiguar qué líder político moderno está codificado por la bestia de Apocalipsis. La comparación con otros apocalipsis, como 4 Esdras, nos ayuda a ver que la referencia principal de esta imaginería se encuentra en el primer siglo, no en el veintiuno.

Pero eso no quiere decir que el significado del símbolo esté consignado a la historia antigua. Las imágenes de Apocalipsis tienen un “excedente de significado” que las hace continuamente poderosas.¹² Cualquier líder o sistema político que pronuncie “palabras soberbias y blasfemias” (13:5), prometiendo una edad de oro y exigiendo lealtad, debe ser reimaginado como un poder bestial e impío, posiblemente uno cuya autoridad proviene del dragón. Cuando se revela tal idolatría bestial, se requiere como respuesta un testimonio fiel. “Esto”, como dice Juan en 13:10, “requiere paciencia y fidelidad de parte del pueblo de Dios”.

Para leer más

Textos antiguos adicionales

Además de la visión seminal de Daniel 7, hay otros escritos apocalípticos antiguos que contienen el uso de imágenes bestiales. Por ejemplo, se utilizan imágenes de animales para hablar de reinos mundanos y la historia de Israel en 1 Enoc 85–90 (a menudo llamado el “Apocalipsis Animal”). El libro de 2 Baruc, el “apocalipsis hermano” de 4 Esdras, utiliza una variedad de imágenes apocalípticas para fines similares. Véase, por ejemplo, el “Apocalipsis del bosque” en los capítulos 35–43 y el “Apocalipsis de la nube” de 53–74. La Eneida, un poema épico de Virgilio, es uno de los textos más importantes para explorar la autocomprensión del Imperio Romano. El final del Libro 6 contiene las famosas líneas que cuentan cómo la “edad de oro” será provocada por el gobierno de Augusto, el “hijo de un dios”.

Traducciones al inglés y ediciones críticas

REDES (2 Esdras)

NRSV (2 Esdras)

12. Richard Bauckham, *The Theology of the Book of Revelation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 10.

- Metzger, Bruce M. "El cuarto libro de Ezra: una nueva traducción e introducción". Páginas 517–59 en el vol. 1 del Antiguo Testamento Pseudepigrapha. Editado por James H. Charlesworth. Garden City, Nueva York: Doubleday, 1985.
- Wong, Andy, con Ken M. Penner y David M. Miller, eds. "4 Esdras". En The Online Critical Pseudepigrapha. Editado por Ken M. Penner e Ian W. Scott. Atlanta: Sociedad de Literatura Bíblica, 2010. www.purl.org/net/ocp/4Ezra.

Literatura secundaria

- Bauckham, Richard. La Teología del Libro del Apocalipsis. Cambridge: Prensa de la Universidad de Cambridge, 1993.
- Blount, Brian K. ¿Puedo conseguir un testigo? Lectura de Apocalipsis a través de la cultura afroamericana. Louisville: Westminster John Knox, 2005.
- Gorman, Michael J. Lectura responsable del Apocalipsis. Eugene, OR: Cascada, 2011.
- Hays, Richard B. y Stefan Alkier, eds. Apocalipsis y la política de interpretación apocalíptica. Waco: Prensa de la Universidad de Baylor, 2012.
- Koester, Craig R. Revelación y el fin de todas las cosas. 2ª ed. Grandes rápidos: Eerdmans, 2018.
- Kraybill, J. Nelson. Apocalipsis y Lealtad. Grand Rapids: Brazos, 2010.
- Stone, Michael E. Cuarto Ezra. Hermeneia. Mineápolis: Fortaleza, 1990.

Capítulo 13

El Documento de Damasco y

Apocalipsis 14:1–20: Ángeles marcando

Fuera de los dos caminos



Ben C Blackwell

sobre la humanidad impía, por lo que el capítulo 14 no parece distinto dentro del Apocalipsis. El Apocalipsis alterna entre un enfoque en los seguidores de Jesús y un enfoque en los seguidores de los ángeles que llevan a cabo el juicio de Dios sobre los impíos (14:6–13). Sin embargo, en lugar de que la comunidad del Cordero enfrente la oposición general de la humanidad impía, nuevas figuras demoníacas—el dragón, la bestia del mar y la bestia de la tierra—han surgido como los pilares detrás de esta oposición a Dios y a Dios. su pueblo (caps. 12-13). El plan del dragón es “hacer guerra contra la descendencia [de la mujer], los que guardan los mandamientos de Dios y se aferran al testimonio de Jesús” (12:17). Esto plantea preguntas clave: ¿qué pasará con el pueblo de Dios frente a esta oposición, y qué pasará con la masa de la humanidad que sigue al dragón ya las bestias?

Apocalipsis 14 explora ambas preguntas en un marco apocalíptico . Dios lleva a cabo su plan divino estableciendo dos caminos distintos: bendición para la santidad y castigo para la maldad. Si bien nos llama la atención, este enfoque amplio no es único en los textos antiguos. Varios textos judíos del Segundo Templo usan este tipo de lente para explicar cómo los judíos debían permanecer fieles al pacto frente a la oposición pagana. Entre estos textos, el Documento de Damasco comparte algunas similitudes distintivas con Apocalipsis que nos ayudarán a comprender mejor nuestro texto.

El Documento de Damasco

“Llamas de fuego por mano de
todos los ángeles de la destrucción
contra las personas que se desvían”

El Documento de Damasco es el único documento sectario de Qumran al que tuvimos acceso antes de que se descubrieran los Rollos del Mar Muerto. Este texto fue encontrado en El Cairo Genizah de la Sinagoga Ben Ezra a fines del siglo XIX,¹ pero su procedencia original es la de la comunidad de Qumran (o una similar).² (Su abreviatura es CD para el documento de Damasco de El Cairo). Los textos circularon entre una variedad de grupos judíos y, por lo tanto, se describen como textos no sectarios. En contraste, el Documento de Damasco y textos como la Regla de la Comunidad (1QS), el Pergamino de la Guerra (1QM) y el Hodayat (1QH^a) son textos sectarios, en el sentido de que señalan la identidad distintiva de grupos judíos separatistas como la comunidad de Qumran a lo largo de la historia. contra otros grupos judíos.³ Ubicado dentro de un marco histórico de salvación más amplio, el Documento de Damasco explica la justificación teológica para la comunidad del pacto y da reglas sobre cómo vivir como parte de esta comunidad.

Contrastando los dos caminos. Basándose en la historia del exilio y el retorno (parcial) detallada en los profetas del Antiguo Testamento, esta comunidad se ve a sí misma como la fiel heredera de los pactos. La maldad de las naciones es un hecho, por lo que el texto se enfoca en la división entre los judíos que realmente guardan el pacto siguiendo al Maestro de Justicia y aquellos judíos que solo lo hacen parcialmente (y por lo tanto infielmente). La consecuencia de la infidelidad de este último grupo es que “las maldiciones de su pacto se adherirían a ellos, para entregarlos a la espada que lleva a cabo la venganza del pacto” (CD 1:17–18).⁴ El texto continúa describiendo

a los líderes infieles (probablemente los fariseos) y la naturaleza de su comunidad:

Porque buscaron interpretaciones fáciles, eligieron ilusiones, escudriñaron escapatorias, eligieron el cuello hermoso, absolvieron a los culpables y sen

1. Una genizah es un área de almacenamiento (temporal) de textos sagrados que esperan ser enterrados en un cementerio que se han desgastado o ya no están en uso.

2. Aunque los rollos de El Cairo datan de la Edad Media (siglos X-XII d. C.), el texto original se remonta al período del Segundo Templo, ya que hemos encontrado diez manuscritos de Qumrán (4Q266–73; 5Q12; 6Q15).

3. John J. Collins, Más allá de la comunidad de Qumran: El movimiento sectario del Mar Muerto Pergaminos (Grand Rapids: Eerdmans, 2009).

4. Las traducciones del Documento de Damasco son de Florentino García Martínez y Eibert JC Tigchelaar, eds., The Dead Sea Scrolls: Study Edition, vol. 1 (Grand Rapids: Eerdmans, 1997).

tentaron al justo, violaron el pacto, violaron el precepto, se unieron contra la vida del justo, su alma abominó a todos los que caminan en la perfección, los persiguieron a espada y provocaron la disputa del pueblo. Y se encendió la ira de Dios contra su congregación, arrasando toda su gran multitud, porque sus obras eran inmundas delante de él. (CD 1.18–2.1)

Además de su inmoralidad general, estas personas infieles perseguían a la comunidad justa. Como resultado, la ira de Dios en forma de maldiciones del pacto se derramó sobre ellos y trajo su destrucción. El Documento de Damasco contrasta a aquellos que experimentan el perdón de Dios y aquellos que serán castigados:

Dios ama el conocimiento. . . ; Suya es paciencia y abundancia de perdón, para expiar a los que se arrepienten de la maldad; sin embargo, fuerza y poder y una gran ira con llamas de fuego por la [mano] de todos los ángeles de destrucción contra las personas que se desvían del camino y abominan el precepto, sin que quede para ellos un remanente o sobreviviente. Porque Dios no los escogió al principio del mundo, y antes de que fueran establecidos conoció sus obras, y abominó las generaciones a causa de la sangre y ocultó su rostro de la tierra, de [Israel], hasta su extinción. (CD 2.3–9)

Dios provee el perdón para aquellos que se arrepienten cuando rompen el pacto, pero la experiencia del exilio mostró que la mayor parte de Israel no se arrepintió.

Agencias superpuestas: divina, angelical y humana. El Documento de Damasco 2.3–9 destaca una clara tensión entre la agencia divina y la humana. (Por “albedrío” me refiero a querer y actuar, como en las discusiones sobre la soberanía divina y el libre albedrío humano). Ofreciendo la esperanza del perdón a los que se arrepienten, el texto implica que los humanos tienen el albedrío para volverse y recibir el perdón de Dios. Sin embargo, vemos una perspectiva más determinista que refleja puntos de vista más amplios en los documentos sectarios: la división entre justos e injustos ya estaba en consideración en el “principio del mundo”. Además de los elementos divinos y humanos, el Documento de Damasco también señala cómo el agente demoníaco (Belial) “será desatado contra Israel”, llevándolos a la fornicación, la riqueza y la profanación del templo (CD 4.13–19). En consecuencia, los seres humanos son debidamente responsables de su castigo, pero hay agencias superpuestas involucradas.

Esta superposición de la agencia divina, humana y angelical también juega un papel cuando la ira de Dios se derrama a través de “ángeles de destrucción”. Aunque el texto incluye a estos ángeles, no se detalla explícitamente cómo destruirán. Sin embargo, más adelante, cuando el autor describe la infidelidad de aquellos en Cades que no querían entrar en la tierra (Núm. 13-14), escribe:

Y la ira de Dios se encendió contra su congregación. . . .

Por ella, los primeros en entrar en el pacto se hicieron culpables y fueron entregados a la espada, por haber desertado del pacto de Dios y haber elegido sus caprichos, y haber seguido la obstinación de su corazón, haciendo cada uno su voluntad. .

(CD 3.8–12)

La naturaleza de la ira de Dios se describe aquí por medio de la espada.

Es decir, el acto de Dios es por medio del acto humano. Este es el tipo similar de destrucción que Dios acababa de describir como el resultado de “ángeles de destrucción”. En consecuencia, vemos agencias superpuestas aquí con Dios trabajando a través de agentes angélicos y humanos.

El Documento de Damasco presenta así a la comunidad en contra de la infidelidad, una imagen integrada con su perspectiva de la agencia activa de Dios en ya través de los ángeles y los humanos, como veremos en Apocalipsis.

Apocalipsis 14:1–20

“El ángel los arrojó en el gran lagar de la ira de Dios”

Apocalipsis 14 apela a un tipo de dualismo similar al que encontramos en el Documento de Damasco; sin embargo, la narrativa de Juan se enfoca mucho más en las realidades celestiales que dan forma a los eventos humanos. Ambos textos establecen su discusión dentro de una estructura histórica de salvación más amplia, que se propone interpretar el presente y el futuro a través de la lente de eventos pasados, como la formación del pacto, la redención a través de las plagas y el juicio en el exilio.

Contrastando los dos caminos. Si bien a veces podemos pensar en el compromiso cristiano con la cultura en una escala móvil, Apocalipsis presenta una perspectiva mucho más dualista, visualizando un compromiso total con Cristo o una oposición a su reino. Vemos esto claramente en Apocalipsis 14: en contraste con aquellos que han seguido a la bestia demoníaca y han tomado su marca en sus

frentes, los 144.000 tienen el nombre de Jesús y el del Padre escritos en sus frentes y se han conservado puros e irreprochables, permaneciendo aún vírgenes. Detrás de esta marcada distinción está la realidad escatológica del juicio. Todas las naciones están llamadas a “temer a Dios y darle gloria, porque ha llegado la hora de su juicio” (14:7). Aunque el fervor apocalíptico de Apocalipsis parece estar enfocado en generar miedo, tiene dos propósitos: dar esperanza a los justos y advertencias a los rebeldes.

El capítulo establece un cuadro de fortunas invertidas para los justos y los injustos. Los justos luchan ahora, pero serán bendecidos más tarde, mientras que los injustos parecen florecer ahora, pero pronto recibirán la plenitud de la ira de Dios. Volviendo primero a los justos, el texto destaca su cercanía única con Dios, mientras aprenden un cántico que solo conocen los redimidos (14:3).

Sin embargo, su necesidad de “aguante paciente” y la bendición sobre los que mueren muestran que los creyentes probablemente experimentarán persecución y martirio (14:12–13). Los capítulos posteriores de Apocalipsis explorarán más a fondo sus bendiciones escatológicas. En contraste con la bendita lucha de los fieles, los ángeles presentan una dura advertencia contra los que se oponen a Dios. La segunda mitad del capítulo usa la imagen del vino, la vendimia y el lagar para describir este juicio de los ángeles. Esta ira caerá sobre Babilonia (14:8; véase más adelante en los caps. 17-18) y sobre los que adoran a la bestia y toman su marca (14:9-11). Volveremos a la naturaleza de este juicio más adelante, cuando nos refiramos a la agencia de los ángeles.

La visión dualista que aquí se presenta es similar a la del Documento de Damasco, que también trabajaba a partir de una tradición bidireccional. Mientras que el Documento de Damasco establece una identidad judía sectaria distinta de la comunidad judía más grande, en Apocalipsis la distinción no se enfoca étnicamente. La comunidad cristiana, marcadamente multinacional, se enfrenta a un mundo de incrédulos. Sin embargo, hay elementos del discurso que reflejan debates intrajudíos similares a los del Documento de Damasco. Por ejemplo, vemos la crítica de “la sinagoga de Satanás” (Apoc. 2:9; 3:9), y existe la posibilidad de que los 144.000 sean creyentes judíos a diferencia de la iglesia multinacional más amplia, aunque muchos ven a los 144.000 como apuntando a toda la iglesia (multiétnica).

Agencias superpuestas: divina, angelical y humana. Si Apocalipsis habla con una tradición bidireccional similar al Documento de Damasco, vemos más diferencias cuando consideramos el tema de las agencias superpuestas. El Documento de Damasco destacó principalmente la agencia de Dios y solo mencionó brevemente a los ángeles de la destrucción y Belial. Por el contrario, en Apocalipsis, la frecuencia e intensidad de la acción angelical para expresar la agencia divina es mucho más pronunciada.

Aunque el Documento de Damasco no destaca la acción angelical, es importante notar que un interés único en la acción angelical es evidente entre otros textos del Segundo Templo, desarrollando las ideas que se encuentran en el Antiguo Testamento (p. ej., Gn 18–19; Éx 11–12). En particular, estos textos del Segundo Templo hablan de ángeles como agentes divinos que hacen cosas como revelar mensajes, llevar a cabo castigos, ayudar a los justos, luchar contra los poderes malignos y asistir a Dios en el cielo. Apocalipsis sigue fuertemente en esa tradición.

Aunque otros capítulos de Apocalipsis destacan los ángeles demoníacos en oposición a Dios, el capítulo 14 se centra en los ángeles que llevan a cabo el plan de Dios. El texto enfatiza inicialmente el papel positivo de los ángeles. Las cuatro criaturas (cf. 4:6–8) y una comunidad más amplia de ángeles atronadores (cf. 10:3–4; 19:6) escuchan el cántico de los redimidos (14:2–3). Más tarde, un ángel proclama “el evangelio eterno” a la tierra (14:6). El mayor enfoque en el capítulo está en los ángeles sucesivos que proclaman y llevan a cabo el juicio divino contra los malvados.

La imagen unificadora relacionada con este juicio en el capítulo 14 es el vino: Juan prevé beber (14:8–10), cosechar una viña (14:14–18) y prensar uvas (14:19–20). Aunque los ángeles están en primer plano, el texto es claro en cuanto a que están llevando a cabo el plan de Dios. Por ejemplo, el castigo angélico para aquellos con la marca de la bestia se describe como “beber el vino del furor de Dios, que ha sido derramado puro en la copa de su ira” (14:10).⁵ Como el ángel usa una hoz para segar a la humanidad, “los echó en el gran lagar de la ira de Dios” (14:19).⁶ En consecuencia, vemos una agencia superpuesta entre Dios y sus ángeles. El Documento de Damasco también señaló el papel de los “ángeles de destrucción”, pero no proporcionó tanta descripción de sus actividades como vemos aquí y en todo Apocalipsis.

La cuestión de la agencia humana está más enfocada en el Documento de Damasco, y vemos un paralelo interesante con su determinismo en Apocalipsis con su descripción de nombres en el libro de la vida “desde la creación del mundo” (Apocalipsis 17:8). En Apocalipsis 14, vemos el albedrío humano en términos de arrepentimiento y oposición a Dios. Primero, el llamado a temer y adorar a Dios implica que los humanos tienen la oportunidad de responder a la gracia del Cordero (14:6–7). Esto también corresponde a la naturaleza progresiva de los juicios, que son revelaciones del paciente llamado de Dios a prestar atención a su última advertencia. Sin embargo, Apocalipsis señala que la mayoría no se arrepentirá (9:21; 16:11). Segundo, el vino de los adulterios de Babilonia inicialmente parece ser la libertad humana en oposición a Dios (14:8), pero también se relaciona con agencias superpuestas. El juicio co

5. Énfasis añadido.

6. Énfasis añadido.

los que tienen la marca de la bestia viene después de un pronunciamiento angelical contra Babilonia. Curiosamente, los adoradores de las bestias “también beberán del vino del furor de Dios” (14:10). El uso de “también” indica que el juicio anterior relacionado con el “vino de los adulterios [de Babilonia]” también es el “vino de la furia de Dios”. Dios castiga pasivamente a las personas permitiéndoles buscar su propia destrucción (como con el vino de Babilonia), y también castiga activamente a las personas (como se expresa a través de las imágenes del lagar).

Cuando consideramos el Documento de Damasco y Apocalipsis 14, vemos que ambos tienen preocupaciones similares con respecto a una tradición bidireccional y el tema de las agencias superpuestas. Ambos describen la naturaleza del camino recto de Dios basado en un maestro central y cómo ven a Dios obrando. En Apocalipsis, el compromiso con el Cordero da forma a cómo los humanos experimentan las realidades celestiales aquí en la tierra.

Para leer más

Textos antiguos adicionales

Muchos textos judíos destacan la distinción entre los justos y los malvados. Los siguientes textos se enfocan específicamente en los ángeles como agentes divinos relacionados con esa distinción. Las Similitudes de Enoc (1 En. 37–71), especialmente 53–57, muestran bendiciones para los elegidos y castigos para los malvados. En otros textos, los ángeles se describen principalmente como agentes de destrucción e ira: 4QPseudo-Moisés (4Q387–390) y Pseudo-Philo's LAB 15. Este tormento angélico se desarrolla en el más allá en el Testamento de Abraham 10–14. Los ángeles también juegan muchos papeles positivos, como Rafael ayudando a Tobías. La recolección de imágenes se usa en Mateo 13:24–30.

Traducciones al inglés y edición crítica Eisenman,

Robert. “El Documento de Damasco”. Páginas 355–78 en *The Dead Sea Scrolls and the First Christians: Essays and Translations*. Edison, Nueva Jersey: Castle, 2004.

García Martínez, Florentino y Eibert JC Tigchelaar, eds. *Los Rollos del Mar Muerto: Edición de estudio. Volumen uno*. Grand Rapids: Eerdmans, 1997.

Literatura secundaria

deSilva, David A., “Una interpretación sociorretórica de Apocalipsis 14:6–13: Un llamado a actuar con justicia hacia el Dios justo y juzgador”. *BBR* 9 (1999): 65–117.

Reiterer, Friedrich V., Tobias Nicklas y Karin Schopflin, eds., *Angels: The Concept of Celestial Beings—Origins, Development and Reception*.

Anuario de literatura deuterocanónica y afines. Berlín: de Gruyter, 2007.

Sullivan, Kevin P. Luchando con ángeles: un estudio de la relación entre ángeles y humanos en la literatura judía antigua y el Nuevo Testamento. Leyden: Brill, 2004.

Wise, Michael O. "Los orígenes y la historia del movimiento de maestros". Páginas 92–122 en *The Oxford Handbook of the Dead Sea Scrolls*. Editado por Timothy H. Lim y John J. Collins. Oxford: Oxford University Press, 2010.

Capítulo 14

Palabras de las Luminarias y

Apocalipsis 15:1–16:21:

Septetos de la peste y

Liberación del exilio



Benjamín Wold

Los intérpretes del Apocalipsis de Juan se han esforzado durante mucho tiempo por comprender su

tres septetos de plagas (grupos de siete) en apertura de los sellos (caps. 10-8), toque de trompetas (cap. 8-11) y derramamiento de copas (cap. 16). Una cosa en la que se está de acuerdo es que estas visiones evocan las diez plagas que se desataron sobre Egipto durante el éxodo. Las alusiones a las diez plagas del éxodo aparecen en los septetos de sellos, trompetas y copas en referencia a: sangre (Apoc. 8:8; 16:3-4), ranas (16:13), peste (6:8), forúnculos /llagas (16:2, 11), granizo/ fuego (9:17-18; 16:8-9, 21), langostas (9:3-5) y tinieblas (8:12; 9:2; 16 :10). Pero, ¿por qué Juan se refiere solo a siete plagas en lugar de a las diez?

En el Antiguo Testamento y en la literatura judía primitiva, hay varios casos en los que el recuento de las plagas del éxodo se reduce de diez a siete (Sal 78, 44-51; 105, 28-36; 3 Bar. 16, 3; Sab 11-). 19). Al referirse a solo siete plagas, el Apocalipsis de Juan claramente cae dentro de esta tradición. Sin embargo, la forma en que estas plagas similares al éxodo funcionan teológicamente y sirven a la visión redentora de Juan sigue siendo cuestionable. Este capítulo se ocupa de cómo los motivos relacionados con el exilio en Egipto y la liberación del exilio dieron forma a la enumeración y narración de Juan de estas plagas del tiempo del fin. Al leer un descubrimiento de Qumran (Palabras de las luminarias) junto con los septetos de Juan, el tema del exilio y el regreso en Apocalipsis se enfoca más claramente.

Palabras de las luminarias

“Llegamos a trabajos, y plagas, y pruebas por la ira del opresor”

Palabras de las luminarias se conserva en al menos dos copias (4Q504, 4Q506) en Qumran y quizás en una tercera (4Q505). Data de mediados o finales del siglo II a. C., no es un producto de Ya ad (es decir, no es "sectario"), y antes de su descubrimiento en la cueva 4 no se conocía. Palabras de las Luminarias es una composición litúrgica estructurada en torno a las oraciones de cada día de la semana.

Ecoss de Levítico 26. Este trabajo penitencial está formado por la reflexión e interpretación de varios pasajes bíblicos (es decir, Éx 19: 32–34; Núm 14; Sal 78; Dt 8:5; Isa 26:16; 43:24; 48 :17–18). Especialmente notable es la atención sostenida que se le da a Levítico 26, que es el punto central aquí. Levítico 26 enmarca las advertencias sobre el juicio futuro dentro de un recuerdo más amplio de la liberación del cautiverio en Egipto (26:13, 45). El castigo y las plagas son el resultado de la desobediencia (26:18, 25) y hay advertencias de que el juicio, incluso el exilio, caerá sobre Israel si abandona los mandamientos de Dios. De hecho, cuatro veces Levítico 26 advierte que Dios “multiplicará vuestras aflicciones siete veces, como lo merecen vuestros pecados” (26:21; cf. 26:18, 24, 28).

