



## El hombre y su entronización. Estudio de algunas tradiciones apocalípticas

César Carbullanca Núñez\*

### Resumen

El artículo aporta antecedentes que relacionan la gloria con “forma de hombre” con el “trono de Yahvéh” en tradiciones apocalípticas judías que recorren al menos 240 años. La investigación demostrará mediante un estudio de intertextualidad de textos apocalípticos judíos la existencia de *una relación de continuidad* entre la figura con “forma de hombre” y su entronización. Estos antecedentes muestran que esta relación no fue esporádica, sino expresa una reflexión teológica ligada a distintos grupos apocalípticos que a partir del destierro comienzan a plantearse el problema de la trascendencia de Dios y su intervención en la historia unida a la idea de un mediador celeste descrito en términos antropomórficos, el cual sería entronizado, glorificado, y tendría a cargo la realización del juicio. No obstante que una respuesta definitiva a la cuestión de la vinculación de ambos temas queda remitida a un análisis sincrónico de los relatos sinópticos, consideramos estos antecedentes demuestran que es muy improbable la idea de que la proclamación del reino y la figura del Hijo del hombre hayan sido formuladas en forma separada.

**Palabras clave:** apocalíptica, hombre, trono, gloria, Qumrán

### O homem e sua entronização. Estudo de algumas tradições apocalípticas

#### Resumo

O presente artigo apresenta pistas que relacionam a glória com “forma de homem” com o “trono de Yahvéh” em tradições apocalípticas judaicas que remontam pelo menos a 240 anos. A pesquisa demonstrará mediante um estudo intertextual de textos apocalípticos judaicos a existência de uma relação de continuidade entre a figura com “forma de homem” e sua entronização. Estes antecedentes mostram que esta relação não foi esporá-

---

\* Doctor pela Universidad Comillos (Espanha) e professor da Universidad Católica del Maule – Talca/Chile.



dica, e sim que expressa uma reflexão teológica ligada a distintos grupos apocalípticos que a partir do desterro começam a se perguntar pela transcendência de Deus e sua intervenção na história, unida à idéia de um mediador celeste descrito em termos antropomórficos, o qual seria entronizado, glorificado, e teria como tarefa a realização do juízo. Não obstante uma resposta definitiva à questão da vinculação de ambos os temas permanecer restrita a uma análise sincrônica dos relatos dos sinóticos, consideramos que estes antecedentes demonstram que é muito improvável a idéia de que a proclamação do reino e a figura do Filho do homem tenham sido formuladas separadamente.

**Palavras-chave:** apocalíptica, homem, trono, glória, Qumran

## Man and his enthronement. A study of some apocalyptic traditions

### Abstract

This article studies antecedents that relate glory with the form of man and the throne of Yahweh in Judaic that have a tradition of at least 240 years. The study is based on inter-textual studies of apocalyptic texts that show the existence of a continual relationship between the form of man and his enthronement. These antecedents indicate that this relationship was not sporadic, but express a theological relationship related to specific apocalyptic groups that sought to reconcile the transcendence of God with his intervention in history, united with the idea of a celestial mediator, described in anthropomorphic terms, in which he would be enthroned, glorified, and would have some say in the realization of judgment. A definitive response to the question of the relationship of the connection of both themes relates to a synchronetic analysis of the synoptic reports. We consider these antecedents show that it is very probable that they indicate that it is very improbable that the idea of the proclamation of the kingdom and the figure of the reign of man were formulated in different forms.

**Keywords:** Apocalypse, man, throne, glory, Qumran.

### 1. Introducción

La cuestión acerca del problema del hijo del Hombre ha sido resuelta de diversa forma en la investigación neotestamentaria. Una de las soluciones extremas la representa Ph Vielhauer.<sup>1</sup> Este autor niega que los dichos acerca

<sup>1</sup> Cf. VIELHAUER, Ph. (1957 y 1963), *Ein Weg zur neutestamentlichen Christologie* ET, N. 23: 24-72; VIELHAUER, Ph. (1963, no. 60: 133-177). Esta tesis era defendida ya 1943 por otros autores como los mencionados en la siguiente review cf. SHERMAN E; JOHNSON, E. (1944: 66-69).