Palabras de las luminarias (4Q504 frags. 1–2 col. V) se ocupa de interpretar y volver a contar el éxodo, desde el cautiverio hasta el vagar por el desierto. Este recuento es para el beneficio de la comunidad del autor (que él percibe que se encuentra en un estado de exilio teológico) y se logra en parte haciendo eco de Levítico 26 a lo largo del pasaje. La columna dice lo siguiente, con las alusiones relevantes que aparecen entre paréntesis:

3 Y ellos [a saber. Israel] adoró a un dios extraño en su tierra [Lev 26:1], y su tierra también es 4 una desolación [Lev 26:32–33] a causa de sus enemigos, porque se derramó tu furor, 5 y tu ira destructora en el fuego de tu celo, para arrastrarlo 6 ya sea de paso o de morada [Lv 26:31–32]. En todo esto, no rechazaste 7 a la simiente de Jacob, ni menospreciaste a Israel 8 para destruirlos, o invalidar tu pacto con ellos [Lev 26:44]. Para ti solo, y no hay nadie fuera de ti. ¡Recuerda tu pacto! 10 Porque tú nos ⁹eres un Dios vivo, tu sacaste a la vista de las naciones [Levítico 26:45], e hiciste

no nos abandones ¹¹ entre las naciones. Tú obraste misericordiosamente con tu pueblo Israel, entre todas 12 [las] tierras a las que los desterraste, cambiando 13 sus corazones para volver a ti y escuchar

a tu voz 14 [conforme] a todo lo que mandaste por mano de Moisés tu siervo [Levítico 26:46].¹⁵ Porque has derramado [para tu santo espíritu sobre nosotros,™ traer] tus bendiciones sobre nosotros, para hacer caso tū en nuestra angustia, ¹⁷ [para susurrar] en el castigo de tu instrucción, porque llegamos a penalidades, [y plá]g¹⁸as [esp. Lv 26:21; cf. 26:18, 24–26], y pruebas por la ira del opresor, porque también nosotros [fatigamos] a Dios con [nuestras] ¹⁹ iniquidades: golpeamos la roca en nuestro pecado, [que fuimos], [y] pagamos ²⁰ [pero tú] nos obligaste a dejar [nuestros] caminos; en el camino ²¹ ninguna atención a tus [mandamientos].¹

Imágenes del exilio. La reformulación de Levítico 26 en Palabras de las luminarias 1–2 V (especialmente ll. 3–9) tiene al menos dos propósitos. Primero, es un marco importante para dar gracias a Dios. Mientras que en Levítico estos oráculos se hacen como una promesa de Dios a Israel, en Palabras de las luminarias el autor usa el pasaje para relatar la fidelidad de Dios cuando el pueblo ha sido infiel. En segundo lugar, y más importante, Palabras de las luminarias 1–2 V sirve como cumplimiento profético de Levítico 26:43: “Porque la tierra será abandonada por ellos y disfrutará de sus días de reposo mientras yace desolada sin ellos. Pagarán por sus pecados porque rechazaron mis leyes y aborrecieron mis decretos”. Levítico 26 mira al futuro por un lado (anticipando el exilio y el regreso), mientras que por el otro considera la obra redentora de Dios en el pasado (recordando el éxodo). Esto es evidente cuando Levítico 26:44–45 continúa: “Sin embargo, a pesar de esto, cuando estén en la tierra de sus enemigos [es decir. exilio], no los rechazaré ni los aborreceré hasta destruirlos por completo, rompiendo mi pacto con ellos. . . . Pero por ellos me acordaré del pacto con sus padres, a quienes saqué de Egipto a la vista de las naciones para ser su Dios”. Words of the Luminaries prevé que todo lo que Levítico 26 advierte sobre el exilio se ha cumplido (incluidas las “plagas” egipcias que revisitaron a Israel; cf. l. 18), pero que Dios redimirá a un grupo elegido tal como redimió a Israel de Egipto.

El autor representa a los que sin duda entran en el papel de los “que quedan” (Lv 26,39; cf. CD 1,1-5), que confiesan sus pecados y “se consumen” a causa de sus iniquidades, que causaron la desolación de su tierra.

A lo largo de Words of the Luminaries 1–2 V, el autor relata el éxodo y, significativamente, considera que su propia comunidad participa en la narración bíblica, cuyos motivos principales incluyen “la benevolencia divina,

1. Traducción del autor basada en el hebreo en Maurice Baillet, Qumrán Grotte 4.III (4Q482–4Q520), DJD 7 (Oxford: Clarendon, 1982), 14.

juicio y nuevo comienzo.”² Él concibe su propia historia más reciente no sólo como un cumplimiento de la profecía, sino que los pasajes de las Escrituras están formulados con preocupación por el exilio y la liberación final. Levítico 26 es de especial interés en este rollo porque Levítico 26 enmarca el recuerdo de Egipto dentro de una advertencia contra la futura idolatría, y promete que incluso cuando lleguen la desolación y las plagas, Dios se acordará de su remanente y pacto.

Apocalipsis 15:1–16:21

“Vi en el cielo otro gran
y señal maravillosa: siete ángeles con las siete
plagas postreras”

Ecos de Levítico 26. Levítico 26 también se ha señalado como un pasaje que ejerce influencia sobre el Apocalipsis, particularmente la serie de plagas septetos (sellos, trompetas, copas), porque advierte que una secuencia de cuatro plagas, cada una descrita figurativamente como “siete”, será visitado sobre Israel para apartarlo de la idolatría en caso de que se descarríe. Los “siete” finales de Levítico 26 hablan del exilio pero prometen que Dios guardará su pacto y preservará un remanente. Cuando se establece una conexión entre las plagas en Levítico 26 y Apocalipsis 6–16, se basa en la aparición de los números cuatro y siete en relación con el castigo divino. De hecho, las siete plagas no se mencionan explícitamente en ningún otro lugar del Antiguo o Nuevo Testamento fuera de Levítico (26:18, 21, 24, 28 = Dios castigará a Israel “siete veces”) y Apocalipsis (15:1, 6, 8). ; 21:9 = “los siete ángeles con las siete plagas”).³

Richard Bauckham ofrece un estudio especialmente intrigante sobre la relación de los septetos de Juan con Levítico 26. Señala que, de hecho, hay cuatro septetos de plagas en Apocalipsis, no solo tres. Además de los tres septetos de sellos, trompetas y copas, también se debe incluir el septeto de truenos (10:3–7), que se encuentra entre las trompetas y las copas. En el caso de los truenos, aunque a John no se le permite escribir lo que presencia, se describe como una serie de siete plagas.⁴ Bauckham convincentemente

2. Jeremy Penner, “The Words of the Luminaries as a Meditation on the Exile,” *RevQ* 28.2 (2016): 175–90, en 180.

3. Que los castigos en Levítico fueron vistos como una serie de “plagas” es evidente por otros intérpretes. Por ejemplo, Targums Pseudo-Jonathan y Onkelos, donde se los describe individual y explícitamente como una “plaga” (cf. Lev 26:21, describe solo el segundo “castigo”).

4. Richard Bauckham, *The Climax of Prophecy: Studies on the Book of Revelation* (Edimburgo: T&T Clark, 1993), 31.

argumenta que el significado del patrón de las plagas es que representa un juicio perfecto enumerado como cuatro conjuntos de siete, como en Levítico 26, donde Dios promete cuatro veces castigar a Israel "siete veces" (26:18, 21, 24, 28).⁵ ¿Cuáles son, entonces, las implicaciones teológicas potenciales de tales conexiones numéricas con Levítico 26?

Imágenes del exilio. El uso de Levítico 26 tanto en Palabras de las luminarias como en Apocalipsis nos invita a considerar cómo los septetos de Apocalipsis evocan imágenes del exilio. En efecto, en Apocalipsis 7,17, justo antes de que se abra el séptimo sello, una alusión a Jeremías 31,16 recuerda el regreso del exilio: el Cordero es un rebaño de pastores que guiará a los santos al agua viva y "enjugará toda lágrima de sus ojos." En Jeremías 31:16, se exhorta a los israelitas a que dejen de llorar y no derramen más lágrimas, porque volverán a su propia tierra. Juan, por lo tanto, está evocando el regreso de Israel del exilio al imaginar la salvación de la gran multitud. Además, en los últimos capítulos del Apocalipsis, la destrucción de Babilonia y el establecimiento de una Nueva Jerusalén también representan el regreso del exilio. El exilio en el Apocalipsis tiene lugar en "Babilonia", un criptograma que evoca la memoria del cautiverio, y el nuevo motivo del éxodo es el de ser conducido al reino de Cristo. Esto queda claro cuando suena la séptima trompeta (Ap 11,15) y una voz celestial proclama: "El reino del mundo se ha convertido en el reino de nuestro Señor y de su Mesías".

Levítico 26 promete que un remanente sobrevivirá a las plagas y Dios será fiel a su pacto. Como se ve en *Words of the Luminaries*, la teología remanente en Levítico parece atraer a las comunidades judías que se consideraban teológicamente en el exilio. En Apocalipsis 7:5–8, las doce tribus de Israel son idealizadas (12 x 12 000) y describen al "verdadero Israel" (= la iglesia cristiana) y esto, a su vez, evoca imágenes remanentes (cf. Rom 9:27–29; 11:4–6). Las doce tribus de Apocalipsis 7, a la luz de Ezequiel 48:1–29, sugieren que una característica de la ideología remanente es la reunificación de Israel en el momento del eschaton. En otra parte de la literatura judía primitiva hay expectativas de que las diez tribus del norte regresarán del exilio en el este al final de los tiempos (p. ej., 4 Esdras 13:39–50; T. Mos. 4:9; 2 Bar. 77:17). –26; Sib. Or. 2:171). La numeración de las tribus en Apocalipsis 7 (cf. libro de Números) puede entenderse como la reunión de un remanente que regresa del exilio.

Se producen chispas cuando estas observaciones se combinan con una red más amplia de alusiones al Éxodo a lo largo del Apocalipsis. En 5:9–11, imágenes

5. Cabe destacar la descripción que hace Filón del significado de los números tres, cuatro y siete (Filón, Creación 97–106). Además de la correlación de números en Levítico 26 y el Apocalipsis, algunas otras alusiones a plagas individuales de Levítico pueden ocurrir en Apocalipsis 6–7 (p. ej., Apoc 6:5–6 a Lev 26:26; Apoc 6:8 a Lev. 26:5; Apocalipsis 7:15, 21:3–7 a Lev 26:11–12).

de un nuevo éxodo prepara el escenario en el período previo a la presentación de una serie de tres septetos de plagas. En Apocalipsis 5, el cordero que ha sido inmolado no es sólo el cordero pascual sino también una forma de recordar el éxodo de Israel de Egipto. El uso no explícito de las tradiciones del éxodo en Apocalipsis 5 representa la liberación de los fieles de la esclavitud universal a través de la muerte de Cristo, que es el sacrificio de la Pascua.⁶ Más tarde, cuando la mujer huye del dragón al desierto (Ap 12:6) donde ella es alimentada, esto recuerda la provisión de codornices y maná de Dios (Éxodo 16). Aquí también el dragón envía un río de agua para ahogar a la mujer, pero la tierra se lo traga para salvarla (12:15-16), recordando la liberación en el Mar Rojo.

La progresión de las plagas a seguir es parte del proceso de liberación del exilio. De hecho, en el segundo septeto, cuando los ángeles comienzan a tocar la trompeta (8:6–9:19; Ap 11:15–19), se pueden identificar alusiones a por lo menos cuatro de las plagas del éxodo. El derramamiento de las copas en Apocalipsis 16 es aún más explícito en su uso de las plagas del éxodo.⁷ El “cántico de Moisés” en Apocalipsis 15:3 continúa el nuevo motivo del éxodo al recordar el Canto del Mar (Éxodo 15) que Israel canta después de cruzar el Mar Rojo, aunque aquí, en el Apocalipsis, la Canción de Moisés se canta junto a un mar cristalino en el cielo y precede al septeto final de plagas parecidas al éxodo.

Words of the Luminaries sugiere que John se basó en un pastiche más amplio de tradiciones bíblicas que incluye Levítico 26 con Éxodo, que se usan juntos para reflexionar sobre el exilio. Dentro de estas reflexiones sostenidas sobre pasajes bíblicos específicos, ambas composiciones consideran preguntas teológicas comunes relacionadas con la benevolencia divina, el juicio y los nuevos comienzos. Les preocupa cómo Israel (o el “verdadero Israel”) debe responder a las pruebas de Dios y cómo se usan los castigos y las plagas en relación con la forma en que Dios cumple su pacto con ellos. Las direcciones específicas tomadas y las conclusiones a las que llegan estas respectivas composiciones difieren sustancialmente. Tanto en Palabras de los Luminarios como en Apocalipsis, las comunidades de los respectivos autores se enmarcan dentro de narraciones relacionadas con el éxodo; sin embargo, uno mira más al pasado y el otro al futuro. No obstante, Palabras de las luminarias nos permite ver temas más sutiles en Apocalipsis, especialmente alusiones a la comunidad que vive en el exilio y la fidelidad de Dios para lograr la liberación.

6. Elizabeth Schüssler Fiorenza, *The Book of Revelation: Justice and Judgement* (Filadelfia: Fortress, 1985), 73–76.

7. George R. Beasley-Murray, *The Book of Revelation* (Londres: Marshall, Morgan & Scott, 1974), 238–39, proporciona un esquema comparativo de los septetos de trompetas y copas con las plagas del Éxodo. Encuentra una plaga de Éxodo en cada uno de los toques de trompeta.

Para leer más

Textos antiguos adicionales

Existe una tradición judía bien conocida de acortar las diez plagas del éxodo a siete. Véase, por ejemplo, Salmo 78:44–51; 105:28–36; Atrapanus (frag. 2) 23:28–37; 3 Baruc 16:3; Sabiduría de Salomón 11–19.

Traducciones al inglés y ediciones críticas Baillet, M.,
Qumrân Grotte 4.III (4Q482–4Q520). DJD 7 (Oxford: Clarendon,

García Martínez, Florentino y Eibert JC Tigchelaar, eds. Los Rollos del Mar Muerto:
Edición de estudio. 2 vols. Leiden: Brillante, 1997-1998.

Literatura secundaria

Bauckham, Richard. El clímax de la profecía: estudios sobre el libro de Apocalipsis.
Edimburgo: T&T Clark, 1993.

Penner, J. "Las palabras de las luminarias como meditación sobre el exilio".
RevQ 28 (2016): 175–90.

Wold, B. "La aplicación escatológica de las plagas del éxodo en el Apocalipsis
de Juan". Páginas 249–66 en Eschatologie/Eschatology: The Sixth Durham-
Tübingen Colloquium. Editado por H. Lichtenberger, H.-J. Eckstein y C.
Landmesser. WUNT 272. Tübinga: Mohr Siebeck, 2011.

———. "Lectura de los septetos de plagas de Apocalipsis: nuevo éxodo y exilio".
Páginas 279–98 en Echoes from the Caves: Qumran and the New Testament.
Editado por F. García Martínez. STDJ 85. Leiden: Brillante, 2009.

Capítulo 15

José y Aseneth y Apocalipsis

17:1–18: Las mujeres como

arquetipos de rebelión y arrepentimiento



Edith M. Humphrey

a veces confusión. Juan sigue la tradición bíblica de género El simbolismo del libro de Apocalipsis evoca reacciones contrastantes y imágenes para sugerir la relación entre Dios y los fieles, así como las relaciones entre hermanos de los creyentes. Podemos entender tales símbolos considerando figuras que son similares en algunos aspectos, pero diferentes en otros: en Proverbios, están la Dama Sabiduría y la Dama Locura, y en Apocalipsis las “ciudades-madre” Babilonia y la Nueva Jerusalén. Pero también podemos comparar a Babilonia con la heroína de José y Aseneth (en adelante Aseneth), un libro “parabólico” no incluido en el canon.

Aunque se debate su fecha,¹ la novela Aseneth probablemente se conocía cuando Juan escribió Apocalipsis. No podemos afirmar que Juan pretendía un contraste entre su mujer malvada y Aseneth, pero el uso de mujeres simbólicas en los escritos antiguos nos anima a encontrar conexiones útiles de Aseneth 14–17 con Apocalipsis 17 (y 18). Descubriremos cómo estas dos obras utilizan figuras femeninas para resaltar la pureza, la humildad y la incorporación frente a la corrupción, la arrogancia y la separación. Cada figura personifica un grupo humano: los que se arrepienten o los que se rebelan. Sus diferentes caminos llegan a un clímax en sus respectivos libros, animándonos a abrazar o evitar sus acciones y acti

1. Para la cuestión de la datación, véase Edith M. Humphrey, *Joseph and Aseneth, GAP* (Sheffield: Sheffield Academic, 2000), 28–37. Esta guía también proporciona una ventana a la larga historia de la transmisión de la novela en cuatro tipos de texto, de los cuales el texto largo b es el tipo superior, en mi opinión. Esto también se debate. Las traducciones a continuación, y la numeración de capítulos y versículos, provienen de C. Burchard, “Joseph and Aseneth: A New Translation and Introduction”, en *Old Testament Pseudepigrapha*, ed. James H. Charlesworth (Garden City, Nueva York: Doubleday, 1985), 2:177–247.

José y Aseneth

“Los hijos del Dios viviente habitarán en tu Ciudad de Refugio”

José y Aseneth es una novela judía helenística que amplía Génesis 41:45–50 y 46:20, que mencionan a la esposa de José, Aseneth (en hebreo, Asenath). La novela cuenta cómo José, vicerregente del faraón, conoce a Aseneth, hija del sacerdote gentil de Heliópolis, y cómo ella se convierte al judaísmo. Génesis 41:46–49, donde José recolecta maíz para los siete años de hambruna, proporciona el punto de partida de la novela: José llama a la casa de Aseneth durante esta búsqueda. La heroína ha oído rumores sobre José con la esposa de Potifar, y ella misma es una virgen que se mantiene alejada de los hombres, rechazando incluso al hijo de Faraón. ¡Sorprendentemente, a primera vista de José, Aseneth se enamora! Sin embargo, José se mantiene alejado de la idólatra Aseneth; aunque la bendiga, no la abrazará. Se retira a la cámara de su torre, repudia a sus ídolos y reza pidiendo perdón. Al octavo día, un visitante celestial (“El Hombre”) la visita y la incorpora a la familia de Dios. Al regresar y encontrarla transformada, Joseph se casa con ella y pasan a tener a Ephraim y Manasseh, además de algunas aventuras.

Encuentros apocalípticos de Aseneth. Este romance está repleto de simbolismo, especialmente en sus capítulos centrales (caps. 14-17), que se desarrollan como un “apocalipsis”, con una revelación visual y auditiva, un ángel mediador, una descripción de las cosas celestiales, una narración histórica simbólica, y una transformación del vidente, Aseneth. Más grande que la vida, la heroína está conectada con el ángel “Metanoia” (o Arrepentimiento) y se declara que es “Una Ciudad de Refugio” para todos los gentiles penitentes (15:7–8; 16:16). Los detalles proporcionan un marcado contraste con Babilonia. Aseneth es “dejada sola” con siete vírgenes, llora, ayuna y permanece despierta durante un tiempo de arrepentimiento. Su habitación de la torre está enclaustrada del mundo exterior por una cortina, sus miembros se debilitan, se viste de negro, se quita sus galas y las arroja (junto con los ídolos) por la ventana. Se suelta el cabello en señal de luto y se rocía la cara con ceniza, sentándose en humillación durante siete días. A la octava mañana, cuando intenta orar, mirando hacia el oriente, al principio sólo puede hablar consigo misma, gritando que es virgen, huérfana y desolada, odiada de todos, sin padre ni madre, y contaminado por la adoración de ídolos. En un segundo soliloquio, intenta invocar. La tercera vez, finalmente “derrama su súplica”, confiesa su arrogancia y pide a Dios que la reciba como padre. Su lenguaje refleja los salmos de lamento, particularmente el Salmo 22.

En este punto, el Hombre resplandeciente, como un José más espléndido, entra en su habitación, la llama por su nombre dos veces y le indica que se lave y se vista en su antecámara. Cuando regrese, se le dice que se quite el velo, porque Dios la acepta, su nombre está escrito en un libro celestial, será renovada y “comerá pan bendito de vida. . . beba del cáliz bendito de la inmortalidad, y [se] unja con el ungüento bendito de la incorruptibilidad” (15:4). Dios siempre la ha querido como la novia de José y la rebautiza como “Ciudad de Refugio”. Los lectores, como Aseneth, queremos saber el nombre de este extranjero celestial, pero él solo divulga que es “principal de la casa del Altísimo” (15:12).

Las cosas se vuelven extrañas: se le dice a Aseneth que recupere un panal de miel de su almacén (que milagrosamente aparece allí), y el Hombre realiza un ritual, alimentándola con él, mientras habla de pan, una copa y ungüento, y sacando de él. dos conjuntos de abejas. Las abejas buenas hacen un panal en los labios de Aseneth, pero las malas mueren, solo para ser criadas y encontrar refugio en el jardín de Aseneth. Luego el ángel quema el panal, da una bendición final y desaparece. ¡Las consecuencias de este “apocalipsis” son dramáticas! José llega (en los capítulos 18–19) para encontrar a su amada resplandeciente como el sol o la estrella de la mañana, con las mejillas rojas como un hijo de hombre, los dientes como guerreros, el cabello como una vid y los senos como las montañas del Señor. José comenta: “Jehová Dios fundó tus muros en lo alto [como] muros de vida, porque los hijos del Dios viviente habitarán en tu Ciudad de Refugio, y el Señor Dios reinará sobre ellos para siempre” (19: 5). Se abrazan, física y espiritualmente, y se preparan para casarse.

Aquí está la historia de una mujer orgullosa llevada al arrepentimiento, visitada por el cielo, transformada y dada una revelación acerca de compañeros conversos y enemigos. Se incorpora al pueblo de Dios y se une a José, recibiendo de él un “espíritu de vida, de sabiduría y de verdad” (19,11). En la secuela, Aseneth es emboscada por los hermanos de José, tratando de raptarla para el hijo del faraón, pero es rescatada cuando ella clama a Dios y se apiada de sus raptos. El final de la historia es optimista.

Incorporación y Transformación. ¿Cuál es el punto de esta novela, además de ser una buena historia? Su pregunta principal es la que plantea el Génesis: ¿qué hace un buen muchacho judío como José casándose con la hija de un sacerdote pagano? La respuesta es que el matrimonio es la voluntad de Dios, porque los gentiles pueden incorporarse a Israel. El autor es consciente del potencial de conflicto social en esta transferencia de lealtad, ya que lo registra en el clamor de Aseneth a Dios, el episodio de las abejas violentas y la escapada con el hijo del faraón. Pero el autor no solo está interesado en reflejar las (a veces tensas) relaciones entre judíos y gentiles del Egipto del primer siglo. el tambien ofrece

detalles místicos: el panal, la copa de pan-ungüento, la transformación de Aseneth, el misterio del Hombre celestial, y los paralelos de José con “el Hombre” y Aseneth con el Arrepentimiento celestial. Se trata de algo más que una historia de conversión e intriga. Aquí hay una historia de separación, transformación e inclusión, y la misteriosa correlación entre el cielo y la tierra.

Apocalipsis 17:1–18

“Babilonia la grande la madre
de las prostitutas”

Aunque, como Aseneth, la mujer simbólica Babilonia se sienta en las alturas, las dos son polos opuestos. A diferencia de Aseneth, que se retira a una torre, rodeada por otras siete mujeres virginales, Babilonia cabalga sobre una bestia escarlata, sobre (o junto a) las aguas. Aseneth repudia a sus ídolos, pero la bestia de Babilonia luce nombres blasfemos y aspira al nombre de Dios (Apoc. 17:3–4). La naturalmente hermosa Aseneth se quita sus adornos y se viste en penitencia, pero la “gran prostituta” se viste artificialmente, ya que se junta con todos los habitantes del mundo. Ella misma tiene un nombre misterioso, “Madre de las prostitutas” (17:5), en lugar de “Madre de los penitentes”. Aseneth, que ha ayunado, recibe una comida milagrosa del Hombre celestial; Babilonia continuamente se sirve una copa llena de “cosas abominables y las inmundicias de sus adulterios” (17:4) y “la sangre del pueblo santo de Dios” (17:6). Si bien Babilonia pretende ser una gran ciudad, en realidad se encuentra en “el desierto” (17:3); por el contrario, la autoaislada Aseneth está rodeada por un jardín de delicias, un almacén que contiene maravillas y el cielo mismo. El ángel le dice al vidente Juan que no se maraville de Babilonia (17:7), pero José se maravilla con razón de su futura esposa cuando ve su transformación.

Juzgado por la compañía que mantienen. La ramera está asociada con la “bestia” que está condenada, junto con aquellos “cuyos nombres no están escritos en el libro de la vida desde la creación del mundo” (17:8). En contraste, Aseneth está asociada con el arrepentimiento celestial: su nombre está escrito en el libro desde el principio. Aseneth está preocupada de que su pueblo la rechace porque se ha vuelto al Dios viviente, pero la historia de hecho no confirma esto: Dios la protege del mal, y su matrimonio con José es un gozo para Egipto, con la promesa de muchos otros que seguirán su ejemplo, en arrepentimiento. Pero los días de Babilonia están contados, porque “Dios ha puesto en sus corazones [los corazones de aquellos a quienes ella oprime]” (17:17) destruirla. En contraste, Dios ha puesto en el corazón de José el bendecir.

mujer gentil (Aseneth 9:8); su bendición es cumplida y celebrada incluso por aquellos que la dañarían. Ella se convierte en madre de muchos; ¡Babilonia es devorada por sus consortes!

A medida que la visión continúa en Apocalipsis 18, vemos por qué el destino de Babilonia debe diferir del de Aseneth. Aquí, en lugar de arrepentirse, habla en rebeldía, llamando la atención sobre su propia riqueza, conexiones y "hijos" malvados: "Me siento en el trono como reina. no soy viuda; nunca lloraré" (18:7b). ¡Su jactancia está vacía! Mientras que el hombre celestial bendijo a Aseneth en la visión de panal, un ángel poderoso en Apocalipsis 18:21 arroja una gran piedra al mar y declara el derribo de Babilonia. Su comercio, luz y bodas han terminado, dejando tres anuncios de "¡Ay! ¡Aflicción!" (18:10, 16; 19). En contraste, Aseneth es bendecida, una bendición que se extiende más allá de ella a sus siete vírgenes, y más allá de eso a la tierra de Egipto, con sus conversos (Aseneth 17:6). Mientras que la ciudad malvada pierde su red, tan violenta y engañosamente forjada, la penitente Aseneth renuncia voluntariamente a sus conexiones naturales, se incorpora a la comunidad celestial y asombrosamente trae bendición a aquellos cuya idolatría repudia. Apocalipsis nos ofrece una historia de arrogancia, rebelión, juicio y aislamiento; la novela cuenta una historia de arrepentimiento, confesión, transformación e incorporación. Nuestro último vistazo a Babilonia es el de una lámpara apagada y el cese de las bodas festivas; pero Aseneth brilla en nuestra imaginación, una compañera en su propio matrimonio fructífero.

Humildad y Arrogancia. Después de su conversión (en la versión más larga de Burchard), leemos un salmo que resume la experiencia de Aseneth. Podemos establecer su última estrofa (21:21) junto con los versículos reordenados de Apocalipsis 18 (ver Tabla 15.1). Nótese la humillación frente a la arrogancia, la triple bendición frente a la triple perdición, la acción soberana de Dios frente a la autoafirmación de Babilonia y la incorporación de Aseneth frente a la soledad y el juicio de Babilonia.

Paralelamente, estas dos figuras nos muestran la dinámica que comparten los textos bíblicos solemnes y los escritos antiguos compuestos para el entretenimiento: Dios levanta a los humildes y derriba a los soberbios. Hay, sin duda, diferencias sustantivas entre los textos en género, tono y propósito. Aseneth seduce a la audiencia mientras que Babilonia es un cuento de advertencia: "'Salid de ella, pueblo mío,' . . . para que no recibáis ninguna de sus plagas" (18:4).

La mayoría de los eruditos no creen que el autor original de Aseneth conociera el evangelio de Jesús el Mesías—Aseneth respira el aire del judaísmo del Segundo Templo. Al igual que Judith, Susanna y Esther, entretiene mientras instruye, llamando al lector a ser sabio. En el Apocalipsis domina la figura de Cristo (y no una heroína) y la urgente llamada a responder a Dios, ya que Cristo "viene pronto" con bendición o juicio. Aseneth insinúa la

posibilidad de la bendición de Dios para una vida productiva; el Apocalipsis prevé la intimidad eterna con Aquel que es Alfa y Omega. Las figuras femeninas, entonces, pueden usarse tanto en una novela que insta a la sabiduría, como en una pieza reveladora sobre el cielo nuevo y la tierra nueva. En Aseneth podemos ver una figura a emular. Por Babilonia, somos conducidos hacia Aquel que es la Luz.

Tabla 15.1: Salmos sobre las Mujeres

Asenet 21:21	Apocalipsis 18
He pecado, Señor, he pecado;	“Me siento entronizada como reina. no soy viuda; Nunca lloraré”.
Antes de ti he pecado mucho, Hasta José el Poderoso de Dios vino.	(18:7b) Un ángel poderoso levantó una roca. . . y lo arrojó al mar, y dijo: . . .
Me bajó de mi posición dominante y me hizo humilde	“La gran ciudad de Babilonia será derribada”. (18:21)
después de mi arrogancia, y por su hermosura me atrapó, y por su sabiduría se apoderó a mí . . .	“Se ha convertido en morada de demonios y guarida de todo espíritu inmundo, guarida de toda ave inmunda, guarida de todo animal inmundo y abominable.” (18:2)
y con su espíritu, como cebo de vida, me atrapó.	“Dale tanto tormento y dolor como la gloria y el lujo que se dio a sí misma”. (18:7)
Y con su poder me confirmó y me llevó al Dios de los siglos y al jefe	En un día se apoderarán de ella sus plagas: muerte, luto y hambre. Ella será consumida por el fuego, porque poderoso es el Señor Dios que la juzga. (18:8)
de la casa del Altísimo, y me dio a comer pan de vida, y a beber una copa de sabiduría, y fui su esposa para siempre y siempre	

Para leer más

Textos antiguos adicionales

Los siguientes textos incorporan figuras simbólicas femeninas, ilustrando cómo las tradiciones bíblicas y parabílicas representan la Sabiduría, el pueblo fiel

de Dios, y las naciones que se rebelan contra Dios de esta manera: Jueces 19:24; Proverbios 8–9; Isaías 47:1; 49:18; 61–62; Gálatas 4:22–31; 2 Corintios 11:2; Apocalipsis 12, 21–22; Baruc 3:9–4:4; 4 Esdras/2 Esdras 9:26–10:59; 1 Enoc 42; Eclesiástico 24; Sabiduría de Salomón 6–10 (especialmente 7:24–8:1). Véase también la obra cristiana primitiva Shepherd of Hermas (especialmente Visions 1–4).

Traducciones al inglés y ediciones críticas Burchard, C.

“Joseph and Asenet”. Páginas 177–247 en el vol. 2 de la vieja

Pseudepígrafa del Testamento. Editado por James H. Charlesworth. Garden City, NY: Doubleday, 1985.2

Cook, D. “Joseph and Aseneth”. Páginas 465–503 en El Antiguo Testamento

Apócrifo. Editado por HFD Sparks. Oxford: Clarendon, 1984.3 Denis, A.-M.

Concordance grecque des pseudopigraphes d'Ancien Testament: Concordancia,

Corpus des textes, índices. Avec la colaboración d'Yvonne Janssens et le concours du CETEDOC. Louvain-La-Neuve: Université Catholique de Louvain, 1987.

Literatura secundaria

Chesnutt, Randall. De la muerte a la vida: conversión en José y Aseneth.

JSPSupp 16. Sheffield: Sheffield Academic, 1995.

Goodacre, Marc. La página de inicio de Aseneth. www.markgoodacre.org/aseneth/.

Humphrey, Edith M. Joseph y Aseneth. BRECHA. Sheffield: Académico de Sheffield, 2000.

———. “Historia de dos ciudades y (al menos) tres mujeres: transformación, Continuidad y Contraste en el Apocalipsis”. Páginas 81–96 en Lectura del libro de Apocalipsis: un recurso para estudiantes. Editado por David L. Barr. Atlanta: SBL, 2003.

———. Las Damas y las Ciudades: Transformación e Identidad Apocalíptica en José y Aseneth, 4 Esdras, el Apocalipsis y el Pastor de Hermas.

SJPSSup 17. Sheffield: Sheffield Academic. Reimpresión de la Serie del Segundo Templo. Londres: T&T Clark, 2018.

Kraemer, Ross Shepard. Cuando Aseneth conoció a José: un cuento antiguo tardío del patriarca bíblico y su esposa egipcia, reconsiderado. Nueva York: Oxford University Press, 1998.

2. Burchard nos da una traducción al inglés de sus textos eclécticos, basada en la familia más larga “b.” En mi opinión, este es el texto superior.

3. Un texto en inglés basado en la familia más corta “d” (inferior a “b”, en mi opinión), defendió por Marc Philonenko y Ross Kraemer.

Rossing, Bárbara. La elección entre dos ciudades: puta, novia e imperio en el Apocalipsis. Harvard Theological Studies 48. Harrisburg, PA: Trinity Press International, 1999.

Yarbro-Collins, Adele. "Simbolismo femenino en el libro de Apocalipsis". Interpretación bíblica 1 (1973): 20–23.

Capítulo 16

La Epístola de Enoc y Apocalipsis 18:1–24: Crítica económica de Roma



Cynthia Long Páramos de Poniente

En Apocalipsis 16:8, Juan describe a un ángel anunciando dramáticamente a Babilonia la Grande su caída por que hizo que todas las naciones bebieran un vino de su lujuriosa inmoralidad. Este es un anuncio enigmático por dos razones: Babilonia no era de ninguna manera una gran ciudad en el primer siglo, y no se dice nada más sobre Babilonia en dos capítulos. Pero luego las siete copas de la ira (16:1–21) culminan en un terremoto que divide a Babilonia la Grande en tres partes, y Dios hace que la ciudad vacíe la copa de su ira (16:19). Luego Babilonia es personificada en 17:1–18 como una “ramera” con rasgos tanto de prostitución de clase alta como de clase baja.¹ Ella monta una bestia demoníaca y sus clientes son los reyes de la tierra. La descripción de Juan de su devastación se basa en el lenguaje de los juicios del Antiguo Testamento no solo de Babilonia (Sal 137:1; Isa 13–14; 21; 47; Jer 50–51; Dan 4:30) sino también de Nínive (Sof 2:13)–14, Tiro (Isa 23:1–16; Nah 3:1–7), Edom (Isa 34:11–15) y Jerusalén (Jeremías 9:9–10). Sin embargo, la caricatura compuesta extraída de imperios pasados está sentada sobre siete montañas, lo que sería interpretado por los lectores del primer siglo como una referencia transparente a la Roma imperial (Apoc. 17:9). La identidad pretendida de Roma como Babilonia la Grande es confirmada por la descripción de la relación patrón-cliente de la ciudad con los reyes de la tierra, y la función de Roma como centro económico y beneficiario de la riqueza del sistema imperial que es vívidamente descrito en 18:1–24.

En el contexto anterior, la dominación de Roma, la violencia letal y la promoción de la idolatría resultan en el juicio y la devastación de la ciudad, pero

1. Véase Craig Koester, *Revelation: A New Translation with Introduction and Commentary*, AYB 38A (New Haven, CT: Yale University Press, 2014), 671–72. El término ofensivo “puta” transmite repugnancia adecuada para la sátira que es el tenor de la descripción de John.

Apocalipsis 18: 1-24 acusa principalmente a Roma de su explotación económica, su autocomplacencia extravagante y su arrogancia en la que los reyes de la tierra, los mercaderes y la gente de mar son cómplices. La "inmoralidad lujuriosa" de la prostituta se representa principalmente como un materialismo burdo en el que la riqueza imperial está directamente relacionada con la opresión, la violencia y la idolatría. Vínculos similares entre riqueza y opresión, violencia e idolatría se encuentran en 1 Enoch 94:6–100:6, que forman parte de una sección principal de un texto apocalíptico que fue muy popular en el judaísmo del Segundo Templo.

La epístola de Enoch

“En los días de tu riqueza, cometiste opresión”

First Enoch se conoce más técnicamente como el Libro etíope de Enoch, y es uno de los tres pseudoepígrafos (etíope, arameo y latín) que se atribuyen a Enoch. First Enoch es la versión más antigua y la única completamente conservada, pero es una obra compuesta que representa varios períodos y autores diferentes.² Stuckenbruck analiza “La Epístola de Enoch” (1 En. 91:1–105:2) en el Libro etíope, pero también toma en cuenta la evidencia de los textos griego y arameo en su análisis.³ Él sugiere que 1 Enoch 94:6–100:6 es el Discurso Uno de la epístola y sostiene que el material es consistente con las condiciones justo antes la revuelta de los macabeos en el siglo II a. C.⁴ Inmediatamente antes del Discurso Uno, se contrastan los caminos de la rectitud y los caminos de la maldad, y Enoch exhorta a sus hijos a no andar por el mal camino, sino a mantenerse a distancia (94: 1–4), aunque estará literalmente ubicado en cada lugar (94:5).

El primer discurso contiene seis oráculos de aflicción contra los malvados (94:6–95:2; 95:4–7; 96:4–8; 97:7–10; 98:9–99:2; 99:11–16), que a menudo se emparejan en el texto con el consuelo o la bendición de los justos. Los justos se caracterizan por experimentar opresión social y económica, mientras que los malvados ejercen prestigio social y obtienen riquezas a expensas de los justos. La primera parte de cada oráculo caracteriza los rasgos de los malvados, que pueden aplicarse a otros

2. E. Isaac, "1 (Apocalipsis etíope de) Enoch (segundo siglo a. C.-primer siglo d. C.): una nueva traducción e introducción", *The Old Testament Pseudepigrapha*, ed. James Charlesworth, vol. 1 (Garden City, NY: Doubleday, 1985), 5–89, véanse 5–6. Todas las traducciones al inglés de 1 Enoch son de aquí.

3. Para obtener más información sobre 1 Enoch, consulte el capítulo 1 de Benjamin E. Reynolds ("Las parábolas de Enoch y Apocalipsis 1:1–20: El hijo del hombre de Daniel") y el capítulo 2 de Mark D. Mathews ("La epístola de Enoch y Apocalipsis 2:1–3:22: Pobreza y riquezas en la era actual") en este volumen.

4. Loren Stuckenbruck, 1 Enoch 91–108, CEJL (Berlín: de Gruyter, 2007), 189–90, 215.

naciones y los desobedientes de Israel (a menudo colaboradores), y la segunda parte retrata su juicio, que consiste en inversiones escatológicas y juicio.

Críticas al poder. El primer oráculo del ay (94: 6–95: 2) critica el poder que trae la riqueza en varios frentes. Construir casas “con pecado”, adquirir oro y plata y confiar en las propias riquezas están relacionados con la opresión, el engaño, la injusticia y la blasfemia:

7 ¡ Ay de los que edifican sus casas con pecado!

Porque todos ellos serán demolidos desde sus cimientos; y caerán a espada.

Los que amontonan oro y plata, serán rápidamente destruidos.

8 ¡Ay de vosotros, ricos!

Porque has puesto tu confianza en tus riquezas. (94:7–8)

La riqueza de los malvados les da el poder social para oprimir a los justos representados en el segundo oráculo del ay (95:4–7): maldecir, “recompensar” a los vecinos con el mal, ser testigos de la falsedad. El autor de Santiago escribe de manera similar: “¿No son los ricos los que os explotan? ¿No son ellos los que te están arrastrando a la corte? (Santiago 2:6). Además, la confianza en la riqueza es equivalente a la idolatría porque es una falta de reconocimiento de que todo bien viene del Señor (1 En. 94:8; 98:11).

Extravagancia y Opresión. El oráculo del tercer ay (96:4-8) es particularmente relevante porque acusa comportamientos asociados con la extravagancia, el lujo y el consumismo como formas de opresión:

5 ¡ Ay de vosotros que coméis el mejor pan!

y bebe vino en copas grandes,
pisoteando a los débiles con tu poder.

6 ¡ Ay de ustedes que tienen agua disponible para ustedes todo el tiempo, porque pronto serán consumidos y se secarán,
porque han abandonado la fuente de la vida!

7 ¡ Ay de vosotros que hacéis opresión, engaño y blasfemia!
Habrá un registro de mal contra ti.

8 ¡ Ay de vosotros, oh pueblo poderoso!

Tú que coaccionas a los justos con tu poder. (96:5–8)

La autoindulgencia extravagante, como el consumo de la mejor harina y grandes cantidades de vino, se equipara a la explotación económica (extravagante

la autoindulgencia con joyas y ropa es igualmente condenada en 98:2-3).

La crítica del uso derrochador del agua se puede entender en Palestina y en muchas otras áreas donde la sequía siempre es una amenaza y el acceso restringido al agua siempre es un problema. Se puede suponer que los lectores del primer siglo también considerarían los acueductos romanos como parte del poder imperial opresivo de Roma. Este pasaje destaca particularmente la asociación del texto de la indulgencia de la riqueza con la opresión y la coerción. El texto también confronta cómo el dinero está relacionado con la hipocresía: puede usarse engañosamente para hacer que uno parezca justo (96:4), que es otra forma de poder social.

La prosperidad puede vincularse falsamente a la justicia como una señal de la bendición de Dios.

Riqueza e injusticia. Los últimos tres males resaltan la conexión de la riqueza con actos específicos de injusticia. El cuarto oráculo del ay (97:7-10) se enfoca en cómo se usa la injusticia para ganar riqueza (97:8) y cómo los malvados obtienen inmunidad de los cargos criminales porque los ricos pueden "hacer lo que queramos; porque plata hemos recogido" (97:9). Los ricos son acusados de tener muchos "obreros" en su casa (97:9b), lo que ciertamente incluiría a los esclavos (la esclavitud se denuncia específicamente en 98:4). El oráculo del quinto ay (98:9-99:2) critica el amor, la prioridad y la búsqueda de las "cosas buenas" y la meta de la satisfacción (o saciedad), que caracterizan al consumismo, uno de los principales objetivos del imperialismo en todos los tiempos. siglos. El oráculo del sexto ay (99:11-16) concluye las acusaciones contra los impíos apuntando a la ganancia de riqueza a través de medios opresivos, como medidas pecaminosas y engañosas (99:12), y la construcción de la propia casa a través de la explotación: "el duro trabajo de los demás" (99:13).

Consecuencias para los malvados. El primer discurso (94:6-104:8) está plagado de consecuencias específicas para los malvados por el uso y abuso de las riquezas que son paralelas a la carta de Juan a las siete iglesias. Por supuesto, las consecuencias negativas son parte integrante de las proclamaciones de "Ay". La retribución es segura porque está vinculada a la falta de comprensión de la relación principal de uno con Dios y de reconocer su señorío:

Rezumarás de tus riquezas, Porque
no te acuerdas del Altísimo.
En los días de tu riqueza, cometiste opresión.
Estáis preparados para la muerte, y
para el día de las tinieblas y el día del gran juicio. (94:8-9)

A lo largo del Discurso se señalan tres consecuencias para los impíos Uno: repercusiones que son consistentes con la ofensa (94:7, 10; 95:5, 7; 96:6; 98:11), una inversión de posición con los justos pobres y oprimidos

(95:7; 96:1–3, 8), y lo repentino del juicio (94:1, 6, 7; 95:6; 96:1, 6; 97:10). Sin embargo, es evidente en la apertura de la epístola y el cierre del Primer Discurso (92:1–3; 100:1–6; cf 94:9; 97:1–7) que las consecuencias tanto para los justos como para los malvados son principalmente escatológicas y ocurrirán en el día del juicio. A los justos se les dará un papel activo en el juicio: serán un oprobio para los malvados (94:11), se les dará poder para matar a sus opresores (95:3; 96:1; 98:12; cf. 90:19; 91:12), y se les dará autoridad sobre los pecadores (96:1). Están destinados a unirse a Dios y los ángeles y regocijarse por la destrucción de los malvados (94:11; 97:2).

Apocalipsis 18:1–24

“Se glorificó a sí misma y vivió
lujosamente”

acusación imperial. Podría decirse que la Epístola de Enoc es uno de los textos más relevantes para la interpretación de Apocalipsis 18, junto con los textos del Antiguo Testamento mencionados anteriormente. Es posible que Juan incluso unió estos textos intencionalmente de una manera compleja que combina las acusaciones del Antiguo Testamento de los pecados de las principales ciudades e imperios antiguos con una crítica económica enfocada similar a la que se encuentra en los oráculos del ay. En Apocalipsis 18, el camino de los impíos que estaba en “todos los lugares” en 1 Enoc está localizado en una ciudad (Babilonia/Roma), pero el sistema imperial de Roma se extendió virtualmente a “todos los lugares” desde el punto de vista de los designados. lectores (las siete iglesias). Aquellos que son condenados como “compañeros de cama con los pecadores” en 1 Enoc 97:4 corresponden a las naciones colaboradoras y reyes clientes en todo el Imperio Romano que se describen cometiendo fornicación con Roma (Apoc. 18:3). La introducción de los mercaderes de la tierra en 18:3 los caracteriza como los malvados a la luz de 1 Enoc, porque “se han enriquecido con el poder del lujo [de Roma]”, que es una sucinta ubicación peyorativa de riqueza. , poder opresivo y lujo. En 18:23, los mercaderes son llamados los magnates o aristócratas de la tierra porque se les da el lugar de honor e importancia en una cultura entregada al materialismo.

Llamar a Separar. Luego del anuncio de la caída de Babilonia la Grande (18:2), el llamado al pueblo a “Salid de ella, pueblo mío” (18:4) podría calificar como una traducción de Jer 51:45 MT, pero el La advertencia en contra de tomar parte en los pecados de Roma y compartir sus plagas también parafrasea de cerca la separación descrita en 1 Enoc 94:3-4. Juan insta a las personas a mantenerse alejadas de los caminos de Roma (el camino de los malvados) en lugar de huir físicamente.

una ciudad.⁵ La separación de Roma consistiría en rechazar la participación en el sistema imperial. Es un llamado a resistir el poder imperial, la injusticia sistémica, la colaboración económica, el compromiso con el estilo de vida de lujo y la idolatría subyacente que se especifica como el camino de los malvados para Asia Menor.⁶

Consecuencias y Lamento. Tanto las acusaciones de Roma como las consecuencias corresponden en contenido a la Epístola de Enoc. Juan pide enfáticamente repercusiones consistentes con las ofensas de Roma e incluso un doble pago de ellas (Apoc. 18:6). Específicamente acusa tanto a Roma como a los reyes de la tierra de vivir lujosamente (18:7, 9). Muestra que Roma exhibe la arrogancia que proviene de confiar en la riqueza y el poder (18:7).

Juan enfatiza lo repentino del juicio como lo hace la Epístola de Enoc.

El juicio vendrá en un solo día (18:8), incluso en una hora (18:10, 17, 19).

En un lamento irónico y artístico, las advertencias proféticas características de los Oráculos del Ay y de los profetas del AT se parafrasean como el duelo de los impíos, en el que se repiten una serie de ayes. Los colaboradores de Roma (los reyes de la tierra, los mercaderes de la tierra, y todos los capitanes de barco, marineros y todos aquellos cuyo comercio está en el mar) son representados lamentando, llorando y lamentándose por la pérdida de Roma debido a su propia pérdida de riqueza y poder (18:9, 15, 19). Las descripciones detalladas del grosero consumismo de Roma (18:11–14, 16) reflejan las mismas condenas de la epístola, que incluyen acumular oro, plata, joyas, costosos materiales de construcción, harina selecta, vino, ropa lujosa y esclavos, que es la coronando la atrocidad. Sin embargo, Juan amplía la lista, que consiste principalmente en artículos de lujo, incluidos artículos que fueron suministrados a Roma por las siete ciudades en las que vivían los lectores de

En contraste con el luto de los reyes, mercaderes y navegantes colaboradores, se espera que los santos, apóstoles y profetas se unan a Dios y al autor para pedir juicio contra Roma (18:6–7; cf. 6:9–11.) y en regocijarse cuando sucede (18:20a). Adoptar esta actitud habría sido todo un desafío para los creyentes de Asia Menor, porque al igual que los colaboradores denunciados por Juan, sus ciudades se benefician de la asociación con Roma (cf. 3, 17-18), y deben elegir si depositar su confianza y esperanza en los beneficios materiales del sistema imperial (el camino de los malvados) o en Dios y su justicia. Todos los santos están llamados a servir como reproche a Roma, ya sea como mártires que piden vindicación o como compañeros reclamantes en una

5. Koester, Apocalipsis, 699.

6. Por lo tanto, la separación no es de separación física como en la Regla de Comunidad en 1QS.

7. Warren Carter, El Imperio Romano y el Nuevo Testamento: La Guía Esencial (Nashville: Abingdon, 2006), 108–9.

caso de la corte celestial contra la violencia y la opresión de Roma. En un cambio dramático de la fortuna, Dios da un juicio a favor de los santos justos contra Roma (18:20b), y toda la cultura, la industria y la vida social de Roma son demolidas (18:21–23). Uno de los principales contrastes entre Apocalipsis 18 y la Epístola de Enoc es que el autor no otorga explícitamente a los lectores autoridad sobre Roma y sus colaboradores, ni el poder de matarlos en el momento de su caída (pero véase Apocalipsis 2:26–28). Sin embargo, el autor concluye en 18:23–24 enfatizando las mismas asociaciones de la riqueza de Roma y la autoindulgencia lujosa con la opresión, la idolatría (hechicería) y la violencia.

Para leer más

Textos antiguos adicionales

Para críticas similares, véase Amos, Sirach, and the Rule of the Community (1QS), que opta por la separación física de los malvados.

Traducciones al inglés y ediciones críticas Isaac, E. "1

(Apocalipsis etíope de) Enoc (segundo siglo a. C.-primer siglo d. C.): una nueva traducción e introducción", páginas 5–89 en el vol. 1 del Antiguo Testamento Pseudepigrapha. Editado por James Charlesworth. Garden City, Nueva York: Doubleday, 1985.

Nickelsburg, George WE 1 Enoc 1: Comentario sobre el Libro de Enoc, capítulos 1–36; 81–108. Hermeneia. Mineápolis: Fortaleza, 2001.

Stuckenbruck, Loren. 1 Enoc 91–108. CEJL. Berlín: de Gruyter, 2007.

Literatura Secundaria Carter,

Warren. El Imperio Romano y el Nuevo Testamento: Una Guía Esencial. Nashville: Abingdon, 2006.

Collins, Adela Yarbro. Crisis y Catarsis: El Poder del Apocalipsis. Filadelfia: Westminster, 1984.

Hengel, Martín. Propiedad y riquezas en la iglesia primitiva: aspectos de una sociedad Historia del cristianismo primitivo. Londres: SCM, 1974.