del Hijo del hombre se remontan al Jesús histórico, en su artículo “Gottesreich und Menschensohn” investigando la relación entre reino de Dios e Hijo de hombre. Vielhauer sostiene que su combinación de ambas magnitudes no responde a una palabra auténtica de Jesús. Éste no ha hablado en general del hijo del hombre escatológico sino del reino de Dios. La tradición de dichos del Hijo del hombre sería una poderosa creación de la comunidad Palestinese, la cual comprende la resurrección y elevación de Jesús como comienzo del fin y de ahí que el Jesús glorificado se debe comprender como una figura escatológica.

El nacimiento de tradiciones apocalípticas está unido a un desarrollo progresivo en la reflexión escatológica acerca del “trono de Yahvéh” y una figura distinta de Dios, que es entronizada en los cielos. El artículo expone, mediante un estudio de intertextualidad en textos apocalípticos judíos la existencia de *una relación* entre la figura antropomórfica y su entronización. Los textos en que centraremos nuestra investigación son: Ez 1, 26-27; 10,1s; 1Enoch 14; 4Q530; Dn 7, 9-10 y en la literatura de Qumrán: 1QM col. XVII, 5s; los *Cánticos del Sacrificio Sabático* 4Q405, 11QMelq y 4Q491<sup>c</sup>. Esta relación expresa que el motivo de “la figura en forma de hombre” y el trono de Ez 1, 26 están en el origen de la convicción judía del reinado escatológico de Dios. La pesquisa demostrará, mediante este estudio intertextual de diversos relatos apocalípticos judíos, la existencia de *una relación de continuidad* entre la figura con “forma de hombre” y su entronización (PERRIN, N., 1967: 172)<sup>2</sup>. Estos antecedentes muestran por otro lado, que esta relación no fue esporádica, sino expresa una reflexión escatológica ligada a distintos grupos apocalípticos que a partir del destierro reflexionan sobre la trascendencia de Dios y su reinado en la historia unida a la idea de un mediador antropomórfico-celeste, el cual sería entronizado y glorificado, y tendría a cargo la realización del juicio escatológico. Esto implica que la relación entre reino de Dios y del hijo del hombre no es una elaboración cristiana post-pascual sino que responde al horizonte ideológico del Jesús histórico. No obstante que una respuesta definitiva a la cuestión de la vinculación de ambos temas debe ser realizado atendiendo a un análisis

---

<sup>2</sup> Perrin tiene razón al señalar que la interpretación judía es libre y creativa, concluyendo con esto que el uso del Hijo del hombre en 1Enoch, Dan 7,13 y IV Esdras son independiente uno de otro “...What we have is the imagery of Dan. 7.13 being used freely and creatively by subsequent seers and scribes. *These uses are independent of one another*”. Nosotros pretendemos, siguiendo un método intertextual intentamos establecer metodológicamente una conexión entre uno y otro relato.

sincrónico de los textos neotestamentarios, consideramos que estos antecedentes son valiosos para demostrar que es muy improbable la idea de que la proclamación del reino y la figura del Hijo del hombre hayan sido formuladas en forma separada.

### 1.1. La apocalíptica y su desarrollo histórico

En vista de contextualizar nuestra posterior discusión asumiremos la opinión de P. Sacchi en relación al desarrollo de la apocalíptica judía<sup>3</sup>. P. Sacchi indica que la primera fase de la apocalíptica pertenecen las siguientes obras: el *Libro de Noah*, el *Libro de los vigilantes* y el *Libro astronómico*. Tanto si atendemos al *Libro de Noah*, como al *Libro astronómico* podemos apreciar el gran interés que tiene la apocalíptica por la cosmología.