Howard-Brook, Wes y Anthony Gwyther. Revelando el imperio: leyendo Apocalipsis entonces y ahora. Maryknoll, Nueva York: Orbis, 1999.

Mathews, Mark D. Riches, Poverty, and the Faithful: Perspectives on Wealth in the Second Temple Period and the Apocalypse of John. SNTSMS 154. Cambridge: Prensa de la Universidad de Cambridge, 2013.

Capítulo 17

Salmos de Salomón y Apocalipsis 19:1–21: Mesiánico Conquista de los enemigos de Dios



Michael J Gorman

deleitar a otros, el capítulo 19 se destaca por su carácter gráfico y De los muchos textos en Apocalipsis que perturban a algunos lectores y uno de los más famosos. El capítulo comienza con un coro cuádruple de “Aleluyas” que celebran la muerte de la prostituta de Babilonia (Roma; véase el cap. 18) y el reinado de “nuestro Señor Dios”. El coro anticipa la próxima “cena de las bodas del Cordero”. La segunda mitad del capítulo relata tres visiones gráficas de juicio: un guerrero real sobre un caballo blanco, el “rey de reyes y señor de señores” (19:11–16); un ángel que invita a los pájaros a reunirse para “la gran cena de Dios”, donde se comerán a los enemigos derrotados (19:17–18); y la derrota de esos enemigos por parte del jinete, lo que lleva al festín de las aves (19:19–21).

¿Qué vamos a hacer con esta imaginaria? Es útil tener en cuenta tres cosas. En primer lugar, Apocalipsis está lleno de este tipo de imágenes verbales, como una serie de caricaturas políticas. No están destinados a ser tomados literalmente, sino a estimular la imaginación y persuadir al oyente o al lector a adoptar la perspectiva de John. En segundo lugar, tales imágenes deben entenderse a la luz de la imagen central de Jesús como el Cordero inmolado pero en pie (cap. 5). Tercero, Juan no inventó la imagen de un guerrero divino o mesiánico; aparece en las Escrituras de Israel y otros escritos judíos. Uno de esos escritos es Salmos de Salomón, que contiene lo que podría decirse que es el texto mesiánico más importante en la literatura del Segundo Templo.

Salmos de Salomón

“Él herirá la tierra con la palabra de su boca para siempre”

Salmos de Salomón es una colección de dieciocho himnos a Dios, recopilados en el siglo I a. C., que se convirtieron en parte de la Biblia griega o Septuaginta. El mesiánico Salmo 17, con cuarenta y seis versículos en las versiones modernas, es el más largo. Las influencias teológicas en los salmos son variadas, incluido el salterio canónico, la literatura sapiencial, la tradición deuteronomica y los profetas.

El contexto histórico de estos salmos, y en particular del Salmo 17, es probablemente el período posterior a la captura de Jerusalén en el 63 a. C. por el general romano Pompeyo. Los Salmos de Salomón también parecen criticar a los gobernantes judíos que los romanos esencialmente derrocaron, la familia sacerdotal de los asmoneos.¹ Aunque los asmoneos les habían dado a los judíos ocho décadas de independencia, no eran descendientes de David y habían fusionado su sacerdocio con la realeza. Los compositores de estos salmos aparentemente creían que Israel necesitaba ser liberado tanto de la opresión extranjera como de una realeza sacerdotal ilegítima (aunque debilitada).

El Mesías. En el Salmo 17,² leemos que esta liberación vendrá a través de un rey davídico, “el ungido de Jehová”, o mesías (griego *christos*; 17:32; también 18:5).³ Puede dividirse en cuatro partes :

1. Prólogo: el Señor es rey (17:1–3);
2. Narrativa: los eventos que crearon la crisis actual (17:4–20);
3. Predicción: la venida del mesías davídico, que vencerá a los enemigos, purificará al pueblo de Dios y reinará con justicia (17:21–43);
4. Epílogo: esperanza porque el Señor es rey (17:44–46).

La descripción del mesías venidero en los versículos 21–43 es completa y compleja. Los versículos 21–25 son una oración al Señor para que “les levante a su rey, el hijo de David” (17:21a), para gobernar a Israel (17:21b), “destrozar a los gobernantes inicuos” (17:22a).), purificar a Jerusalén de “naciones que la pisotean en la destrucción” (17:22b), “expulsar a los pecadores”, y “aplantar la soberbia del pecador como un vaso de alfarero” (17:23), “destrozar todos sus sustancia

1. Los asmoneos permanecieron como reyes clientes de Roma hasta la época de Herodes el Grande en el 37 a.

2. Todas las citas de los Salmos de Salomón están tomadas de NETS.

3. Existe un debate académico sobre si el texto original decía “el ungido de los Señor” o “el ungido, el Señor”.

con vara de hierro" (17:24a), "destruirá las naciones sin ley con la palabra de su boca" (17:24b), y más. Los versículos 26–29 enfatizan la dirección y el juicio del Mesías con justicia. Los versículos 30–43 nos dicen que será lleno del Espíritu de Dios (17:37) y estará sin pecado (17:36). Él "pastoreará" al pueblo (17:40) en una era de paz, prosperidad y justicia. Los "pueblos de las naciones" estarán "bajo su yugo" (17:30a) y "él herirá la tierra con la palabra de su boca para siempre" (17:35a). Sin embargo, paradójicamente, tendrá "piedad de todas las naciones" (17:34b), y "no pondrá su esperanza en el caballo, el jinete y el arco" ni se preparará para la guerra (17:33).

Interpretando al Mesías. Por un lado, el Salmo 17:22-24a, basándose especialmente en los Salmos (canónicos) 2 y 110 (que a menudo se interpretaban mesiánicamente), parece retratar a un guerrero-mesías violento y militante que literalmente derrotará a todos los enemigos, tanto domésticos como domésticos. (especialmente) extranjero. Por otro lado, los versículos 24b y 33–35a, basándose en otras partes de las Escrituras, como Isaías 11 (que también se interpretó a menudo de manera mesiánica), sugieren un mesías no violento que confía solo en sus palabras y en el Señor para la victoria (ver Salmos 20, 33):

Como ilustra esta tabla, tanto las batallas literales como las metafóricas —la victoria por la guerra y por la palabra— se pueden encontrar en las Escrituras de Israel. Los eruditos están divididos cuando se trata de Salmos de Salomón 17. Muchos encuentran que representa a un mesías guerrero violento, como en varios Rollos del Mar Muerto, pero otros no están de acuerdo, enfatizando el enfoque del salmo en las palabras. Esta tensión y debate nos llevan a Apocalipsis 19.

Cuadro 17.1 Intertextualidad mesiánica en los Salmos de Salomón 17

	Textos del Antiguo Testamento	Salmo 17
Guerra	<p>"Tú [el hijo del Señor, el ungido = el rey] los quebrantarás [a los reyes de la tierra; las naciones] con vara de hierro; los desmenuzarás como vasija de barro. (Sal. 2:9)</p> <p>"El Señor está a tu diestra; aplastará [o "destruizará"] reyes en el día de su ira." (Sal. 110:5)</p>	<p>22Y ciñenlo [al rey venidero, el hijo de David] con fuerza para desmenuzar a los gobernantes inicuos, para purificar a Jerusalén de las naciones que la pisotean con destrucción, 23con sabiduría de justicia, para expulsar a los pecadores de la heredad , para quebrantar la soberbia del pecador como vaso de alfarero, 24para desmenuzar todos sus bienes con vara de hierro." (Sal. Sol. 17:22–24a)</p>

Cuadro 17.1 Intertextualidad mesiánica en los Salmos de Salomón 17

Palabras	<p>“Pero con justicia juzgará a los necesitados, con justicia decidirá por los pobres de la tierra. Él herirá la tierra con el vara de su boca; con el aliento de sus labios matará a los impíos.” (Isaías 11:4)</p> <p>16Ningún rey se salva por el tamaño de su ejército; ningún guerrero escapa por su gran fuerza. Un caballo es una vana esperanza de liberación; a pesar de toda su gran fuerza no puede salvar.” (Sal. 33:16–17; cf. Sal. 20:6–7)</p>	<p>“Para destruir las naciones sin ley por la palabra de su boca.” (Sal. Sol. 17:24b)</p> <p>33Porque no pondrá su esperanza en el caballo, el jinete y el arco, ni multiplicará para sí oro y plata para la guerra, ni recogerá esperanzas de la multitud de los pueblos para el día de la guerra. 34El Señor mismo es su rey, la esperanza del que se fortalece en la esperanza en Dios, y se compadecerá de todas las naciones delante de él con temor. 35Porque él herirá la tierra con la palabra de su boca para siempre.” (Sal. Sol. 17:33–35a)</p>
----------	--	--

Apocalipsis 19:1–21

“Está vestido con una túnica teñida en sangre, y su nombre es la Palabra de Dios”

Como se señaló anteriormente, Apocalipsis 19 tiene dos partes: un relato de un coro celestial más un mensaje angélico (19:1–10), seguido de tres visiones de juicio mesiánico (19:11–21). Algunos intérpretes entienden que 19:11–21 es el comienzo de la última sección principal de Apocalipsis, una serie de visiones de la segunda venida de Cristo, o parusía, y eventos asociados.

El Coro Celestial y el Mensaje Angelical. La mayor parte de Apocalipsis 19:1–10 está ambientada en el salón del trono celestial (19:4; cf. caps. 4–5; 7:9–17). El Aleluya cuádruple (19:1, 3, 4, 6) proviene primero de una gran multitud celestial (19:1, 3; cf. 7:9–10). A ellos se unen los veinticuatro ancianos y los cuatro seres vivientes (19:4; cf. 4:4–11; 5:6–14). A continuación, una voz, probablemente angelical, invita a todos los siervos de Dios a unirse al coro (19:5–8). Esta gran multitud adicional está compuesta por el “pueblo santo” (19:8), los fieles en la tierra. Como en los capítulos 4, 5 y 7, la amplitud de la participación en este “coro Aleluya” significa que Dios es alabado por todos los fieles, ya sea en la tierra o en el cielo, y por toda la creación.

La razón de esta atribución de salvación (victoria), gloria, poder y alabanza (19:1, 5, 7) es que Dios ha juzgado y vencido a la gran ramera, demostrando la justicia y la legítima soberanía del Señor (19:6) y preparando la cena de las bodas del Cordero (19:7, 9). La "novia" en esta boda (cf. 21:2, 9; 22:17) está compuesta por los fieles seguidores del Cordero, vestidos con las vestiduras brillantes y puras de sus actos justos (19:8). El coro de alabanza es seguido por un intercambio entre el vidente y el ángel (que se niega a ser adorado) acerca de la bendición de ser invitado a la cena como parte del fiel testimonio profético de Jesús (19:8–10).

Como en el Salmo 17 de Salomón, la afirmación teológica fundamental de Apocalipsis 19:1–10 es la soberanía del Señor Dios sobre todos los poderes políticos y religiosos. En ambos textos, el pueblo de Dios es habilitado para participar de los frutos pacíficos y justos de esa soberanía, aunque la existencia bienaventurada se describe en diferentes imágenes.

Visiones del Juicio Mesianico. A primera vista, Apocalipsis 19:11–21 parece más violento que Salmos 17 de Salomón; sus imágenes son ciertamente más gráficas. La primera visión (19:11–16) es claramente una representación de Jesús el Mesías (la "raíz de David", 5:5), como indican los ecos de la visión inicial en 1:12–18 y otras partes de Apocalipsis. Esta visión se entiende mejor como un ejemplo de éfrasis, un dispositivo retórico que invita al oyente/lector a encontrarse con la persona o el objeto descrito. La segunda visión (19:17–18), de pájaros invitados a la gran cena de Dios, ofrece una imagen preliminar gráfica del juicio y castigo que implicará la victoria mesianica (y por lo tanto divina). La tercera visión (19:19–21) describe brevemente a los enemigos del Mesías reunidos para hacer la guerra. Pero son derrotados de inmediato, con la bestia y su falso profeta (del capítulo 13, que representa el poder y la adoración imperiales) arrojados al lago de fuego, y el resto consumido por las aves (ver Ezequiel 39:17–20).

La interpretación del Mesías Jesús y su juicio en 19:11–21 contiene ecos de los textos bíblicos empleados en Salmos 17 de Salomón, incluido el Salmo 2:9 (especialmente 19:15). Pero el uso que hace Apocalipsis de Isaías 63 (ver 19:13, 15), que destaca gráficamente la ira y la sangre, requiere una atención especial.

¿La sangre de quién? Existe un debate de larga data entre los intérpretes de Apocalipsis: en 19:13, ¿la túnica de Jesús está mojada en la sangre de sus enemigos o en su propia sangre? El eco de Isaías 63:1–6, que describe el día divino de la venganza y el derramamiento de la sangre del enemigo, es claro:

¿Por qué son rojos vuestros vestidos, como los de quien pisa el lagar? "Yo [el Señor] he pisado solo el lagar; de las naciones nadie estaba conmigo. Los pisoteé en mi ira y pisé

los derribará en mi ira; su sangre salpicó mis vestidos, y manché toda mi ropa". (Isaías 63:2-3; véase Apocalipsis 19:13, 15)

Ciertos tárgumes interpretan este texto, en conexión con Génesis 49:11, como una referencia a la sangre enemiga derramada por el mesías.⁴ ¿Qué pasa con Apocalipsis?

Si tomamos un enfoque narrativo de Apocalipsis y rastreamos el carácter de Jesús, encontramos que la "sangre" es uno de los rasgos que definen su carácter, diciéndonos quién es él y cómo ha logrado la victoria (ver 3:21; 5:5) : no derramando la sangre de otros, sino derramando su propia sangre (cf. 1, 5; 5, 9; 7, 14). Jesús no es el Cordero degollado, sino el Cordero degollado y en pie (resucitado) (5:6, 9, 12; 13:8). Los discípulos de Jesús se benefician y comparten la muerte/sangre de Jesús (6:10; 7:14; 16:6; 17:6; 18:24) "venciendo" como lo hizo él: permaneciendo fieles frente a la muerte (3 :21). Si la fidelidad al llamado "Fiel y Verdadero" (19:11) significa la voluntad de derramar su propia sangre (12:11), junto con la negativa a derramar sangre (13:10), entonces sería infiel de Juan convertir a Jesús en un salvador matador. Esto significa que Juan lee las Escrituras cristológicamente, a la luz de Jesús. Debido a que Jesús estableció su reino mesiánico al morir en lugar de matar, Juan interpreta las imágenes bíblicas de violencia divina y mesiánica, incluido Isaías 63, sin violencia.

Sin duda, Apocalipsis puede usar la sangre como símbolo del juicio divino (6:12; 8:7-9; 11:6; 14:20; 16:3-6), pero la sangre asociada específicamente con Jesús, como el El libro avanza y culmina en el capítulo 19, es su propia sangre.

¿Qué tipo de espada? ¿Qué tipo de guerra? Si la sangre en 19:13 es la de Jesús, entonces también debemos concluir que su espada (19:15, 21) no es literal sino metáfora, simbolizando lo que a veces se llama una expresión performativa: discurso que realmente hace que algo suceda. Representa la propia palabra de Jesús, y de hecho él mismo, ya que su nombre es "la Palabra de Dios" (19:13; cf.

Juan 1). Su palabra, su persona, es el medio tanto del juicio divino como de la salvación divina (ver Sb 18, 14-16), sin duda asociada con el "evangelio eterno" que está llegando a todos (14, 6). Juntas, la espada de Jesús y su sangre representan esa promesa divina de juicio y salvación.

Las imágenes del guerrero de Juan, que comienzan en 19:11, incluido su uso del Salmo 2, el Salmo 110 y otros textos de las Escrituras,⁵ deben entenderse metafórica y cristológicamente en lugar de literal y violentamente.

¿Dos clases de Mesías? ¿Cómo vamos a leer Salmos de Salomón 17 y Apocalipsis 19 uno al lado del otro? Los dos retratos mesiánicos están contruidos en

4. Por ejemplo, Tg. Neof. Génesis 49:11.

5. Ver, por ejemplo, Dt 20:13; Sal 68:17; Is 49:2.

a la luz de temores y esperanzas políticas similares, y se basan en textos bíblicos similares, textos que a veces están en tensión entre sí. Juntos plantean la cuestión de cómo se leyeron esos textos en tales situaciones políticas.

¿El mesías conquistará por la guerra o por la palabra? ¿Tenemos representaciones de (a) dos mesías violentos, (b) dos mesías no violentos o (c) uno de cada uno?

Si la respuesta es (c), entonces, ¿cuál mesías es violento?

El punto de vista de Apocalipsis que se ofrece aquí es que la postura interpretativa de Juan hacia las Escrituras, la política y Jesús en Apocalipsis 19 está formada por la narrativa más amplia en la que aparece esta porción de su retrato mesiánico. Sin embargo, el jurado todavía está deliberando sobre Salmos de Salomón 17. Puede ser otro ejemplo de preferir una palabra poderosa a una guerra literal, o puede resaltar el mesías distintivo de Apocalipsis.

Para leer más

Textos antiguos adicionales

Otros textos sobre la guerra mesiánica/escatológica incluyen los Rollos del Mar Muerto 1QM 10–12, 15–19; 1QSb 5; 4Qplsaa ; 4Q174; 4Q285; 2 Baruc 36–40, 72; 4 Esdras 13; Oráculos Sibílicos 3:657–701; 1 Corintios 15:24–28; 2 Tesalonicenses 1:5–2:12. Para un banquete (a veces mesiánico) como imagen de salvación, véase, por ejemplo, Isaías 25:6–10a; 55:1–5; 1 Enoch 62:12–16; 2 Baruc 29; Mateo 22:1–14; Lucas 14:7–24; como imagen del juicio, véase Ezequiel 39:17–20; 2 Baruc 29:4.

Traducciones al inglés y ediciones críticas

REDES

Wright, RB "Salmos de Salomón: una nueva traducción e introducción".

Páginas 639–70 en el vol. 2 del Antiguo Testamento Pseudepigrapha. Editado por James H. Charlesworth. Garden City, Nueva York: Doubleday, 1985.

———. Salmos de Salomón: una edición crítica del texto griego. Londres: Trinidad y Tobago Clark, 2007.

Literatura Secundaria Atkinson,

Kenneth. Clamé al Señor: un estudio de los Salmos de los antecedentes históricos y el entorno social de Salomón. Boston: Brillante, 2004.

Barr, David L. "¿El cordero que parece un dragón? Caracterizando

Jesús en el Apocalipsis de Juan". Páginas 205–20 en La Realidad del Apocalipsis: Retórica y Política en el Libro de Apocalipsis. Editado por David L. Barr. Atlanta: SBL, 2006.

Barnhill, Gregory M. "Ver a Cristo al escuchar el Apocalipsis: una exploración del uso de la éfrasis por parte de Juan en Apocalipsis 1 y 19". JSNT 39 (2017): 235–57.

Trafton, Joseph L. "¿Qué haría David? Expectativa mesiánica y Sorpresa en Ps. Sol. 17." Páginas 155–74 en *Los Salmos de Salomón: lenguaje, historia, teología*. Editado por Eberhard Bons y Patrick Pouchelle. Atlanta: SBL, 2015.

Zacarías, Danny. "El Hijo de David en Salmos de Salomón 17." Páginas 73–87 en *Textos religiosos "no canónicos" en el judaísmo primitivo y el cristianismo primitivo*. Editado por Lee Martin McDonald y James H. Charlesworth. Londres: T&T Clark, 2012.

Capítulo 18

El Libro de los Vigilantes y Apocalipsis 20:1–15: Redentor Juicio sobre los ángeles caídos



Elizabeth E. Shively

Satán. La historia es así: con la autoridad de Cristo, un ángel Apocalipsis 20:1–15 cuenta la historia de cómo Dios finalmente expulsa y juzga a Satán y lo encarcela por mil años para evitar que engañe a las naciones (presumiblemente, para hacer la guerra contra los santos). Durante ese tiempo, los santos reinan con Cristo. Después de ese tiempo, Satanás es soltado para engañar a las naciones nuevamente para que hagan guerra contra los santos, pero él es derrotado y arrojado al lago de fuego para siempre, para que se le unan la Muerte, el Hades y aquellos cuyos nombres no están en el libro de vida.

Este cuento comparte estructura, lenguaje e ideas con otros textos judíos antiguos que cuentan una historia similar sobre el derrocamiento y la destrucción de Satanás y sus secuaces. Corrientes de una historia sobre la destrucción del mal por parte de Dios aparecen en Isaías, quien describe la caída de reyes ambiciosos en términos cósmicos (Isa 14:12–14; 24:21–22). Los textos apocalípticos en el período del Segundo Templo amplían la historia de Isaías para contar cómo Dios derroca a los ángeles caídos y a los homólogos humanos para crear un mundo nuevo para el pueblo de Dios (1 En. 10:4–6, 11–13; 13:1–2; 18:12–16; 19:1–2; 2 es. 7:1–2; Jub. 5:6–14; Judas 6; 2 Pedro 2:4; Apocalipsis 12:7–17). Apocalipsis 20:1–15 se mueve en la corriente de esta tradición exegética.

En lugar de identificar paralelos discretos entre ciertos textos y Apocalipsis 20:1–15, miraré cómo Juan emplea esta corriente de tradición exegética, particularmente como se refleja en 1 Enoc 10:4–8, 11–15, para decirles a los santos la historia de cómo Dios quita a Satanás para restaurar su gobierno y juzgar a favor de los santos.

El libro de los vigilantes

“Ve, Rafael, y ata a Asael...
Ve, Miguel, ata a Shemihazah”

Juicio Redentor. Primero Enoc consta de cinco libros separados compuestos a lo largo de cinco siglos.¹ Primero Enoc 10 pertenece al primer libro, el Libro de los Vigilantes (1 En. 1–36). La pieza central del libro es la historia de cómo los vigilantes —ángeles caídos— dejan el lugar que les corresponde en el cielo y, como resultado, traen el mal a la tierra (caps. 6-11; cf. Gn 6:1-13). Esto lleva al juicio en el diluvio, que representa el juicio al final.² El juicio se pone en marcha cuando el pueblo de Dios clama por justicia contra los ángeles rebeldes y su descendencia. Cuatro santos arcángeles interceden en favor de la humanidad, y Dios responde comisionándolos para ejecutar juicio (10:1–3).

Me concentro en las instrucciones de Dios a dos de los arcángeles, Rafael y Miguel, para atar y encarcelar a dos de los vigilantes, Asael y Shemihazah, respectivamente:

4 A Rafael dijo: Ve, Rafael, y ata a Asael de pies y manos, y arrójalo en la oscuridad; y haz una abertura en el desierto que está en Doudael. 5 Arrójalo allí, y pon debajo de él piedras afiladas y dentadas. Y cúbrelo con tinieblas, y déjalo habitar allí por un tiempo muy largo. Cúbrele la cara y que no vea la luz.

6 Y en el día del gran juicio, será llevado a la conflagración ardiente. 7 Y sanad la tierra que los vigilantes han asolado; Y anunciad la sanidad de la tierra, para que sea sanada la plaga, Y no perezcan todos los hijos de los hombres a causa del misterio que los vigilantes contaron y enseñaron a sus hijos.

8 Y toda la tierra fue desolada por las obras de la enseñanza de Asael, y sobre él escribe todos los pecados.
(1 En. 10:4–8)³

11 Y a Miguel dijo: "Ve, Miguel, ata a Semihazah y a los otros con él, que se han unido con las hijas de los hombres, para que

1. Para obtener más información sobre 1 Enoc, consulte el capítulo 1 de este volumen por Benjamin E. Reynolds ("Las parábolas de Enoc y Apocalipsis 1:1–20: El hijo del hombre de Daniel").

2. Nickelsburg, 1 Enoc, 7.

3. La traducción es de George WE Nickelsburg y James C. VanderKam, 1 Enoch. La traducción de Hermeneia (Minneapolis: Fortress, 2012).

fueron contaminados por ellos en su inmundicia. 12 Y cuando sus hijos perezcan y vean la destrucción de sus amados, atarlos por setenta generaciones en los valles de la tierra, hasta el día de su juicio y consumación, hasta que sea consumado el juicio eterno. 13 Entonces serán conducidos al abismo de fuego, y al suplicio, ya la prisión donde serán confinados para siempre. 14 Y todos los que sean condenados y destruidos en lo sucesivo estarán ligados juntamente con ellos hasta la consumación de su generación. Y en el tiempo del juicio que yo juzgaré, perecerán por todas las generaciones. espíritus de los mestizos y los hijos de los vigilantes, porque han agraviado a los hombres. (1 En. 10:11–15)

¹⁵ Destruye todos los

Vinculación de ángeles caídos. El versículo 4a da una descripción general de la instrucción de Dios de que Rafael ate a Asael y lo arroje a las tinieblas; luego, los versículos 4b–5 explican los detalles y el marco de tiempo de esa instrucción (“haz una abertura... arrójalo allí... acuéstate debajo de él... cúbrelo... déjalo habitar allí”). La instrucción de “atar a Asael de pies y manos” evoca la imagen de un criminal que es arrestado, encadenado y arrojado a una prisión (cf. Hch 12:6; 21:11, 33; 22:5). La prisión, Doudael, es el equivalente de Sheol, en este caso una celda de detención hasta el momento del castigo con fuego en el juicio final (1 En. 10:6).

Atado, el poder y la influencia de Asael sobre los seres humanos se eliminan para que Rafael pueda sanar la tierra que los vigilantes han devastado (10:7).

La instrucción a Michael sigue un patrón similar a las dadas a Raphael. El versículo 11b da una descripción general de las instrucciones de Dios a Miguel para que atara a Shemihazah ya todos los demás vigilantes que embarazan a las mujeres; el versículo 12 explica los detalles y el marco de tiempo de la instrucción. Luego, el versículo 13 describe el castigo de fuego en el juicio final después de setenta generaciones. Esto se representa como un abismo, un lugar eterno de tortura y una prisión para los demonios (ver 1 En. 21:7-10; cf. Lucas 8:31). Sin embargo, también es un lugar al que la humanidad malvada está atada o restringida, junto con los vigilantes y su descendencia para el castigo eterno (1 En. 10:14-15). Luego, Dios instruye a Miguel para que elimine el mal de la tierra a fin de preparar un lugar renovado para que vivan los justos, utilizando imágenes de la tierra fértil que evocan las bendiciones de Dios y una nueva creación (10:16–11:2).⁴

En esta historia, la atadura y encarcelamiento de Asael y de Shemihazah marca un momento decisivo en la eliminación de su reinado sobre la humanidad y

4. Nickelsburg, 1 Enoc, 227.

la tierra. Señala un cambio de régimen en el que los poderes malignos que engañan a la humanidad, victimizan al pueblo de Dios y devastan la tierra son expulsados y Dios es restaurado como el gobernante legítimo sobre la humanidad, el mundo y el cosmos.

Apocalipsis 20:1–15

“Se apoderó del dragón, la serpiente antigua”

Necesidad de juicio redentor. En Apocalipsis, el clamor de los seres humanos se eleva hacia Dios, y él responde ejecutando juicio contra los malhechores y sus instigadores sobrenaturales, de manera similar a la línea argumental básica del Libro de los Vigilantes. Específicamente, los santos mártires claman a Dios para vengar su sangre sobre los habitantes de la tierra (Ap 6:10; cf. 8:3–4; 19:24). El resto de Apocalipsis esencialmente desarrolla la respuesta de Dios en una serie de juicios (comparar, por ejemplo, 6:10 con, por ejemplo, 16:1–9).

Apocalipsis 12 revela que el dragón/Satanás está en el centro de esta persecución (anticipada en 2:9–10, 13, 24). Según Juan, Satanás es “el engañador del mundo entero” (12:9 NVI). Miguel lidera a los ángeles en una guerra contra Satanás y lo arroja del cielo, después de lo cual el objetivo principal de Satanás es hacer la guerra a la comunidad de fe (los hijos de la mujer), que guardan los mandamientos de Dios y mantienen un testimonio fiel de Jesús (12: 17; cfr.

1:2). Luego, el capítulo 13 describe cómo Satanás libra esta guerra: le da autoridad a la bestia/estado para que “se le haya dado poder para hacer guerra contra el pueblo santo de Dios y vencerlo. Y se le dio autoridad sobre toda tribu, pueblo, lengua y nación. Todos los habitantes de la tierra adorarán a la bestia, cuyos nombres no están escritos en el libro de la vida del Cordero” (13:7–8; véase también 13:11–18; cf. 18:23; 19:20). En resumen, Satanás hace la guerra contra los santos engañando al mundo entero para establecer un pseudo-reino.

De manera culminante, Apocalipsis 17–20 desarrolla el juicio final contra las naciones, las instituciones, los seres humanos y, en última instancia, las fuerzas cósmicas que se han unido para perpetrar la violencia contra quienes se niegan a reconocer el pseudo-reino de Satanás. En Apocalipsis 20:1, Jesús presumiblemente ha comisionado y autorizado al ángel celestial dándole la llave del abismo para atar a Satanás y encerrarlo (comparar Apocalipsis 1:18; 3:7; 9:1).

A continuación, muestro cómo la línea argumental de Apocalipsis 20:1–15 se relaciona con eso en 1 Enoc 10:4–8, 11–15, reflejando así una corriente común de tradición:

Figura 18.1: Apocalipsis 20 y el Libro de los Vigilantes

Apocalipsis 20:1–15	1 Enoc 10:4–6	1 Enoc 10:8–11
Un ángel autorizado por Cristo	Rafael autorizado por Dios para atar a Asael,	Michael autorizado por Dios para atar Shemihazah y otros.
ata al dragón/antigua serpiente/diablo/ Satanás, lo arroja a la fosa, y encierra y sella el hoyo sobre él,	lo arroja al tinieblas, lo cubre con oscuridad,	los une en el valles de la tierra
para que engañe las naciones no más por mil años.	y sana la tierra que los vigilantes desolado durante un tiempo excesivamente largo.	y sana la tierra durante setenta generaciones.
Posteriormente es liberado de su prisión. . . [guerra contra los santos] y Satanás es arrojado al lago de fuego para siempre tortura.	En el gran día del juicio, será entregado a los conflagración ardiente.	El día del juicio, serán entregados a los abismo de fuego.

Invertir la dinámica de poder. Similar a 1 Enoc, en Apocalipsis 20 Satanás está atado por una duración y un propósito. El ángel celestial arroja a Satanás a la fosa, la encierra y la sella por mil años—o un tiempo muy largo—para que (Gr. hina) no engañe a las naciones.⁵ A la luz del contexto más amplio de Apocalipsis y la corriente de la tradición interpretativa, lo más probable es que la restricción del engaño de Satanás tenga que ver con restablecer el reinado legítimo de Dios y revertir el estado de cosas de los santos . engaña a las naciones para que se unan a él una vez más para hacer la guerra a los santos (20:7-8; cf. cap. 13).

Juan ha descrito a Satanás como “el engañador del mundo entero” (12:9 NVI) que hace la guerra contra los santos al autorizar a la bestia/estado a establecer un pseudo-reino y engañar a los habitantes de la tierra en una adoración falsa.

5. El grado de restricción de Satanás solo puede deducirse del contexto. Ver Beale y Osborne para argumentos de que Satanás está restringido solo parcialmente. GK Beale, *The Book of Revelation*, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), 989–91; Grant R. Osborne, *Revelation*, BECNT (Grand Rapids: Baker Academic, 2002), 690–94.

6. Tomo a los que están sentados en los tronos ya los mártires en 20:4 como un solo grupo: los mártires representan a todos los santos que han sido testigos fieles de Cristo.

sobre la pena de muerte. Debido al engaño de Satanás, los fieles son marginados, subyugados, victimizados y muchos enfrentan el martirio por no adorar a la bestia (13:7–9, 15). Los santos no se asemejan al reino de los sacerdotes que conquistan y reinan con Cristo (1:6; cf. 2:26-27; 3:21); más bien, su verdadero estado ha sido ocultado. Pero ahora el ángel celestial invierte el estado de las cosas quitando el poder y la influencia de Satanás para engañar a las naciones de modo que no sea posible que Satanás cree un mundo o reino alternativo al de Dios. Los santos debajo del altar habían clamado a Dios por juicio contra sus opresores (6:10); ahora Dios finalmente juzga a su favor ("se les dio juicio", 20:4, mi traducción) y reinan abiertamente con Cristo sin temor, mostrando su verdadero estado (20:4–6).

Rebelión y Juicio Final. En la historia de los vigilantes, los ángeles caídos son inmediatamente liberados de su prisión para ser juzgados por fuego. En Apocalipsis 20, sin embargo, Satanás es liberado de su prisión por un penúltimo acto. Engaña a las naciones nuevamente para reunir un ejército para la guerra contra los santos y la ciudad santa. Juan adapta aún más la corriente de la tradición exegética al fusionarla con Ezequiel 38–39, el relato en el que Gog y Magog atacan al pueblo de Dios, para describir el asalto final de Satanás. Puede ser que Juan busque demostrar la implacable hostilidad de Satanás y la humanidad incrédula hacia Dios y su pueblo, de modo que su rebelión intensificada demuestre "el alcance de la depravación humana".⁷ En ese caso, este acto final de guerra funciona para justificar el juicio final de Dios . en el que Satanás, la Muerte, el Hades y la humanidad impenitente son arrojados al lago de fuego (20:10, 14–15).

Sin embargo, el punto final de Juan se trata de revertir el estado de las cosas: de la destrucción del pseudo-reinado de Satanás emergen el cielo y la tierra nuevos, y la nueva Jerusalén, donde Dios y el Cordero reinan con su pueblo para siempre (21:1–4). .

Para leer más

Textos antiguos adicionales

Los textos apocalípticos del Segundo Templo representan el derrocamiento de Dios de los ángeles caídos o Satanás (o el equivalente) y sus contrapartes humanas, lo que señala un cambio de régimen cósmico que resulta en bendiciones para el pueblo de Dios: 1 Enoc 10:4–6, 11–13; 13:1–2; 18:12–16; 19:1–2; 2 Enoc 7:1–2; Jubileos 5:6–14; 23:23–31; 50:5; Testamento de Moisés 10:1; 1QM 1:5, 8–9, 12; 12:9–18; 17:6–7; 18:6–8, 10–11; 19:4–8; 11T13. Véanse también los textos relacionados del NT: Judas 6; 2 Pedro 2:4; Apocalipsis 12:7–17.

7. Osborne, Apocalipsis, 702.

Traducciones al inglés y ediciones críticas Bertalotto,

Pierpaolo, Ken M. Penner e Ian W. Scott, eds. "1 Enoc".

En *The Online Critical Pseudepigrapha*. Editado por Ian W. Scott, Ken M. Penner y David M. Miller. 1.5 ed. Atlanta: Sociedad de Literatura Bíblica, 2006.

www.purl.org/net/ocp/1En.

Isaac, E. "1 (Apocalipsis etíope de) Enoc: una nueva traducción e introducción". Páginas 13–89 en el vol. 1 del *Antiguo Testamento Pseudepigrapha*.

Editado por James H. Charlesworth. Garden City, Nueva York: Doubleday, 1983.

Knibb, Michael A. "1 Enoc". Páginas 184–319 en *El Antiguo Testamento Apócrifo*.

Editado por HFD Sparks. Oxford: Clarendon, 1984.

———. *El libro etíope de Enoc*. 2 vols. Oxford: Clarendon, 1978.

Nickelsburg, George WE y James C. VanderKam. *1 Enoc*. La traducción de Hermeneia.

Mineápolis: Fortress Press, 2012.

Olson, Daniel C. *Enoch: una nueva traducción*. North Richmond Hills, Texas: BIBAL, 2004.

Literatura secundaria Evans,

Craig A. "Inaugurando el Reino de Dios y derrotando al Reino de Satanás". *BBR* 15 (2005): 49–75.

Nickelsburg, George WE *1 Enoc 1: un comentario del libro de 1 Enoc, capítulos 1–36; 81–108*. Hermeneia. Mineápolis: Fortaleza, 2001.

Parker, Harold M. "Las Escrituras del autor del Apocalipsis de Juan".

Ilf Review 37 (1980): 35–51.

Stuckenbruck, Loren T. *El mito de los ángeles rebeldes: estudios sobre el judaísmo del Segundo Templo y los textos del Nuevo Testamento*. Grand Rapids: Eerdmans, 2017.

Capítulo 19

4 Esdras y Apocalipsis 21:1–22:5:

ciudad Paraiso



jonathan a. moo

momento hacia el que se orienta toda la Revelación, una visión del
Entonces vi un cielo nuevo y una tierra nueva” (Ap 21:1). Esta es la
nueva creación prefigurada en las promesas dadas a las siete
iglesias en los capítulos 2 y 3 y cuyos destellos a veces han traspasado
la oscuridad de las escenas de destrucción, sufrimiento y aflicción del libro.
Aquí los lectores encuentran el fruto de la victoria ganada por el Cordero, la
renovación de todas las cosas (21:5), la venida a la tierra de la Nueva
Jerusalén (21:2, 9–27) y un paraíso edénico restaurado (22 :1–5). Es un
mundo más allá de toda amenaza: no más muerte, luto, tristeza o dolor (21:4).
Sobre todo, es una visión centrada y definida por la presencia de Dios con su pueblo (21:3).

La visión de Juan se refiere al futuro, pero es un futuro que ha irrumpido en
el presente por la victoria del Cordero. Tiene la intención de transformar la vida
de los lectores de Juan ahora. Si van a huir de Babilonia (18:4), necesitan una
visión alternativa de la ciudad de Dios para encender su imaginación, una Nueva
Jerusalén a la que puedan pertenecer.

Como todo Apocalipsis, la visión de Juan en 21:1–22:5 está impregnada de
imágenes extraídas del Antiguo Testamento. Y aunque ningún otro texto iguala la
visión de Juan en su alcance imaginativo y densidad de imágenes, muchos temas
que ocurren aquí también se encuentran en otros textos judíos primitivos. En este
capítulo nos centramos en 4 Esdras, un apocalipsis judío más o menos
contemporáneo de Apocalipsis y con el que comparte no solo su género, sino
también una serie de motivos e ideas. Es improbable que alguno de los autores
conociera el libro del otro, y sería engañoso sugerir que cada punto de conexión
o contraste es significativo. Pero un análisis de cómo cada texto ha hecho su
propio uso de las tradiciones comunes ilumina mucho de lo que es distintivo acerca de sus respect

4 Esdras

“Es para ti que se abre el paraíso”

Gerhard von Rad afirmó que 4 Ezra es “una de las mejores cosas jamás escritas” en Israel.¹ Compuesto quizás treinta años después de que los romanos destruyeran el templo de Jerusalén en el 70 d.C. (3:1), 4 Ezra contiene las preguntas más atrevidas encontradas en cualquier texto judío o cristiano primitivo sobre la justicia y la misericordia de Dios ante el dolor y la pérdida.² Al igual que el Job bíblico, el autor lucha con cómo un Dios bueno, poderoso y amoroso puede permitir que su pueblo sufra. El autor usa el nombre del bíblico Esdras, encontrando su situación análoga a la de Esdras después de la caída del primer templo. El autor lamenta “la desolación de Sión” (3:2), incapaz de encontrar una explicación adecuada de por qué Dios debería haber “destruido a tu pueblo” (3:30). Incluso si la desobediencia de Israel condujo al juicio de Dios, ¿por qué entonces Dios permite que prosperen “Babilonia” y otras naciones que no guardan los mandamientos de Dios? Esta aparente injusticia en el trato de Dios con Israel lleva a Esdras, en su diálogo con el ángel Uriel, a formular preguntas más amplias sobre el trato de Dios con su creación: ¿Cómo puede Dios permitir que tantos de los que ha creado perezcan? ¿Por qué se salvan tan pocos al final?

Ezra no recibe respuestas muy seguras. En cambio, se le indica que recuerde las limitaciones de su comprensión y cambie su enfoque del destino de los muchos que se perderán a la era venidera y la esperanza de aquellos (pocos) como él que se salvarán. En el cuarto de los siete episodios del libro, Esdras, después de pasar siete días en un campo de flores, comienza a aceptar la justicia de los caminos de Dios, por inexplicables que sean (7:29–37).

Entonces Esdras se encuentra con una mujer de luto que, mientras la consuela, se transforma ante sus ojos en una ciudad gloriosa, una nueva “Sión” (9:38–10:59). Él es recompensado con visiones del juicio de Dios sobre Roma y las naciones, provocado por el Mesías, y ve la salvación del remanente del pueblo de Dios en la tierra, así como la reunión de las tribus perdidas de Israel, un “paz”. multitud” (13:12, 39–47). Esta visión tal vez consuele a Esdras de que el número de los que se salvarán es mucho mayor de lo que se había dado cuenta, y que la justicia de Dios finalmente se hará al final.

Como indica este resumen, el material escatológico se entretije a lo largo de todas las secciones de 4 Ezra, ocurriendo no solo en las visiones cerca del final sino también en los discursos de Ezra y especialmente en los del ángel Uriel. La siguiente tabla identifica las características clave de la visión escatológica de 4 Ezra:

1. Gerhard von Rad, *Sabiduría en Israel*, trad. JD Martin (Harrisburg, Pensilvania: Trinity Press International, 1972), 41.

2. Para obtener más información sobre 4 Ezra, consulte el capítulo 4 de este volumen por Dana M. Harris (“4 Ezra and Revelation 5:1–14: Creaturely Images of the Messiah”).

Tabla 19.1: Características clave de la visión escatológica de 4 Ezra

Ejemplos de temas	
Mesías	<p>Cuando se manifestó el Mesías, “los que queden se regocijarán cuatro cien años. Después de esos años morirá mi hijo¹, el Mesías, y todos los que respiran aliento humano”. (7:28–29)²</p> <p>“Este es el Mesías a quien el Altísimo ha guardado hasta el fin de los días. . . . En su misericordia liberará al remanente de mi pueblo, a los que se han salvado a lo largo de mis términos, y los alegrará hasta que llegue el fin, el día del juicio.” (12:32–34)</p> <p>“Este es aquel a quien el Altísimo ha estado guardando por muchas edades, quien él mismo entregará su creación.” (13:26)</p> <p>“Él estará de pie sobre la cima del monte Sion. Y vendrá Sión y será manifestada a todos los pueblos, preparada y edificada, como viste el monte labrado sin mano”. (13:35–36)</p> <p>“Y en cuanto a que lo visteis juntar para sí otra multitud que era pacífica, estas son las nueve tribus”. (13:39–40)</p>
Ciudad	<p>“La ciudad que ahora no se ve, aparecerá”. (7:26)</p> <p>“Se construye una ciudad”. (8:52)</p> <p>“Cuando miré hacia arriba, la mujer ya no era visible para mí, pero se estaba construyendo una ciudad, y se mostró un lugar de grandes cimientos”. (10:27)</p> <p>“La mujer que viste es Sion, la cual ahora contemplas como una ciudad en construcción”. (10:44; cf. 13:35–36, arriba)</p>
Tierra	<p>“La tierra que ahora está escondida será descubierta”. (7:26)</p> <p>“Salvación mía en mi tierra y dentro de mis términos, los cuales yo he santificado para mí desde el principio”. (9:8; cf. 13:48–49)</p>
Paraíso	<p>“Se revelará un paraíso, cuyo fruto permanecerá intacto y en que son abundancia y sanidad.” (7:123)</p> <p>“Es para ti que se abre el paraíso, se planta el árbol de la vida, se prepara el siglo venidero, se provee la abundancia, se edifica una ciudad, se designa el descanso, se establece el bien y se perfecciona la sabiduría de antemano. La raíz del mal está sellada de vosotros, la enfermedad está desterrada de vosotros, y la muerte está escondida; Hades ha huido y la corrupción ha sido olvidada; los dolores han pasado, y al fin se manifiesta el tesoro de la inmortalidad”. (8:52–54)</p>

¹Aunque la NRSV, basada en el latín y en la mayoría de los manuscritos de 4 Ezra, identifica al Mesías como el “hijo” de Dios (cf. Sal 2:7), la versión etíope tiene “siervo”, que probablemente refleja el original (ver Jonathan A. Moo, *Creation, Nature and Hope in Fourth Ezra*, FRLANT 237 [Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011], 126n75). Cuarto Esdras tiene una historia textual complicada, siendo originalmente escrito en hebreo (ahora perdido) y posteriormente traducido al griego (ahora perdido); fue el griego el que formó la base para las traducciones posteriores a las versiones existentes en latín, siríaco, etíope, armenio, georgiano y árabe.

² Las traducciones son de la NRSV.

³ Aquí y en 10:42, 44, las versiones no latinas describen la ciudad como ya construida o establecida, como queda claro en 13:36.

Un reino mesiánico y una era por venir. Estos motivos se pueden dividir en dos complejos: uno se centra en el Mesías, la tierra de Israel y Sión; el otro incluye la resurrección, el paraíso y la futura era inmortal.³ Aunque en algunos lugares es difícil determinar qué complejo de eventos está a la vista, en 7:26–44 se describen como dos etapas cronológicas: primero, la revelación del Mesías, tierra y ciudad produce un período de alegría de 400 años, seguido por la muerte del Mesías y el regreso del mundo a su silencio primitivo (7:29); luego viene la resurrección, el juicio final y, aunque aquí se describe solo en perspectiva, una visión de las dos opciones que aguardan, el “pozo del tormento” o el “paraíso del deleite” (7:36).

Ciudad y Paraíso. Una de las cosas que puede sorprender acerca de la escatología de 4 Ezra es la falta de mención explícita de un templo, pero esto se debe a que la ciudad de Sión se fusiona con el templo. Así, aunque en 3:24 se dice que a David se le ordena construir la ciudad (de Jerusalén), en 10:46 es Salomón quien construye la ciudad. Salomón, por supuesto, construyó el templo; pero, para 4 Esdras, la ciudad de Sión y el templo se consideran uno. En este sentido, es interesante que 4 Esdras a veces incluye elementos de ambos complejos de eventos juntos y, significativamente, el “paraíso” y la “ciudad edificada” están conectados (8:52). Esta conexión entre ciudad-templo y paraíso se insinúa en 3:6, donde se dice que el jardín de Edén fue plantado antes de la creación de la tierra. Como señala Hindy Najman, esto hace eco de un motivo que se encuentra en Jubileos 3:8–14 y 4Q265 7 II, 14, donde el jardín de Edén se representa como el Lugar Santísimo, el lugar de la presencia de Dios.⁴ Aunque el tema de Dios morar en la nueva Sion y el futuro paraíso no se desarrolla extensamente en 4 Esdras, en 7:98 la mayor bendición para las almas justas que esperan el juicio final es la anticipación de que “verán el rostro de aquel a quien sirvieron en vida y desde quienes recibirán su recompensa cuando sean glorificados” (7:98).

Obediencia, fe y no violencia. Mientras tanto, el pueblo de Dios es llamado a la fe ya las obras de obediencia (p. ej., 9:7; 13:23; 14:34) en previsión de recibir misericordia y vida después de la muerte (14:34–45). Sin embargo, ninguna obra de ellos puede contribuir a la ciudad que un día será revelada, porque ya está “preparada y edificada” (13:36): “ninguna obra de construcción humana podría subsistir en un lugar donde la ciudad del Altísimo Alto iba a ser revelado” (10:54). Cuarto Ezra rechaza la revuelta política y la violencia. Sólo Dios traerá la era venidera. Previendo a cualquier aspirante a reclamar el papel de Mesías, Ezra se entera

3. Michael E. Stone, *Features of the Eschatology of IV Ezra*, HSS 35 (Atlanta: Scholars Press, 1989), 222–25; Moo, *Creación, Naturaleza y Esperanza*, 105–59.

4. Hindy Najman, *Losing the Temple and Recovering the Future: An Analysis of 4 Ezra* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), 108–16.

que "nadie en la tierra puede ver a mi Hijo [o "siervo"] ni a los que están con él, sino en el tiempo de su día" (13:52). La multitud que se reúne con el Mesías es, por lo tanto, "pacífica" (13:12, 39), guardando fielmente la ley (13:42), tal como 4 Esdras espera de sus lectores.

Apocalipsis 21:1–22:5

“La morada de Dios está ahora entre
el pueblo”

El Cielo Nuevo y la Tierra Nueva es el Reino Mesianico. En la visión de 4 Ezra, el enfoque cambia entre la era mesiánica y la era inmortal por venir. Aunque los motivos asociados a veces se difuminan, cada complejo de eventos conserva un énfasis diferente y responde preguntas algo diferentes.

Sorprendentemente, la visión de Juan en Apocalipsis da fe de una línea de tiempo similar a la de 4 Esdras: hay un período interino temporal del gobierno del Mesías y los mártires (aunque 1000 años en lugar de 400 años; Apocalipsis 20:4–6), seguido por la resurrección general y el juicio final (20:11–15), y luego “un cielo nuevo y una tierra nueva” (21:1). Pero el enfoque de la visión de Juan del fin está casi enteramente en el “nuevo cielo y la nueva tierra”. Los motivos que 4 Esdras asocia con la era mesiánica aparecen en Apocalipsis no en el milenio del capítulo 20 sino en la visión del cielo nuevo y la tierra nueva de 21:1–22:5. Esdras vio una Sión de grandes cimientos, una ciudad ya preparada y edificada; Juan ve una ciudad santa, la Nueva Jerusalén, con doce cimientos (21:14), ya “preparada” (21:2) y que desciende de Dios. Cualquier cosa que Juan pretenda transmitir con su breve descripción del milenio, para él el cumplimiento de las promesas del Antiguo Testamento de tierra y templo, el lugar del eterno reino terrenal de Dios y Cristo y su pueblo (22:3, 5), y el enfoque apropiado de las esperanzas de sus lectores pertenece al cielo nuevo y la tierra nueva, la Nueva Jerusalén de 21:1–22:5.

Ciudad, Paraíso y Presencia de Dios. La descripción de Juan del lema de la Nueva Jerusalén representa un desarrollo más completo de un tema que se insinúa en 4 Esdras, la asociación de la ciudad-templo con el Lugar Santísimo y el paraíso de Dios. Para Juan, no hay templo en la Nueva Jerusalén, porque Dios y el Cordero moran allí (21:22). Es un lugar definido por la presencia de Dios con su pueblo (21:3), donde ven su rostro (22:4), por lo que no hay necesidad de un templo separado para la presencia de Dios. Toda la ciudad se describe como un Lugar Santísimo, como lo indica la descripción, por lo demás inexplicable, de la enorme forma cúbica de la ciudad (21:16). En esta ciudad-paraíso está el árbol de la vida, su fruto para la sanidad de las naciones (22:2).