La comprensión que tenemos de este período deriva particularmente del *Libro de los Vigilantes* (anterior al 200 a.C.), el cual Sacchi considera “base de la apocalíptica” (SACCHI: 1990, 112). Señala Sacchi que “esta compleja ideología” varía en sus particulares elementos de estrato a estrato, pero la idea que las unifica es la idea que la naturaleza ha sido arruinada por un pecado de los ángeles, cometido en una esfera distinta a la humana” (SACCHI: 1990, 111). Es importante añadir que en esta primera etapa que esta creencia presupone una embrionaria idea de mediación en relación al juicio, tanto por el papel de Enoch y los ángeles caídos, aspecto que se amplificará en los siguientes relatos. Esta idea obviamente estaba destinada a provocar numerosas reflexiones dentro del judaísmo.

En las siguientes fases encontramos un cambio de perspectiva en relación a la historia y a la necesaria mediación entre Dios y los hombres. La actuación de los ángeles no sólo estará en referencia al pecado sino también a la salvación de los elegidos. La segunda fase se extiende a través del siglo II a.C., durante esta fase aparecen diversas obras apocalípticas: *Libro de los Sueños*, Daniel y también algunos escritos encontrados en Qumrán como Jubileos, CD, *Aramaic Levi* (4Q213) y los pesharim<sup>4</sup>.

El *Libro de los Vigilantes* mira el curso de la historia como contemporáneo y paralelo al mundo del espíritu. Su lenguaje es mítico-trascendente y no presenta una periodización de la historia como se introducirá en posteriores escritos apocalípticos. La certeza que el eschaton es fundado para el *Libro de los Vigilantes*, en la presencia del alma inmortal en la persona

<sup>3</sup> Ver: SACCHI, P. (1990, 110); COLLINS, J.J. (1984, 7); NOTH, M. (1985, 213-234).

<sup>4</sup> Verificar: GARCÍA MARTÍNEZ, F. (1993, 26); CHARLESWORTH, J. (2002, 49) y VANDERKAM, J. (2001, 94-97).

humana, en cambio para el *Libro de los Sueños* esto se afirma a través de una lógica de la historia. Este mundo aparece regulado por Dios de tal modo que necesariamente conduce la historia al eschaton por una interna lógica guiada por Dios. Esta lógica comprende una periodización de la historia descrita de diversa manera. La nueva mirada sobre ésta es introducida a través de varios recursos literarios como la doctrina de los cuatro reinos, la estatua construida con diferentes metales y la historia dividida en diez semanas y en jubileos. Esta perspectiva será continuada en la tercera y cuarta fase de la apocalíptica judía que se extiende desde 100 a.C. hasta el 50 d.C. Durante este período se escribe el llamado “apocalipsis de las diez semanas”; en Qumrán los textos de 4Q385, 4QseudoEzekiel<sup>a</sup>, 4Q385<sup>c</sup>, 4QseudoEzekiel<sup>c</sup>; 4Q386, 4QseudoEzekiel<sup>b</sup>; 4Q388, 4QseudoEzekiel<sup>d</sup>; 4Q391, 4Q pap pseudoEzekiel<sup>e</sup>. 4Q286 4QBlessings<sup>a</sup>. De particular importancia para nuestro estudio es 4Q385<sup>a</sup>, 4QseudoEzekiel<sup>a</sup>, el cual menciona el trono de Yahvéh; y también los *Cánticos del sacrificio sabático*. En el apocalipsis de las diez semanas, la historia aparece dividida en diez semanas y refleja un degenerativo concepto de la historia (SACCHI: 1990, 114).

### 1.2. La Gloria de Yahvéh

Durante este periodo de la historia judía el concepto de gloria es reformulado en vista de nuevas situaciones históricas y del desarrollo de la escatología apocalíptica. Si en textos pre-exílicos la gloria de Yahvéh es comprendida utilizando la imagen de la nube; en cambio la etapa post-exílica, la reflexión teológica en Israel, la gloria de Yahvéh será comprendida uniéndola a formas antropomórficas, aunque asumiendo distintos modelos. Esta nueva manera de conceptualizar la gloria de Yahvéh es aún más relevante si consideramos el rechazo de la teología del judaísmo rabínico con las representaciones antropomórficas de Yahvéh. Esta nueva conceptualización desarrollada por la apocalíptica judía establecerá por un lado, la idea de una entronización en los cielos de un profeta o ángel escatológico ejerciendo funciones divinas. Y por otro, esta entronización de un ángel es concomitante con la idea del envío de un ángel al mundo para realizar el juicio. Esta reflexión escatológica representa un avance teológico en el judaísmo tardío que anticipa las elaboraciones cristianas acerca de la glorificación del Hijo del hombre y del anuncio del reino en la tradición sinóptica y en el cuarto evangelio.