Una esperanza universal. La presencia de las naciones (21:24, 26; 22:2), así como de los reyes de la tierra (21:24), revela dos puntos de contraste con la visión de 4 Esdras. Mientras que 4 Esdras no describe un futuro para las "naciones" y los reyes que no sea el juicio, en Apocalipsis aparecen en la Nueva Jerusalén, sorprendentemente, ya que su papel en la narración hasta ahora ha sido el de enemigos de Dios y su pueblo. Pero Juan ha enfatizado a lo largo de su libro la universalidad de la victoria ganada por el Cordero, quien con su sangre "compró para Dios personas de toda tribu y lengua y pueblo y nación" (5:9).

Resistencia Fiel y Testimonio Activo. El segundo punto de contraste con 4 Esdras es que los reyes y las naciones no solo entran por las puertas siempre abiertas de la Nueva Jerusalén, sino que traen consigo su "esplendor" y "gloria" (21:24, 26). Este es un ejemplo de un elemento más fuerte de continuidad entre la era presente y la nueva creación por venir en la visión de Juan. Aunque la nueva creación se da como un regalo de Dios y nunca podría ser traída a través del mero esfuerzo humano (y ciertamente no a través de la violencia, que caracteriza a Babilonia más que a los seguidores del Cordero inmolado), Juan prevé un papel para el pueblo de Dios, que contribuye al adorno de la novia del Cordero (19:8) y al esplendor de la Nueva Jerusalén. Por su fiel testimonio de Cristo, sus actos justos, su resistencia a Babilonia, e incluso la actividad cultural que refleja su papel como reino sacerdotal (1:6; 5:10; 20:6; 22:5), existe el potencial para que la obra del pueblo de Dios sea incluida en "todas las cosas" que serán renovadas (21:5).

Apocalipsis y 4 Esdras heredan muchas de las mismas tradiciones, tienen algunas de las mismas esperanzas y expectativas para el futuro y comparten la preocupación de llamar a sus lectores a la fidelidad, la no violencia y la confianza en Dios. Sin embargo, es la visión de Juan del Cordero inmolado victorioso en el centro del trono de Dios (Apoc. 5:1–14) lo que da forma distintiva a su concepción de la vida ahora y en la era venidera. Es con esta visión que pretende transformar también a sus lectores.

Para leer más

Textos antiguos adicionales

Entre muchos textos que describen la nueva creación, el paraíso restaurado y/o un nuevo templo o ciudad, los lectores pueden consultar Baruc 4:30–5:9; Tobías 13:16–17; 1 Enoc 24:3–25:7; 45; 90:28–29; 91:16; Jubileos 1:29; 4:26; 2 Baruc 32:6; 44:12; 49:3; LAB 3:10; 32:17; Testamento de Dan 5:12; Testamento de Levítico 18:6–11; 1QS 4:25; 4Q174 I.1–13. En otra parte del Nuevo Testamento, véase Mateo 19:28; Rom 8:18–25; Hebreos 11:10; 12:22; 2 Pedro 3:13.

Traducciones al inglés y ediciones críticas NRSV (2

Esdras)

Metzger, Bruce M. "Cuarto Esdras". Páginas 517–59 en el vol. 1 del Antiguo

Testamento Pseudepigrapha. Editado por JH Charlesworth. Nueva York: Doubleday, 1983.

Stone, Michael E. Cuarto Ezra. Hermeneia. Mineápolis: Fortaleza, 1990.

Wong, Andy, con Ken M. Penner y David M. Miller, eds. "4 Esdras".

En The Online Critical Pseudepigrapha. Editado por Ken M. Penner e Ian W.

Scott. Atlanta: Sociedad de Literatura Bíblica, 2010. [www.purl.org/net/ocp/](http://www.purl.org/net/ocp/4Ezra)

4Ezra.

Literatura secundaria

Bauckham, Richard. El clímax de la profecía: estudios sobre el libro de Apocalipsis.

Edimburgo: T&T Clark, 1993.

Henze, Matthias y Gabriele Boccaccini, eds. Cuarto Esdras y Segundo Baruc:

Reconstrucción después de la Caída. SJSJ 164. Leiden: Brill, 2013.

Lee, Pilchán. La Nueva Jerusalén en el Libro de Apocalipsis. WUN 2/129.

Tubinga: Mohr Siebeck, 2001.

Moo, Jonathan. Creación, Naturaleza y Esperanza en 4 Ezra. FRLANT 237. Göttingen:

Vandenhoeck & Ruprecht, 2011.

Najman, Hindi. Perder el templo y recuperar el futuro: un análisis de 4 Ezra.

Cambridge: Prensa de la Universidad de Cambridge, 2014.

capitulo 2 0

El Apocalipsis de Sofonías y Apocalipsis 22:6–21: Adoración de ángeles y Devoción monoteísta



sarah underwood dixon

El comienzo de la visión del libro de Apocalipsis (22:6–21) comienza con una seguridad tranquilizadora del ángel guía de Juan en cuanto a la visión que le ha sido dada. “Estas palabras son fieles y verdaderas” (22:6). Al escuchar esta declaración, Juan sorprende al lector al postrarse en adoración ante el ángel. Es una escena impactante, especialmente dado que Juan es obviamente un devoto seguidor de Cristo. Y dado que la audiencia de John habría sido monoteísta devoto, uno puede imaginar que informar tal acción podría haber desacreditado potencialmente a John y su apocalipsis. Por lo tanto, uno debe preguntarse: ¿Cuál es el punto de esta escena? ¿Por qué lo ha incluido Juan en su epílogo?

Curiosamente, Apocalipsis no es el único texto que incluye escenas en las que el destinatario de una visión intenta adorar a un ángel y luego es reprendido y exhortado a adorar a Dios. El Apocalipsis de Sofonías, otro texto apocalíptico de algún momento del siglo I a. C. o siglo I d. C., incluye una escena similar. De hecho, las similitudes entre los textos los hacen propicios para la comparación. Como veremos, comparar los dos textos revelará no solo sus similitudes, sino que también resaltará el significado teológico de la escena en Apocalipsis.

El Apocalipsis de Sofonías

“No me veneren. Yo no soy el Señor
Todopoderoso”

El Apocalipsis de Sofonías es un texto apocalíptico fragmentario que data de algún momento entre el 100 a. C. y el 70 d. C.¹ Hay tres textos conservados: una breve cita griega en Clemente de Alejandría; dos páginas de un manuscrito sahídico; y un texto akhímico más largo de dieciocho páginas (aunque con una gran laguna).² Aunque se estima que falta más de la mitad del texto, las porciones existentes brindan una valiosa perspectiva del mundo de los apocalipsis judíos.

Un Viaje Celestial y Encuentros Angelicales. En el texto sobreviviente, el vidente Sofonías³ es conducido en un viaje cósmico por un ángel del Señor. Después de un breve fragmento comentando el entierro de los muertos, el texto akhímico comienza con el traslado de Sofonías a una ciudad celestial ubicada sobre Jerusalén.⁴ Allí ve tanto a los justos como a las almas de los que están en castigo eterno. Luego, el ángel lo lleva al monte Seir, donde Sofonías ve ángeles que registran todas las obras justas del pueblo, así como esos ángeles que registran las obras injustas del pueblo para pasarlas al “acusador”. Esta yuxtaposición de “ángeles de los justos” con “ángeles de los injustos” continúa nuevamente fuera de la ciudad celestial (cap. 4) y también en el Hades (cap. 6). Es aquí donde Sofonías se encuentra con el acusador, que tiene un libro que registra los pecados y defectos de la gente. Pero Zephaniah también se encuentra aquí con Eremiel, quien tiene un registro de las buenas obras de Zephaniah.

Adora solo al Señor Todopoderoso. Sofonías describe el encuentro con este majestuoso ser celestial:

Entonces me levanté y me puse de pie, y vi un gran ángel de pie delante de mí con su rostro resplandeciente como los rayos del sol en su gloria ya que su rostro es como el que se perfecciona en su gloria. Y estaba ceñido como si un cinturón de oro estuviera sobre su pecho. Sus pies eran como bronce que

1. Las siguientes traducciones y comentarios se basan en OS Wintermute, “Apocalypse of Zephaniah (First Century BC–First Century AD): A New Translation and Introduction”, en el vol. 1 de *The Old Testament Pseudepigrapha*, ed. James H. Charlesworth (Garden City, Nueva York: Doubleday, 1983), 497–501.

2. Sahidic y Akhimic son ambos dialectos coptos (egipcios).

3. Aunque el texto afirma haber sido escrito por el profeta bíblico Sofonías, como muchos apocalipsis, es seudónimo. El nombre probablemente se deba al hecho de que el autor se vio a sí mismo escribiendo en el “espíritu” de Zephaniah, o porque quería atribuir autoridad a su escritura afirmando que fue escrita por un profeta bíblico (Wintermute, “Apocalypse of Zephaniah, 501).

4. Wintermute, “Apocalipsis de Sofonías”, 498.

se derrite en un fuego. Y cuando lo vi, me alegré, porque pensé que el Señor Todopoderoso había venido a visitarme. Caí sobre mi rostro, y lo adoré. Me dijo: "Ten cuidado. No me adores.

Yo no soy el Señor Todopoderoso, pero soy el gran ángel, Eremiel, que está sobre el abismo y el Hades, aquel en el que están prisioneras todas las almas desde el final del Diluvio, que vino sobre la tierra, hasta el día de hoy. ." (Apoc. Sof. 6.11–15)

Parece que la figura de Eremiel es tan magnífica que Sofonías cree que debe ser el mismo Dios. Y con la descripción de Eremiel que se da, ciertamente se puede ver cómo Sofonías podría cometer este error, ya que Dios se describe en un lenguaje similar en otros lugares. En 1 Enoc 14:20, se dice que "la Gran Gloria" tiene un vestido "más brillante que el sol", y en Ezequiel 1:27-28 "la apariencia de la semejanza de la gloria del Señor" se compara con "metal resplandeciente, como si estuviera lleno de fuego."⁵ El intento de adoración de Zephaniah es en realidad bastante sencillo: Zephaniah comete un error, y el autor es capaz de usar este "error garrafal" para reforzar el monoteísmo.

Apocalipsis 22:6–21

"¡No hagas eso! ... ¡Alabar a Dios!"

Volviendo ahora al apocalipsis de Juan, vemos que se desarrolla una escena similar entre el vidente (el receptor de la visión) y su ángel guía:

Yo, Juan, soy el que oyó y vio estas cosas. Y cuando las hube oído y visto, me postré a adorar a los pies del ángel que me las había mostrado. Pero él me dijo: "¡No hagas eso! Yo soy consiervo tuyo y de tus hermanos y hermanas los profetas y de los que guardan las palabras de este libro. ¡Alabar a Dios!" (Ap. 22:8–9, mi traducción).

Adora solo a Dios. Las similitudes entre los dos textos son obvias. En ambos textos el vidente se postra en adoración ante un intermediario angélico. Este intento de adoración es inmediatamente rechazado por el ángel, y se insta al vidente a adorar solo a Dios. De hecho, esta es la principal forma en que

5. Véase también la descripción del hombre celestial en Dan 10:6, a quien se describe como teniendo un "rostro como un relámpago" y piernas "como el resplandor del bronce bruñido".

los textos antiguos usarían la tradición del rechazo angélico para reforzar la idea de que ni siquiera las criaturas celestiales más majestuosas deben ser adoradas junto a Dios.⁶ Solo Dios es digno de adoración.

Si bien el punto básico de la respuesta del ángel en ambos textos es reforzar la devoción monoteísta, cuando comparamos más detalles de las respuestas, podemos ver fácilmente que el autor de Apocalipsis también está haciendo algo más. Entre la prohibición de adoración del ángel (“¡No hagas eso!”) y su exhortación (“¡Adora a Dios!”), le explica a Juan que sus instrucciones se deben a que él mismo es “conservo tuyo y de tus hermanos y hermanas de los profetas y de los que guardan las palabras de este libro” (22:9, mi traducción). Él no dice simplemente que es un compañero adorador de Dios, sino que hace un punto específico al mencionar “este libro”. Al hacer referencia específica al mensaje del Apocalipsis mismo, el ángel está reiterando que él no es el autor ni el originador de la visión que le ha estado mostrando a Juan. Esta declaración no solo sirve para subordinar el ángel a Dios, sino también para elevar el estatus de su mensaje y dar legitimidad al libro de Juan al reforzar su autoridad divina.⁷

Tómese la visión en serio. Esto se confirma cuando nos damos cuenta de lo que impulsa la adoración en primer lugar. A diferencia de la escena del Apocalipsis de Sofonías, el intento de Juan de adorar al ángel no parece estar motivado por la apariencia magnífica del ángel.⁸ De hecho, Apocalipsis da muy pocos detalles sobre la apariencia de este ángel. Además, este es el ángel que ha estado con Juan durante toda la visión, por lo que no es como si su aparición repentina hubiera hecho que Juan cayera de rodillas en adoración. En Apocalipsis viene como una respuesta a la visión misma: “cuando oí y vi [estas cosas]”, con “estas cosas” refiriéndose a toda la visión anterior.

La importancia de tomar en serio el mensaje de la visión es un tema principal en el epílogo de Apocalipsis. Antes de la escena del rechazo angelical, el ángel que ha mostrado la visión a Juan ha declarado que la visión es “fiel y verdadera” (22,6), y en 22,7 el mismo Cristo dice: “Bienaventurado el que guarda las palabras de la profecía de este libro.” Apocalipsis 22:18–19 da una advertencia contra la manipulación de las palabras de Juan. La razón para tomarse en serio este mensaje también es clara. Cristo promete en 22:20: “Sí, vengo pronto”. Por esta razón, la profecía no debe ser sellada (a diferencia de la profecía sellada

6. Ver discusión en Loren T. Stuckenbruck, *Angel Veneration and Christology: A Study in Early Judaism and in the Christology of the Apocalypse of John*, WUNT 2/70 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1995) y Richard Bauckham, *The Climax of Prophecy: Estudios sobre el Libro del Apocalipsis* (Edimburgo: T&T Clark, 1992), 118–49.

7. Stuckenbruck, *Ángel*, 255–56.

8. Stuckenbruck, *Ángel*, 246.

profecía en Daniel 12); su mensaje es de gran urgencia para la audiencia de Juan a medida que se acerca el día del regreso de Cristo.

El Testimonio de Jesús. El uso que hace Juan de la tradición del rechazo angelical para reiterar el origen divino de su mensaje es confirmado por una escena similar anterior en Apocalipsis. Después de la descripción de la cena de las bodas del Cordero en 19:7–9, el ángel guía le dice a Juan: "Estas son las palabras verdaderas de Dios". (19:9). Esta declaración incita a Juan a postrarse a sus pies en adoración. Pero tal como en 22:9, el ángel responde: "¡No hagas eso! Soy consiervo tuyo y de tus hermanos y hermanas que mantienen el testimonio de Jesús. ¡Alabar a Dios!" (19:10).

Cuando comparamos las dos escenas de rechazo angelical, podemos ver que en cada caso la respuesta del ángel es casi idéntica. El ángel le dice a Juan que no lo adore y le explica que él es simplemente un siervo de Dios, no Dios mismo. La diferencia clave entre las dos negativas está en cómo el ángel describe a sus consiervos. En 22:9 el ángel se describe a sí mismo como consiervo de los "hermanos y hermanas profetas y de todos los que guardan las palabras de este libro" de Juan (traducción mía), mientras que en 19:10 se describe a sí mismo como consiervo de Juan. los "hermanos y hermanas que retienen el testimonio de Jesús" de Juan.

La redacción y el escenario casi idénticos (escena de rechazo angelical) en los dos pasajes ciertamente no es una coincidencia. Al usar una redacción casi idéntica y luego cambiar la forma en que se describen los "consiervos" del ángel, Juan está creando un paralelo entre "las palabras de este libro" y "el testimonio de Jesús". Como señala un erudito, "La revelación se basa en gran medida en la repetición verbal para sugerir significado mediante la creación de redes de asociación. . . . Puede ser significativo, entonces, que la repetición verbal más extensa y exacta dentro de Apocalipsis ocurra entre 19:10 y 22:8b-9. 'Aferrarse al testimonio de Jesús' se ha convertido, en la segunda iteración, en 'guardar las palabras de este libro'. La segunda puede ser escuchada como aclaración y especificación de la primera."⁹

Esto significa que la visión dada a las iglesias, que Juan ha registrado en este libro, es el testimonio del mismo Jesús. No son simplemente los pensamientos de Juan para las iglesias, ni es el mensaje del ángel mismo. Tanto Juan como el ángel son simplemente servidores de Cristo, y su tarea específica es llevar su mensaje a los santos.

El objetivo de esto no es simplemente elevar el texto o a Juan como autor. Apocalipsis deja claro desde el principio que la visión que Juan está recibiendo es de hecho un mensaje a las iglesias de Cristo mismo. En 1:1 el libro es

9. David A. deSilva, *Ver las cosas a la manera de John* (Louisville: Westminster John Knox, 2009), 135.

introducido como “la revelación de Jesucristo”, es decir, la revelación que dio Jesucristo. En 1:2, el mensaje del libro se etiqueta como el “testimonio de Jesús”, un apodo que se usa para el mensaje del libro en todo momento.¹⁰ Es Cristo mismo quien le ordena a Juan que escriba lo que ve (1:11; 2:1, 8, 12, 18; 3:1, 7, 14). Y finalmente, en el epílogo, Jesús vuelve a actuar como garante del mensaje: “Yo, Jesús, he enviado mi ángel para daros este testimonio a las iglesias” (22,16).

Entonces, cuando Juan usa la escena del rechazo angelical para elevar el estatus de su mensaje, no está elevando su propio estatus como autor, sino elevando a Cristo mismo. Esta es una de las muchas formas en que Juan pone a Cristo a la par de Dios. En otros textos apocalípticos judíos antiguos, como el Apocalipsis de Sofonías, solo Dios es el dador de la visión. Pero Apocalipsis está haciendo una afirmación que es a la vez congruente y sorprendentemente diferente de la de los otros apocalipsis judíos. Como otros apocalipsis, Apocalipsis afirma que su mensaje proviene de Dios mismo y que solo él merece ser adorado. Sin embargo, a diferencia de muchos de estos mismos apocalipsis, Apocalipsis deja en claro que esta adoración del dador de la revelación debe incluir la adoración del Cristo crucificado, resucitado y exaltado. Al usar la tradición de un ángel que rechaza la adoración, Juan puede reforzar el papel de Cristo como el dador de la revelación, elevándolo así al mismo estado divino que Dios el Padre. El ángel afirma que Juan debe adorar solo a Dios, y el contexto aclara que la adoración del Cristo exaltado es una expresión apropiada y, de hecho, requerida de su devoción monoteísta.

Para leer más

Textos antiguos adicionales

Hay otros textos judíos primitivos que incluyen escenas de un intento de adorar a un ángel. En Ascensión de Isaías 7.21–22, Isaías intenta adorar a un ser celestial pero es reprendido por su guía angelical (ver también la corrección del ángel cuando Isaías lo llama “mi Señor” en 8.5). Tobías también contiene una escena similar (12:16–22), aunque no está claro si Tobías y Tobías caen en adoración o en temor. Esta misma ambigüedad se encuentra en una escena similar en el Apocalipsis de Pablo.¹¹

10. Ver Sarah SU Dixon, *El Testimonio del Exaltado Jesús en el Libro de Apocalipsis*, LNTS 570 (Londres: Bloomsbury, T&T Clark, 2017).

11. Aunque el Apocalipsis de Pablo es un texto explícitamente cristiano, lo he incluido aquí como se basa directamente en los textos apocalípticos judíos.

Traducciones al inglés y ediciones críticas Wintermute,

OS “Apocalipsis de Sofonías (primer siglo a. siglo d. C.): una nueva traducción e introducción”. Páginas 497–515 en el vol. 1 del Antiguo Testamento Pseudepigrapha. Editado por James H. Charlesworth. Garden City, Nueva York: Doubleday, 1983.

Literatura secundaria

Bauckham, Richard. El clímax de la profecía: estudios sobre el libro de Apocalipsis. Edimburgo: T&T Clark, 1992.

deSilva, David A. Ver las cosas a la manera de John. Louisville: Westminster Juan Knox, 2009.

Dixon, Sarah SU El Testimonio del Exaltado Jesús en el Libro de Apocalipsis. LNTS 570. Londres: Bloomsbury T&T Clark, 2017.

Stuckenbruck, Loren T. Angel Veneración y cristología: un estudio sobre el judaísmo primitivo y la cristología del Apocalipsis de Juan. WUNTO 2/70. Tubinga: Mohr Siebeck, 1995.

Glosario 1

Antiguo Cercano Oriente, ACO: La frase describe a los pueblos que vivieron en Egipto, Palestina, Siria, Mesopotamia, Persia y Arabia desde el comienzo de la historia registrada hasta la conquista de Alejandro Magno, aunque algunos también usan esto informalmente para referirse a todos. el camino hasta el siglo I d.C.

Antíoco IV Epífanes (c. 215–164 a. C.): gobernante del reino seléucida, el estado helenístico de Siria se separó del vasto imperio de Alejandro Magno. Antíoco provocó el conflicto macabeo al tratar de helenizar al pueblo judío.

Antropología, antropológica: Literalmente “el estudio de los humanos”. Esto incluye temas como la composición humana (p. ej., cuerpo, alma), capacidad humana (p. ej., libre albedrío) y diversidad humana (p. ej., judío, gentil).

Apócrifos, apócrifos (también conocidos como libros deuterocanónicos): una colección de textos judíos escritos después del período del Antiguo Testamento y que se combinan con una traducción griega del Antiguo Testamento para formar la Septuaginta. Estos fueron considerados autorizados por los cristianos patrísticos y aceptados por los cristianos católicos romanos y ortodoxos como canónicos, pero los protestantes los rechazan como Escritura.² En entornos no académicos, "apocryphal" se usa a menudo como una descripción de historias que suenan verdaderas pero no lo son.

Apocalipsis, apocalíptico, tradición apocalíptica: Un apocalipsis es literalmente una “revelación” de cosas previamente ocultas. Estos términos están más asociados con la revelación de Dios y de las realidades celestiales a través de visiones y sueños, y la revelación de las acciones divinas para establecer el gobierno (futuro) de Dios entre su pueblo del pacto y el mundo entero.

Por lo tanto, a menudo hay un enfoque en dualismos espaciales (cielo/tierra) y temporales (presente/futuro).

Canónico: Los textos se consideran canónicos cuando se incluyen en una colección de textos que se consideran Escrituras inspiradas y autorizadas.

El AT y el NT son indiscutiblemente parte del canon cristiano, mientras que diferentes tradiciones cristianas cuestionan la inclusión de los apócrifos.

Véase Apócrifos.

1. Algunas definiciones están adaptadas de Mark L. Strauss, *Four Portraits, One Jesus: A Survey of Jesus and the Gospels* (Grand Rapids: Zondervan, 2007).

2. Strauss, *Cuatro retratos*, 526 (modificado).

Cristología, Cristológico: Este término generalmente se refiere a la persona y obra de Jesús.

Más específicamente, el término se relaciona con el papel de Jesús como el Cristo.

“Cristo” (christos) en griego significa “ungido”, y a menudo servía como la traducción directa del término hebreo “mesías”. Véase Mesías.

Pacto, pacto: Un acuerdo entre dos partes que impone obligaciones a cada parte. Los pactos importantes en la Biblia incluyen el pacto abrahámico (Génesis 15, 17), el pacto mosaico (Éxodo, Levítico, Deuteronomio), el pacto davídico (2 Sam 7) y el Nuevo pacto (Jeremías 31, Ezequiel 34–37).

Comunidad del pacto: los grupos judíos que creían que eran fieles a los pactos de Dios con Israel se consideraban a sí mismos como una "comunidad del pacto". Esta conceptualidad a veces es utilizada por grupos (como los de Qumrán) para distinguirse de otros judíos que no se consideran fieles a los pactos. Ver Rollos del Mar Muerto.

Rollos del Mar Muerto: Una antigua biblioteca descubierta en cuevas cerca del Mar Muerto en 1947 y probablemente asociada con la comunidad judía del primer siglo en Qumran.³ Los rollos incluyen copias de la literatura bíblica y judía, así como textos sectarios que surgen de la comunidad de Qumran. . Véase sectario.

Deuterocanónico: Ver apócrifos.

Teología (o modelo) deuteronomico: Un punto de vista teológico, expresado más completamente en Deuteronomio, por el cual Dios otorga a su pueblo bendiciones materiales y protección por la obediencia al pacto, y maldición y sufrimiento por la desobediencia.

Escatología, escatológico: Literalmente “el estudio de los últimos tiempos”. El término indica cualquier evento o idea que esté asociada con los últimos días.

En los estudios judíos y paulinos, sin embargo, el término “escatología” no se refiere simplemente o solamente al final de los tiempos, sino a la acción de Dios para restaurar su gobierno a través de agentes o eventos clave.

Eschaton: El estado final después de que Dios trae resolución a la historia. Ver Escatología.

Hasmoneos, Período Hasmoneo (167–63 a. C.): la familia judía que gobernó un reino semiautónomo y luego completamente autónomo cuando los judíos aseguraron la independencia de los seléucidas. Como resultado de las luchas internas entre la familia, los judíos perdieron su independencia frente a los romanos en el 63 a. Véase La rebelión de los macabeos; seléucidas.

Helenismo, helenística, helenización: la difusión y la influencia de la lengua y la cultura griegas en el mundo antiguo, particularmente después de la conquista militar de Alejandro Magno (c. 333 a. C.).

3. Strauss, Cuatro retratos, 528.

Josefo (37-ca. 100 d. C.): una vez fariseo judío y líder militar, Josefo fue tomado cautivo durante la guerra de Jerusalén contra Roma y finalmente se convirtió en ciudadano romano y dependiente del emperador Vespasiano.

Sus cuatro obras existentes son muy importantes para nuestra comprensión de la historia y la cultura del judaísmo del Segundo Templo: una historia del pueblo judío (*Antigüedades de los judíos*), un relato de la Guerra de Jerusalén (*Guerra de los judíos*), una obra en defensa del judaísmo. y el estilo de vida judío (*Contra Apion*), y una autobiografía (*Vida*).

LXX: La abreviatura de la Septuaginta. Ver Septuaginta.

Revolta macabea (o crisis/conflicto): la rebelión judía contra el gobierno seléucida en 175-164 a. El conflicto lleva el título de "los Macabeos" (hebreo para "martillo"), que fue un nombre dado a Judas y sus hermanos que dirigieron a Israel durante este período.

Mesías, mesiánico: Transliteración de una palabra hebrea que significa "ungido" y que se traduce al griego como "Cristo". No había una visión judía única sobre el Mesías, aunque todas las opiniones contemplan a esta persona como el agente de Dios que liberará a su pueblo.

Nerón (ca. 38–68 d. C.): Nerón fue un emperador romano (54–68 d. C.) de la dinastía Julio-Claudia. Las fuentes romanas antiguas critican su reinado, y se sabe que persiguió a los cristianos como chivos expiatorios del Gran Incendio de Roma.

Fariseos: Una de las sectas judías mencionadas por Josefo y a lo largo de los evangelios. Eran ampliamente conocidos por su habilidad para interpretar la ley.

Filón (ca. 20 a. C.-50 d. C.): un judío de la diáspora influenciado por el platonismo de Alejandría, Egipto. Fue autor de numerosos tratados filosóficos y estudios exegéticos sobre el Pentateuco. Véase Platonismo.

Platonismo: Platón es un famoso filósofo griego que vivió en Atenas (c. 428–347 a. C.). Escribió una serie de tratados filosóficos sobre ética, física, creación, lógica y retórica, entre otras cosas. Hay varias formas de platonismo que se inspiran de diferentes maneras en el pensamiento de Platón, pero un aspecto principal fue un dualismo basado en una distinción entre el ámbito de las realidades conceptuales (inmateriales e inmutables) y el ámbito de las realidades concretas (materiales y cambiantes).

Pseudepigrapha, Pseudepigraphic: Literalmente "escritos atribuidos falsamente".

Un texto pseudoepigráfico es un texto escrito bajo el nombre de otra persona, a menudo siglos antes. Pseudepigrapha se refiere específicamente a los textos pseudoepigráficos judíos no incluidos en los apócrifos, pero dado que esta era una práctica común para los judíos del Segundo Templo, el término pseudepigrapha generalmente se ha convertido en un término general para todos los textos judíos no incluidos.

en otra categoría específica, como los Apócrifos o los Rollos del Mar Muerto, o escritos por escritores específicos, como Josefo y Filón.

Qumran: Un sitio ubicado cerca del Mar Muerto y cerca de las cuevas en las que se encontraron los Rollos del Mar Muerto. La opinión común es que la comunidad que vivió allí durante el Período del Segundo Templo eran esenios y responsables de producir los Rollos del Mar Muerto.

Período del Segundo Templo, Judaísmo del Segundo Templo, Judío del Segundo Templo: El período en la historia judía aproximadamente desde el regreso del exilio (alrededor del 516 a. C.) hasta la destrucción del Templo por los romanos en el 70 d. C. Otras frases utilizadas para todo o parte de este período de tiempo son el judaísmo temprano, el judaísmo medio y el período intertestamentario.

Sectario: Lo que pertenece a un grupo religioso en particular, en particular los textos compuestos por y para la comunidad de los Rollos del Mar Muerto. Ver Rollos del Mar Muerto.

Selúcidas, reino selúcida (312–115 a. C.): un reino en la región de Siria que se formó después de que el reino de Alejandro Magno se subdividiera después de su muerte. Judea finalmente fue gobernada por los selúcidas que intentaron obligar a los judíos a asimilarse al helenismo. Véase helenismo; Revuelta de los macabeos.

Septuaginta (LXX): una colección de textos judíos autorizados en griego que incluye la traducción griega de la Biblia hebrea, así como otros escritos judíos. La abreviatura LXX es el número romano de 70 y se basa en la tradición de que 70 (o 72) hombres tradujeron el Pentateuco hebreo al griego.

Testamento: Un "testamento" es un género literario en el que un autor registra las últimas palabras de consejo e instrucción de una persona a sus hijos. Este género fue popular en el período del Segundo Templo, siendo el más conocido el Testamento de los Doce Patriarcas.

Paradigma de dos vías: una visión teológica en la que a los humanos se les presentan las opciones del bien o del mal y pueden determinar por sí mismos qué camino seguir. Esta perspectiva tiene sus raíces en la teología deuteronomica. Véase Deuteronomio teología.

Teodicea: Una defensa o explicación de cómo Dios es justo, a pesar de que existe el mal, especialmente con respecto a los justos que sufren injustamente a manos de los malvados.

Fanáticos, celo: Judíos durante el período del Segundo Templo que buscaron la libertad a través de medios militares para liberar a Judea de la dominación extranjera. No solo buscaban la independencia política sino también la pureza de la Torá, que no se puede lograr con una presencia pagana en la tierra.

Colaboradores

Garrick V. Allen (PhD, Universidad de St. Andrews) es profesor de Nuevo Testamento en la Universidad de la Ciudad de Dublín.

Ben C. Blackwell (PhD, Universidad de Durham) es profesor asociado de Cristianismo primitivo en la Universidad Bautista de Houston.

Ian Boxall (DPhil, Universidad de Oxford) es profesor asociado de Nuevo Testamento en la Universidad Católica de América.

Jamie Davies (PhD, Universidad de St. Andrews) es tutor de Nuevo Testamento en Trinity College Bristol.

David A. deSilva (PhD, Emory University) es Profesor Distinguido de Nuevo Testamento y Griego de los Fideicomisarios en el Seminario Teológico Ashland.

Sarah Underwood Dixon (PhD, Universidad de Cambridge) es profesora asociada de Nuevo Testamento en la Universidad de Cambridge.

John K. Goodrich (PhD, Universidad de Durham) es profesor asociado de Biblia en el Instituto Bíblico Moody.

Michael J. Gorman (PhD, Seminario Teológico de Princeton) es Raymond E. Brown Chair en Estudios Bíblicos y Teología en St. Mary's Seminary and University.

Dana M. Harris (PhD, Trinity Evangelical Divinity School) es profesora asociada de Nuevo Testamento en Trinity Evangelical Divinity School.

Ronald Herms (PhD, Universidad de Durham) es decano de la Facultad de Humanidades, Religión y Ciencias Sociales de la Universidad Fresno Pacific.

Edith M. Humphrey (PhD, Universidad McGill) es profesora William F. Orr de Nuevo Testamento en el Seminario Teológico de Pittsburgh.

Jason Maston (PhD, Universidad de Durham) es profesor asistente de Teología en la Universidad Bautista de Houston.

Mark D. Mathews (PhD, Universidad de Durham) es pastor principal de la Iglesia Presbiteriana Bethany, Oxford, Pensilvania.

Jonathan A. Moo (PhD, Universidad de Cambridge) es profesor asociado de estudios bíblicos en la Universidad de Whitworth.

Ian Paul (PhD, Nottingham Trent University) es investigador independiente y director editorial de Grove Books Ltd.

Benjamin E. Reynolds (PhD, Universidad de Aberdeen) es profesor asociado del Nuevo Testamento en Tyndale University College.

Elizabeth E. Shively (PhD, Emory University) es profesora titular de Estudios del Nuevo Testamento en la Universidad de St. Andrews.

Cynthia Long Westfall (PhD, Universidad de Surrey Roehampton) es profesora asociada de Nuevo Testamento en McMaster Divinity College.

Benjamin Wold (PhD, Universidad de Durham) es profesor asistente de judaísmo y cristianismo antiguos en el Trinity College Dublin.

Archie T. Wright (PhD, Universidad de Durham) es profesor asociado de judaísmo antiguo y orígenes cristianos en la Universidad Regent.

Índice de pasaje

Antiguo Testamento

Génesis

1:2.....	91
3-5.....	109
4:15.....	76, 77
5:21-24.....	88
5:24.....	39, 42
6:1-4.....	89
6:1-13.....	162
18-19.....	128
34:13-15.....	55
34:25-31.....	55
41:45.....	33
41:45-50.....	139
41:46-49.....	139
41:50.....	33
46:20.....	33, 139
49.....	
81 49:1-33.....	
53 49:5-7.....	
55 49:8-9.....	59, 61, 62,
64 49:9.....	
41 49:11.....	158

Éxodo

7:17-24.....	103
10:1-20.....	88
11-12.....	128
11:1-12:30.....	62
15.....	136
15:11.....	67, 119
16.....	136
19.....	132
19:1-8.....	29
28.....	77
28:36.....	78
30:6.....	82
30:7.....	82

32-34..... 132

32:32-33..... 96

Levítico

5:18.....	54
20:22-26.....	29
26... 132, 133, 134, 135,	
136.....	
26:1.....	132
26:5.....	135
26:11-12.....	135
26:13.....	132
26:14-39.....	29
26:18.....	132, 133,
134, 135.....	
26:21.....	132, 133,
134, 135.....	
26:24.....	132, 134, 135
26:24-26.....	133
26:25.....	132
26:26.....	135
26:28.....	132, 134, 135
26:31-32.....	132
26:32-33.....	132
26:39.....	133
26:40-45.....	29
26:43.....	133
26:44.....	132
26:44-45.....	133
26:45.....	132
26:46.....	133

Números

1.....	77
10.....	77
13-14.....	126
14.....	132

Deuteronomio

8:5.....	132
17:6.....	70
18:18.....	107
19:5.....	70
20:13.....	158
28.....	68
28-30.....	47
28:15-68.....	29
30:1-10.....	29
30:15-20.....	29
32:8 (LXX).....	96
32:34-43.....	29

Jueces

19:24.....	144
------------	-----

1 Reyes

6:1-8:66.....	29
10:19-20.....	60
17:1.....	103
17:1-19:18.....	107
18:38.....	119
22:19.....	54

2 Reyes

17:1-23.....	29, 105
18:9-12.....	29
23:28-35.....	90
24:2-3.....	90
24:10-25:21.....	
29 25.....	69

1 Crónicas

24:4-6.....	57
-------------	----

2 Crónicas

36:17-21, 22-23.....	29
----------------------	----

Lectura de Apocalipsis en contexto

Esdras	11:6-7. 63	50:44. 60
1:1-4. 29	11:10. 60, 61, 62, 64	51:45. 150
3:8-6:15. 29	11:11. 60	
3:10-13. 29	13-14. 146	Ezequiel
	14:3-20. 109	1. 38, 53, 55
Nehemías	14:12-14. 161	1:5-10. 56
2:9-6:15. 29	14:13-14. 111	1:27-28. 98
	21. 146	2:10. 100
	23:1-16. 146	3:3-4. 99
Trabajo 1-2. 112	24:21-22. 161	3:14. 100
10:16. 60	25:6-10a. 159	9. 78
26:6. 92	26:16. 132	9:2-6. 77
40:15-41:34. 119	29:15. 47	9:4-6. 76
	31:4. 60	18:25. 47
salmos	34:11-15. 146	28:11-19. 109
2. 155, 158	40:1-66:24. 29	31:15. 91
2:7. 170	41:4. 41	36:8-37:28. 29
2:9. 155, 157	42:1. 40	37:9. 77
20. 155	43:10. 40	38-39. 166
20:6-7. 156	43:24. 132	39:17-20. 157, 159
22. 139	44:6. 41	40-48. 107
33. 155	47. 146	48:1-29. 135
33:16-17. 156	47:1. 144	
35:10. 119	47:8. 47	Daniel
68:17. 158	48:12. 41	4:30 146
78. 132	48:17-18. 132	7. 104, 119, 121
78:44-51. 131, 137	49:2. 41, 158	7-8. 114
89:6. 119	49:6. 40	7:1-2. 104
103:19-22. 54	49:18. 144	7:2. 77
104:4. 56, 82	51:10. 91	7:3-8. 116
105:28-36. 131, 137	53:7. 63	7:7. 61
110. 155, 158	55:1-5. 159	7:7-8. 63
110:5. 155	61-62. 144	7:9. 41
137:1. 146	63. 157, 158	7:9-10. 40
	63:1-6. 157	7:9-14. 38
Proverbios	63:2-3. 158	7:11-12. 63
8-9. 144	65:25. 63	7:13. 37, 41, 43, 116
15:11. 92		7:13-14. 40
	Jeremías	7:13a. 38
Isaías	2:23. 47	10. 43
6. 53, 55, 84	5:14. 102	10:2-9. 38
6:1-3. 54	9:9-10. 146	10:5-6. 41, 42
6:2-3. 56	30:1-31:40. 29	10:6. 177
11:1. 41, 61, 62, 64	31:16. 135	10:13-21. 96
11:4. 40, 41, 104, 156	50-51. 146	10:15-17. 38

12.	179	Nuevo Testamento	4:14.	69
12:1.	96	mateo	4:36.	69
12:2.	69	8:20.	8:28.	43
12:3.	89	12:32.	9:35.	43
Oseas		13:24–30.	11:50.	69
5:14.	60	16:27–28.	12:31.	113
10:10–11.	104	19:28.	13:31.	43
Joel		22:1–14.	18:14.	69
1:4–7.	88	24:31.		
2:1.	87	25:31.	Hechos	
Amós		25:31–46.	7:56.	43
3:8.	60	Marca	8:32.	63
7:4.	91	2:10.	10:9–16.	68
7:16.	47	2:28.	12:6.	163
Nahúm		7:17–23.	21:11.	163
3:1–7.	146	8:31.	21:33.	163
Habacuc		9:9–13.	22:5.	163
1:12.	76	10:40.	romanos	
2:6.	47	13:26.	8:18–25.	173
Sofonías		14:62.	9:27–29.	135
1:14–16.	87	15:35.	11:4–6.	135
2:13–14.	146	Lucas	14:17.	68
Hageo		1:17.	1 Corintios	
2:3.	29	4:25–27.	5:7.	63
Zacarías		8:31.	15:24–28.	159
3.	112	9:8.	15:52.	87
4.	102	10:18.	2 Corintios	
4:10.	63	12:8.	1:22.	79
4:14.	107	12:16–21.	11:2.	144
6:5–6.	77	14:7–24.	11:14.	110
12:10.	37	17:24.	Gálatas	
12:10b.	38	20:34–35.	4:22–31.	144
Malaquías		22:48.	Efesios	
1:4.	47	24:7.	1:13.	79
2:17.	47	Juan	Colosenses	
3:8.	47	1.	1:16.	56
4:5–6.	107	1:29.	1 Tesalonicenses	
		1:36.	4:16.	87
		1:51.	5:3.	120
		3:13.		
		3:15.		
		3:16.		

Lectura de Apocalipsis en contexto

2 Tesalonicenses	1:12. 41	4. 59, 66, 156
1:5-2:12. 159	1:12-15. 42	4-5. 56, 156
hebreos	1:12-18. 157	4-22. 45
1:7. 56, 83	1:12-20. 41	4:1. 56, 59
8:1-5. 54	1:13. 41, 43	4:1-11. 52
11:10. 173	1:13-15. 37	4:1-5:11. 56
12:22. 173	1:16. 41	4:4. 56, 71
	1:17. 41	4:4-11. 156
	1:18. 42, 164	4:5. 56, 63
Jaime	1:20. 41, 89, 98	4:6-8. 128
2:6. 148	2-3. 43, 49, 70, 98, 168	4:8. 84
	2:1. 180	5. 43, 59, 61, 62, 66, 136, 153, 156
1 Pedro	2:1-3:22. 45, 48	5:1-2. 98
1:19. 63	2:6. 48	5:1-6. 57
	2:7. 45, 49	5:1-14. 59, 62, 173
2 Pedro	2:8. 41, 180	5:2. 98
2:4. 161, 166	2:9. 45, 49, 127	5:5. 37, 41, 45, 59, 62, 64, 157, 158
2:15. 45	2:9-10. 164	5:5-6. 49
3:13. 173	2:11. 45, 49	5:5-7. 43
	2:12. 41, 180	5:6. 37, 62, 70, 158
Judas	2:13. 45, 164	5:6-14. 156
6. 88, 161, 166	2:14. 45, 48	5:8-14. 43
11. 45	2:15. 48	5:9. 57, 63, 70, 158, 173
13. 92	2:16. 41	5:9-10. 59, 76
14-15. 88	2:17. 49	5:9-11. 135
	2:18. 180	5:10. 73, 173
Revelación	2:20. 48	5:11-12. 98
1. 66	2:21. 48	5:12. 49, 158
1:1. 22, 98, 179	2:22. 45	6. 66
1:1-3. 37	2:22-23. 46	6-7. 135
1:1-20. 37, 41	2:24. 45, 164	6-8. 131
1:2. 70, 164, 180	2:26. 49	6-16. 134
1:4-5a. 37	2:26-27. 166	6:1-17. 66, 69, 78, 94
1:4-6. 37	2:26-28. 152	6:1-8:1. 87
1:5. 41, 158	3:1. 89, 180	6:2. 45, 49
1:5-6. 37	3:5. 49, 99	6:5-6. 135
1:5b-6. 37	3:7. 164, 180	6:8. 131, 135
1:6. 73, 166, 173	3:8. 45	6:9. 84, 85
1:7. 37, 38, 41, 43	3:9. 45, 127	6:9-11. 56, 84, 151
1:7-8. 37	3:12. 45, 49, 78	6:10. 84, 158, 164, 166
1:8. 41	3:14. 70, 180	6:11. 84
1:9. 37, 46, 70, 71	3:17. 46, 49, 50	6:12. 158
1:9-20. 37	3:17-18. 151	6:16. 63
1:10b-11. 37	3:19. 51	
1:11. 37, 180	3:21. 41, 49, 158, 166	

6:17.	76	8:12.	131	11:3.	102
7.	66, 73, 76, 77, 78, 79, 135, 156	8:13.	50, 80, 87	11:4.	102, 107
7:1.	77	9.	88, 94	11:5.	105
7:1-2.	98	9:1.	90, 164	11:6.	158
7:1-4.	77	9:1-21.	87, 90	11:7.	45, 49, 103, 105, 106
7:1-8.	76	9:2.	131	11:8.	103, 105
7:1-17.	73, 76, 94	9:3.	90	11:11.	106
7:2-3.	73, 77	9:3-5.	131	11:12.	103, 105
7:2.	77	9:3-11.	87	11:13.	103, 105
7:2-4.	74	9:4.	77, 78	11:14.	50
7:3.	77	9:5.	90	11:15	103, 106, 107, 135
7:4.	37, 77	9:7.	91	11:15-18.	80
7:4-8.	77	9:8.	91	11:15-19.	94, 136
7:5.	77	9:11.	90, 98	11:18.	106
7:5-8.	135	9:12.	50	11:19.	56, 105, 111
7:8.	77	9:14-15.	94, 98	12.	107, 109, 110, 111, 112, 113, 144, 164
7:9.	37	9:15.	92	12-13.	123
7:9-10.	156	9:16.	91	12:1.	111, 112
7:9-17.	76, 156	9:16-17.	94	12:1-6.	111
7:11-12.	98	9:17-18.	131	12:1-17.	111
7:14.	63, 71, 158	9:17-19.	87	12:2.	112
7:15.	135	9:18-19.	94	12:3.	112
7:17.	70, 135	9:20-21.	45, 55, 92, 100	12:4.	112
8.	83	9:21.	128	12:5.	112
8-11.	131	10:1-2.	94	12:6.	136
8:1.	66, 80, 84	10:1-3.	98	12:7.	67, 112
8:1-2.	80	10:1-11.	94, 98	12:7-9.	98, 112
8:1-5.	94	10:1-11:14.	94	12:7-17.	50, 161, 166
8:1-6.	56	10:2.	99	12:8-9.	111, 112
8:1-13.	80, 83	10:3-4.	128	12:9.	45, 112, 113, 118, 164, 165
8:2.	56, 87, 94	10:3-7.	134	12:10.	111, 112
8:2-3.	98	10:4-7.	99	12:11.	45, 49, 63, 71, 113, 158
8:3.	70, 84, 85	10:8.	99	12:12.	50, 71
8:3-4.	80, 164	10:8-10.	94	12:13.	112, 113
8:3-5.	84, 85	10:8-11.	99	12:14.	113
8:4.	91	10:9.	99	12:15.	113
8:5.	80, 85	10:10.	99	12:15-16.	136
8:6.	94	10:10-11.	102	12:16.	112, 113
8:6-9:19.	136	10:11.	99	12:17.	112, 113, 123, 164
8:6-9:21.	94	11.	102, 103, 105, 106, 107	12:21-22.	144
8:7-9.	158	11:1.	102		
8:7-9:21.	80	11:1-2.	105		
8:8.	131	11:1-19.	102		
8:10-11.	89	11:2.	102		

13. 21, 73, 78, 116, 118, 120, 157, 164, 165	14:17. 57	17:14. 45, 63
13:1. 118, 119	14:19. 128	17:17. 141
13:1–10. 119	14:19–20. 128	17:18. 52
13:1–18. 116, 118	14:20. 158	18. 142, 143, 150, 153
13:2. 112, 119, 120	15:1. 98, 134	18:1–3. 98
13:4. 67, 112, 119, 120	15:1–16:21. 131, 134	18:1–24. 146, 147, 150
13:5. 119, 121	15:2. 45, 49	18:2. 98, 150
13:7. 45, 49, 119	15:3. 136	18:3. 48, 150
13:7–8. 164	15:5–8. 57	18:3–4. 46
13:7–9. 166	15:6. 134	18:4. 48, 142, 150, 168
13:8. 71, 99, 158	15:6–16:12. 98	18:6. 151
13:10. 121, 158	15:8. 134	18:6–7. 151
13:11. 112, 120	dieciséis. 131	18:7. 46, 50, 151
13:11–18. 119, 164	16:1–9. 164	18:7b. 142
13:12. 120	16:1–21. 146	18:8. 151
13:12–15. 119	16:2. 77, 131	18:9. 48, 151
13:14. 120	16:3–4. 131	18:10. 50, 142, 151
13:14–17. 46	16:3–6. 158	18:11–14. 151
13:15. 166	16:6. 71, 158	18:13. 45
13:16. 77	16:8–9. 131	18:15. 151
13:16–17. 48	16:9. 55	18:16. 50, 142, 151
13:17. 77	16:9–11. 45	18:17. 151
13:18. 120	16:10. 131	18:19. 50, 142, 151
14. 123, 126, 128, 129	16:11. 55, 128, 131	18:20a. 151
14:1–5. 78, 123	16:13. 112, 131	18:20b. 152
14:1–20. 123, 126	16:13–14. 98	18:21. 98, 142
14:2–3. 128	16:15. 45	18:21–23. 152
14:3. 127	16:17. 98	18:23. 46, 150, 164
14:6. 128, 158	16:19. 146	18:23–24. 152
14:6–7. 128	16:21. 131	18:24. 71, 158
14:6–9. 98	17–18. 46, 48, 127, 138	19. 43, 107, 153, 156, 158, 159
14:6–13. 123	17–20. 164	19:1. 156, 157
14:7. 127	17:1–2. 48	19:1–10. 63, 153, 157
14:8. 45, 127, 128, 146	17:1–18. 98, 138, 141, 146	19:1–21. 153, 156
14:8–10. 48, 128	17:2. 45	19:2. 45, 48
14:9–11. 127	17:3. 141	19:3. 156
14:10. 128, 129	17:3–4. 141	19:4. 156
14:11. 77	17:4. 141	19:5. 157
14:12–13. 127	17:4–5. 48	19:5–8. 156
14:14. 77	17:5. 141	19:6. 128, 156, 157
14:14–16. 41	17:6. 71, 141, 158	19:7. 157
14:14–18. 128	17:7. 141	19:8. 156, 157, 173
14:15. 57	17:8. 99, 128, 141	19:8–10. 157
14:15–19. 98	17:9. 52, 146	19:9. 98, 157

19:10.	70, 179
19:11.	158
19:11–16.	153, 157
19:11–21.	63, 156, 157
19:13.	70, 157, 158
19:15.	41, 63, 157, 158
19:17.	98
19:17–18.	153, 157
19:19–21.	153, 157
19:20.	77, 164
19:21.	41, 158
19:24.	164
20.	165, 166, 172
20:1.	164
20:1–3.	91, 98
20:1–15.	161, 164, 165
20:2.	112
20:4.	77, 165, 166
20:4–6.	166, 172
20:6.	45, 173
20:7–8.	165
20:10.	166
20:11–15.	172
20:12.	99
20:12–13.	71
20:14.	45
20:14–15.	166
20:15.	99
21–22.	106
21:1.	105, 168, 172
21:1–4.	166
21:1–22:5.	49, 168, 172
21:2.	45, 157, 168, 172
21:3.	168, 172
21:3–7.	135
21:4.	70, 168
21:5.	71, 168, 173
21:7.	45, 49
21:8.	45
21:9.	98, 134, 157
21:9–27.	168
21:14.	172
21:16.	172
21:22.	172
21:24.	173
21:26.	173
21:27.	99
22:1.	98
22:1–5.	168
22:2.	172, 173
22:3.	172
22:3–4.	78
22:4.	172
22:5.	172, 173
22:6.	175, 178
22:6–11.	98
22:6–21.	175
22:7.	178
22:8–9.	177
22:8b–9.	179
22:9.	178, 179
22:13.	41
22:14.	45, 63
22:16.	98, 180
22:17.	157
22:18–19.	178
22:19.	45
22:20.	178
Viejo Testamento	
Libros apócrifos	
Morder	
3:1–17.	57
12:1–22.	57
12:15.	56, 57
12:16–22.	180
13:16–17.	173
Sabiduría de Salomón	
2:1–11.	47
6–10.	144
7:24–8:1.	144
9:8.	54
11–19.	131, 137
18:14–16.	158
Sirac	
5:1.	47
11:18–19.	47
24.	144
48:1.	102
Baruc	
3:9–4:4.	144
4:30–5:9.	173
1 Macabeos	
1:1–9.	30
1:20–40.	30
1:41–44.	30
1:47.	30
1:50.	30
1:54.	30
1:56–57.	30
1:57–58.	30
1:59.	30
1:60–64.	30
4:36–59.	30
2 Macabeos	
2:6–8.	107
4:7–17.	30
7.	67
7:1b–5a.	68
7:2.	68
7:9.	68, 69
7:10–11.	68
7:11.	69
7:14.	69
7:29.	69
7:32–33.	68
7:38.	69
7:41.	69
8:3.	69
2 Esdras/4 Esdras	
3–14.	103
3:1.	169
3:2.	169
3:6.	171
3:24.	171
3:30.	169
6:5.	77, 79
6:49–52.	119
7:26.	170
7:26–44.	171
7:28–29.	170

Lectura de Apocalipsis en contexto

7:29.....	171	13:5-7.....	104	17:6-7.....	166
7:29-37.....	169	13:8-11.....	104	18:6-8.....	166
7:30.....	86	13:10.....	105	18:10-11.....	166
7:36.....	171	13:10b-11.....	104	19:4-8.....	166
7:98.....	171	13:12.....	169, 172		
7:123.....	170	13:12-13.....	104	1QS	
8:52.....	170, 171	13:14-24.....	104	1.....	114
8:52-54.....	170	13:23.....	171	3.....	114
8:53.....	77	13:26.....	104, 170	3:20-21.....	50
9:7.....	171	13:31-32.....	104	4:25.....	173
9:8.....	170	13:32.....	104		
9:26-10:59.....	144	13:33-34.....	105	1QSB	
9:38-10:59.....	169	13:35-36.....	105, 170	5.....	159
10:12-13.....	47	13:35-38.....	105	5:29.....	62, 64
10:27.....	170	13:36.....	105, 170, 171		
10:42.....	170	13:37-38.....	64, 106	4T174	
10:44.....	170	13:39.....	105, 172	1.1-13.....	173
10:46.....	171	13:39-40.....	170		
10:54.....	171	13:39-47.....	169	4Q254	
11.....	61, 116, 117, 120	13:39-50.....	135	4.....	107
11:1-2.....	117	13:40-41.....	105		
11:1-35.....	117	13:41-43.....	105	4Q265	
11:1-12:51.....	104	13:42.....	172	7 II, 14.....	171
11:5.....	117	13:46-47.....	105		
11:11-29.....	117	13:48-49.....	170	4Q504	
11:32.....	117	13:52.....	172	1-2 V.....	132, 133
11:36-12:3.....	117	14:1-48.....	104	yo 18.....	133
11:37.....	117	14:34.....	171	II 3-9.....	133
11:38-46.....	118	14:34-35.....	171		
11:39-46.....	63	14:38-41.....	100	Florilegio 4Q	
12.....	61, 117			1:11-12.....	64
12:1.....	118	Manuscritos del Mar Muerto			
12:3.....	118	1QHa		4Q405	
12:11.....	61, 117, 118	11:19.....	92	20-22.....	85
12:31-36.....	61, 64				
12:32.....	63, 118	1QM		11T13	
12:32-34.....	170	1:5.....	166	9-15.....	114
12:34.....	62	1:8-9.....	166		
12:36.....	64	1:12.....	166	CD	
13.....	43, 103, 105, 106, 107, 159	3:13-14.....	77	1:1-5.....	133
13:1-3.....	105	5:1-3.....	77	1:17-18.....	124
13:1-58.....	104	10-12.....	159	1:18-2:1.....	125
13:3.....	105	12:9-18.....	166	2:3-9.....	125
13:5.....	77, 105	14:9.....	50	3:8-12.....	126
		15-19.....	114, 159	4:13-17.....	50

4:13–19.	125	18:1–4.	77	76:1–14.	77
19:12.	77, 79	18:12–16.	161, 166	80:6–7.	92
Hormiga		19:1–2.	161, 166	83–84.	88
Josefo .		20:7.	56	83–90.	33, 38, 47, 88
4.126–130.	45	21:7–10.	163	85.	89
11.133.	105	24:3–25:7.	173	85–90.	88, 121
12.316–25.	30	37–71.	33, 47, 129	86:1.	89
JW		37:1.	39	86:3.	89
6.220–70.	30	37:5.	39	86:4.	90
Filón		38:1–44:1.	39	88:1.	89
Creación		38:2.	40	89–90.	90
97–106.	135	39:3.	42	89:45–46.	64
Moisés		40.	114	89:55.	90
1:294–299.	45	42.	144	90:6–19.	64
		45.	173	90:9.	88, 92
		45:1–57:3.	39	90:19.	150
		45:3.	40, 41	90:24.	89
		46:1.	41	90:28–29.	173
		46:1–2.	40	91–105.	38
		46:1–3.	39	91–108.	34
		48:2.	40	91:1–105:2.	147
		48:2–3.	40	91:11–17.	33
		48:6.	40	91:12.	150
		48:10.	40	91:16.	173
		52:4.	40	92:1–3.	150
		53–57.	129	92:1–5.	46
		53:6.	40	93:1–10.	33
		58:1–69:29.	39	93:11–105:2.	46
		61:1–5.	107	94:1.	150
		61:8.	40, 41	94:1–4.	147
		62:1–2.	40	94:3–4.	150
		62:2.	40, 41	94:5.	147
		62:2–6.	40	94:6.	150
		62:7.	40	94:6–95:2.	147, 148
		62:12–16.	159	94:6–100:6.	46, 147
		62:13–14.	40	94:6–104:8.	46, 149
		62:14.	41	94:7.	47, 149, 150
		69:8–11.	100	94:7–8.	148
		69:27.	41	94:8.	148
		69:27–29.	40	94:8–9.	47, 149
		70–71.	42	94:9.	150
		70:1–2.	42	94:10.	149
		71:11.	42	94:11.	150
		71:14.	42	95:3.	150
		72–82.	33, 38, 47	95:4–7.	147, 148

Lectura de Apocalipsis en contexto

95:5.	149	29:4.	159	14–17.	138, 139
95:6.	150	32:6.	173	15:4.	140
95:7.	149, 150	35–43.	121	15:7–8.	139
96:1.	150	36–40.	159	15:12.	140
96:1–3.	150	39–40.	43	16:16.	139
96:4.	47, 149	39:8–40:3.	64	17:6.	142
96:4–8.	147, 148	44:12.	173	18–19.	140
96:5.	47	49:3.	173	19:5.	140
96:5–8.	148	53–74.	121	19:11.	140
96:6.	149, 150	53:1–3.	43	21:21.	142, 143
96:8.	150	70–74.	43		
97:1–7.	150	72.	159	Jubileos	
97:2.	150	77:17–26.	135	1:6.	97
97:4.	150			1:7.	97
97:7–10.	147, 149	3 Baruc		1:27–2:1.	97
97:8.	149	4.	114	1:29.	173
97:8–10.	47	16:3.	131, 137	2:2.	95
97:9.	149			2:18.	95
97:9b.	149	4 Macabeos		3:8–14.	171
97:10.	150	8–12.	71	4:15.	96
98:2–3.	47, 149			4:17–23.	96
98:4.	149	Apocalipsis de		4:26.	173
98:9–99:2.	147, 149	Abrahán		5:1–5.	96
98:11.	148, 149	12–17.	100	5:6–14.	161, 166
98:12.	150	17:1–4.	43	10.	114
99:11–16.	147, 149			10:7.	96
99:12.	149	Apocalipsis de José		11:5.	96
99:13.	149	14:7–10.	43	15:25.	95
100:1–6.	150	15:11–12.	43	15:27–32.	96
100:7–102:3.	46			15:31.	96
102:4–104:8.	46, 47	Apocalipsis de		15:32.	96
103:5–8.	48	Sofonías		23:23–31.	166
106–107.	38	4.	176	30:19–23.	96
108.	39	6.	176	31:14.	95
		6:11–15.	43, 177	36:10.	96
2 Enoc				39:6.	96
7:1–2.	161, 166	Ascensión de Isaías		50:5.	166
29.	114	7:21–22.	180		
31.	114	8:5.	180	Vida de Adán y Eva 2:1	
				(LAE).	110
2 Baruc		Artapanus		2:4 (LAE).	
3:7.	86	23:28–37.	137	110 3:2 (LAE).	
6:1–9.	107			110 7:2 (LAE).	
29.	159	José y Aseneth		110 8:2 (LAE).	
29–30.	43	9:8.	142	110 8:10–12 (LAE).	110

9 (vita)	113	8:16–20	74	4.119–24	91
9:1–5 (Vita)	110	15	75, 78, 79	4.137–39	91
12:1 (vita)	111	15:6–9	74, 75, 76, 77, 78	5.158–161	92
12:1–17	109	15:12	75	Testamento de	
12:1–17:3 (Vita)	111	17	154, 155, 157, 158, 159	Abrahán	
13:2 (vita)	111	17:1–3	154	10–14	129
13:3 (vita)	111	17:4–20	154	12:1–18	100
14:2 (LAE)	110	17:5	74	Testamento de Adán	
14:2–3 (Vita)	111	17:12–14	74	1–2	81
15:1 (vita)	111	17:21–25	64	1:4	82
15:2 (vita)	111	17:21–43	74, 154	1:9	82
15:3 (vita)	110, 111	17:21a	154	1:10	83
16:1 (vita)	111	17:21b	154	1:10–12	81, 82
17:1 (vita)	110	17:22a	154	1:12	81, 82, 83
17:1 (LAE)	110	17:22b	154	2:1	82
17:1–2 (Vita)	113	17:22–24a	155	2:2	82
19:3 (LAE)	110	17:23	154	2:6	82
20:3 (LAE)	110	17:24a	155	2:9	82
21:2 (vita)	110	17:24b	155, 156	2:12	83
22 (LAE)	110	17:26–29	155	3	81
22:2 (vita)	110	17:30–43	155	3:3	81
25:4 (LAE)	110	17:30a	155	4	81
28:3 (LAE)	110	17:32	154	4:1	81
29:8 (vita)	110	17:33	155	4:8	81
29:17 (LAE)	113	17:33–35a	155, 156	Testamento de Dan	
32 (LAE)	110	17:34b	155	5	114
33:3 (LAE)	110	17:35a	155	5:12	173
34–35 (Vita)	110	17:36	155	Testamento de Levi	
36:1 (LAE)	110	17:37	155	2–5	100
36:3 (LAE)	110	17:40	155	2:6	54
37–39 (Vita)	110	17:44–46	154	3	114
37:3–6 (LAE)	110	18:5	154	3:1	54
40:2 (LAE)	110	Pseudo-Philo/LAB		3:2	54
41:1 (vita)	110	3:10	173	3:3	54
46:3 (vita)	110	15	129	3:5	54
49:2 (LAE)	110	32:17	173	3:5–6	54
Salmos de Salomón		Oráculos sibilinos		3:7	54
2:3–5	74	2.170–73	105	3:8	55
2:11–13	74	2.171	135	3:10	55
2:26–27	74	3.396–400	114	4:1	55
3:3–8	74	3.652–56	64	5:1	54
4:1–8	74	3.657–701	159	5:2	55
6:1–6	74				
8:1–5	74				
8:8–13	74				

Lectura de Apocalipsis en contexto

5:3-4.	55	Semahot 8.8.	72	Príncipe	
6:1-7:4.	55	Sota 13.4.	72	1.3.3.	88
8:1-9:14.	55			4.4.8.	88
18.	114	Talmud			
18:6-11.	173	Avodá Zara 17b,		Culto de	
Testamento de Moisés		18a.	72	Tertuliano .	
3:4-9.	105	Berakhot 61b.	72	mujer 1.2.	88
4:9.	105, 135	Haguigá 12b.	85	tyconio	
10:1.	166	Sanedrín 14a.	72	Exposición de la	
Testamento de Simeón		Tárgum Ezequiel.		Apocalipsis	
6:6.	114	1:24-25.	85	2.4.4.	52
Literatura		Tárgum Neof. general		Victorino	
rabínica y Targums		49:11.	158	En Apoc.	
Avot del		Targum Pal. número		4.3, 4.	52
rabino Nathan		24:14.	46	Nuevo Testamento	
38A y		Apostólico		Libros apócrifos	
41B.	72	padres		Apocalipsis de Pedro	
Génesis Rabá		Bernabé		4.	88
65:21.	85	4:3.	88	13.	88
Lamentaciones		pastor de hermas		grecorromano	
Rabá		1-4.	144	Obras	
ii. 2.	72	Tratado de Agustín de los		Plutarco	
Números Rabá		Padres de la		Craso. 24:2.	91
20:23.	46	Iglesia . Ev. John.		Suetonio	
Proverbios Rabá		36.5.2.	52	Nerón	
i. 13.	72	Ireneo		47.	91
Seder Eliahu Rabá		Haer. 3.11.8.	52	53.	91
30.	71	primasio		vespa	
Sífra Emor		comentario sobre el		23:4.	91
9.5.	71	Apocalipsis		Tácito	
Mishná		4.5.	52	Ana.	
'Abot 5: 19-22.		Origen		14.14.1.	91
45 Gittin 57b.	71	Com. John		hist.	
		5.6.	52	2.9.	91

Índice de materias

- 2T24, 107
 4Q174, 159
 4Q266–73, 34, 124
 4Q285, 159
 4Q286, 92
 4Q387–90, 129
 4Q504, 34, 132
 4Q505, 132
 4Q506, 132
 4Q554, 107
 4Q554a, 107
 4Q555, 107
 4QpIsaa , 159
 5Q12, 34, 124
 5Q15, 107
 6Q15, 34, 124
 11Q13, 166
 11Q18, 107
- ángeles, 39, 41–43, 49, 54–57, 77, 80–86,
 87–92, 94–101, 110–13, 123–29, 134,
 136, 150, 161–66, 175–80
- apocalíptico /Apocalipsis, 12, 21–28, 33, 45,
 46, 49, 50, 51, 66, 88, 95, 96, 98, 99,
 112, 116, 120–21, 123, 127, 139, 147,
 161 , 166, 175, 176, 180
- Babilonia
 Imperio, 29, 111
 metáfora de, 20, 21, 46, 48, 50, 127,
 129, 135, 138–45, 146–52, 153,
 168–69, 173
- bestia, la, 21, 116–21, 127
 bestias, 146
- Cristo/Mesías, 20, 27, 37–43, 59–64, 81,
 92, 105–7, 112, 118, 135, 142, 153–
 59, 169–72, 179–80
- convenio, 29, 47–49, 60, 97, 124–26,
 132–36
- muerte, 42, 49, 63, 69, 71, 110, 136, 158,
 166, 171
- demonios/ángeles caídos, 88–92, 98, 100,
 111, 143, 161–63, 166
- diablo/Satanás, 20, 45 , 50, 54, 59, 63,
 71, 91, 98, 109–13, 118, 127, 161,
 164–66
- Imperio/culto imperial, 24, 119
 escatología (Incluyendo ya/todavía no,
 Eschaton), 88–89, 135, 171
- cielo/cielo nuevo, 143, 166, 168, 172
- esperanza, 20, 63, 69, 74, 87, 118, 125,
 127, 151, 154–56, 169, 172–73
- Israel, 28–31, 52, 83, 89, 96–99, 106,
 125, 132–36, 140, 169
- sentencia, 40–41, 46–48, 50, 54–55,
 57, 59, 61–62, 66, 68–69, 71, 73–77,
 80, 85, 87–89, 92, 94, 96, 98, 100,
 104–6, 116, 118, 123, 126– 29, 132,
 134–36, 142, 146, 148–53, 156–59,
 161–66, 169–73
- reino, 29–30, 46, 57, 63–64, 73, 90, 103,
 106–7, 112, 116–21, 126, 135, 158,
 164–66, 171–73
- vida, 42–43, 69, 71, 171
- nueva creación, 20, 59, 64, 97, 163, 168, 173
- persecución, 24, 30, 49, 75, 125, 127

Salmo 151, 31	salvación, 22, 74–75, 88, 100, 112, 124, 126, 135, 157–59, 169–70
arrepentimiento, 45, 50, 92, 113, 128, 138–42	hijo del hombre (Daniel), 20, 37–43, 116
Roma, Romanos, 30, 34, 118, 119, 146–47, 149, 151–52, 153, 169	sufrimiento, 68–71, 117, 127, 164
Imperio, 12, 13, 24–25, 49, 50, 59, 61, 62, 63, 67, 117, 119, 121, 146, 150	riqueza, 24, 45–51, 142, 146–52

Índice de autores

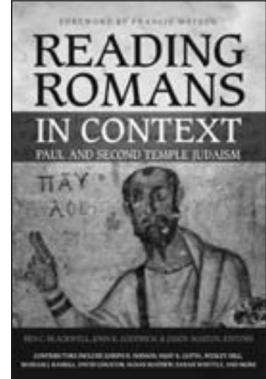
- Allen, Garrick V., 102
Aune, David E., 56, 77
- Baillet, Maurice, 133
Bakhtin, MM, 19
Barrett, Matthew, 26
Bauckham, Richard, 19, 23, 26, 27, 35,
60, 62, 81, 82, 83, 86, 134,
178 Baynes, Leslie . , 44 ,
96, 97 Beale,
GK, 165 Beasley-Murray, George
R., 136 Beckwith,
IT, 27 Bertalotto, Pierpaolo,
43 Blackwell, Ben C.,
123 Boccaccini, Gabriele,
44 Bock, Darrell L.,
44 Boxall, Ian ,
102 Brettler, Marc Z.,
35 Burchard, C., 138
- Carter, Warren, 151
Chapman, David W., 35
Chapman, Honora Howell, 35
Charles, RH, 23, 27, 95
Charlesworth, James H., 35, 44
Chesterton, GK, 21
Collins, Adela Yarbro, 24
Collins, John J., 21, 22, 25, 27, 35, 124
Coogan, Michael D., 35
Coppola, Francis Ford, 67
- Davies, Jamie, 116
Davila, James R., 35
de Junge, Marinus, 54
deSilva, David, 22, 36, 54, 179
DiTommaso, Lorenzo, 107
Dixon, Sarah Underwood, 175, 180
- Embry, Brad, 44, 74
Evans, Craig A., 35
- Farrer, Austin Marsden, 23
Fiorenza, Elisabeth Schüssler, 24, 136
Flint, Peter, 36
Friesen, Steven J., 24
- Goodrich, John K., 94
Gorman, Michael J., 20, 153
- Hannah, Darrell D., 44
Hanneken, Todd R., 95
Hanson, Paul, 24
Harlow, Daniel C., 35
Harris, Dana M., 59, 104, 117, 169
Helyer, Larry R., 36
Herms, Ronald, 28,44, 73
Humphrey, Edith M., 27, 138
- Isaac, E., 147
- Johnson, MD, 110
- Kamesar, Adam, 36
Knibb, Michael A., 43, 89
Köstenberger, Andreas J., 35
Koester, Craig R., 57, 78, 146, 151
Kovacs, Judith, 21
Kraybill, Nelson J., 24
Kyle, Richard G ., 73
Lücke, Friedrich, 23
Luther, Martin, 26
- Martínez, Florentino García, 35, 124
Masón, Steve, 36
Maston, Jasón, 80

- Mathews, Mark D., 23, 28, 46, 147
Metzger, Bruce, 25, 61, 104, 117
Miller, David M., 43
Moo, Jonathan A., 168, 170, 171
Murphy, Frederick J., 36
- Najman, Hindy, 171
Newsom, Carol Ann, 35
Nickelsburg, George WE, 36, 39, 43, 44, 90, 162, 163
- Olson, Daniel C., 47
Osborne, Grant R., 165, 166
- Panayotov, Alexander, 35
Paul, Ian, 20, 66
Penner, Jeremy, 134
Penner, Ken M., 43
Perkins, PHEME, 35
Pietersma, Albert, 35
Portier-Young, Anthea, 116
Prigent, Pierre, 23
- Reynolds, Benjamín E., 37, 46, 88, 147, 162
Robinson, SE, 81
Rod, Gerhard von, 169
- Rodgers, Zuleika, 35
Rowland, Cristóbal, 21, 44
- Sandmel, Samuel, 26
Scott, Ian W., 43
Shively, Elizabeth E., 161
Stemberger, G., 36
Stone, Michael Edward, 104, 117, 171
Strack, HL, 36
Stuckenbruck, Loren, 23, 24, 27, 32, 50, 147, 178
- Tigchelaar, Eibert JC, 35, 124
Thompson, Marianne Meye, 21
- VanderKam, James C., 32, 34, 36, 39, 43, 44, 95, 97, 162
- Westfall, Cynthia Long, 46, 146
Wilson, Mark, 120
Wintermute, OS, 97, 176
Witherington, Ben III, 57
Wold, Benjamin, 131
Wright, Archie T., 44, 109
Wright, Benjamin G., 35
- Zahn, Molly M., 33

Lectura de Romanos en contexto

Pablo y el judaísmo del Segundo Templo

Ben C. Blackwell, John K. Goodrich y
Jason Maston, Editores



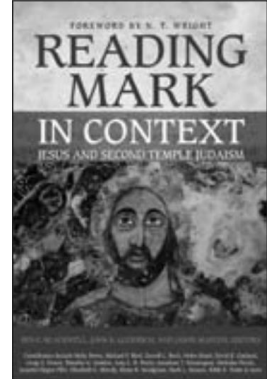
Los lectores de Pablo hoy son más conscientes que nunca de la importancia de interpretar las cartas de Pablo en su contexto judío. En *Lectura de Romanos en contexto*, un equipo de eruditos paulinos va más allá de una introducción general que analiza eventos históricos y temas teológicos y explora la carta de Pablo a los romanos a la luz de la literatura judía del Segundo Templo.

En esta colección no técnica de ensayos cortos, los estudiantes principiantes e intermedios tienen la oportunidad de ver de primera mano lo que hace de Pablo un pensador distintivo en relación con sus contemporáneos judíos. Siguiendo la progresión narrativa de *Romanos*, cada capítulo empareja una unidad principal de la carta con una o más secciones de un texto judío relacionado temáticamente, introduce y explora los matices teológicos del texto comparativo y muestra cómo estas ideas iluminan nuestra comprensión de la libro de *Romanos*.

Marca de lectura en contexto

Jesús y el judaísmo del Segundo Templo

Ben C. Blackwell, John K. Goodrich y
Jason Maston, Editores



Durante las últimas décadas, el carácter judío de Jesús ha estado a la vanguardia de la erudición, y los estudiantes del Nuevo Testamento son más conscientes que nunca de la importancia de comprender a Jesús y los Evangelios en su contexto judío. Leer Marcos en contexto ayuda a los estudiantes a ver los contornos y las texturas del compromiso de Jesús con su entorno judío. Reúne una serie de ensayos accesibles que comparan los puntos de vista, las teologías y las prácticas hermenéuticas de Marcos y sus diversos contemporáneos judíos.

Más allá de una introducción que simplemente repasa eventos históricos y temas teológicos, este libro de texto examina pasajes individuales en la literatura judía del Segundo Templo para iluminar el contexto de la teología de Mark y los matices de su pensamiento. Siguiendo la progresión narrativa del Evangelio de Marcos, cada capítulo de este libro de texto (1) empareja una unidad principal del Evangelio con una o más secciones de un texto judío relacionado temáticamente, (2) introduce y explora los matices históricos y teológicos del comparativo y (3) muestra cómo las ideas en el texto comparativo iluminan las expresadas en Marco