### 1.3. La imagen del trono y el reino

La apocalíptica judía se interesó vivamente por el concepto de reino de Dios (ver 1Enoch 22,10-11; 27, 2) unido a la idea de la visión del trono

(RUSSEL: 1974, 285-303). En efecto, la imagen del trono está vinculada a la idea del reino en la literatura bíblica como puede comprobarse en diversos textos de esta época (ver 2 Cr 9,12; 2 Cr18, 18) el trono siempre es el “trono del reino” (ver 2Cr 2, 20; Es1, 20; 5,1). Dios reina sobre toda la tierra (Sal 47,6-8) “¡Cantad a Dios, cantad! ¡Cantad a nuestro Rey, cantad!, porque Dios es el Rey de toda la tierra. ¡Cantad con inteligencia! Dios reina sobre las naciones; Dios se sienta sobre su santo trono”. La entronización de Dios conlleva la acción de reinar sobre el mundo (Sal 93,1). La equivalencia de uno y otro es reiterado en diversos salmos: “Yahvéh estableció en los cielos su trono y su reino domina sobre todos” (ver Sal 103,19; Is 9,7; Dn 3,46; 5, 20). Dios sienta a los justos en tronos junto a los reyes (Job 36,7). Yahvéh tiene en el cielo su trono (ver Sal 11, 4; Is 66,1). Pero Jerusalén también es llamada “trono de Yahvéh” (Jr 3,17). El trono y por consiguiente el reino de Yahvéh son eternos y justos (Sal 45,6). Desde el trono se ejerce la función de juzgar (Pr 20,8) “El rey, al sentarse en el trono para juzgar, con su mirada descubre todo mal”.

#### 1.4 El modelo de correspondencia y el trono de Yahvéh

La visión del trono y la figura con semejanza “hombre” que es entronizado reflejan una comprensión de la realidad en dos niveles, el trono de Yahvéh está en el cielo, pero él reina sobre todo el mundo. Él coloca y derriba tronos y reinados en el mundo como participación de su propio reinado sobre el mundo. En esta comprensión de la realidad los ángeles y los hechos que acontecen en el cielo, no son meras metáforas o formas poéticas de hablar sino “arquetipos celestes”, lo que acontece en el cielo posee una fuerza performativa. (COLLINS: 1977, 116) No obstante que algunos textos señalan el lugar del trono de Dios en Jerusalén o en el templo, predomina la idea que Dios está en el templo pero su trono está en los cielos. Mencionemos algunos ejemplos que iluminan este modelo. En el texto de Dn 7 la relación bestias-reinos, hombre –pueblo de los santos utiliza el esquema de dos planos. Las bestias son vencidas por el Hijo del hombre que viene en las nubes del cielo. El mismo esquema se sigue en el capítulo 2, el sueño de Nabucodonosor y el relato del vigilante que habla a Nabucodonosor y declara que un decreto ha sido promulgado en los cielos (Dn 4, 17).

Para colocar un ejemplo perteneciente a la literatura de Qumrán, en el texto de 1QM XVII, el envío de Miguel está en función de realizar el juicio sobre el pueblo, este juicio se lleva a cabo en dos planos: delante del trono de Dios o sentándose en el trono y como contraparte por el envío de un ángel o profeta (MEEKS: 1972, 44-72.61). Como bien lo ha analizado K.



Müller en relación al texto de 1QM col. XVII, 7s, éste sigue “una correspondencia fáctica” o “modelo de correspondencia” (MÜLLER: 1975) (ver 1QM col. I, 10-16; col. XII, 1-2; col. XIV 9-15).

## **2. La entronización en tradiciones enochicas**

Las primeras tradiciones apocalípticas tiene un marcada característica teológico-literaria que podríamos llamar mítico-cósmica, la cual pretende ser una reflexión acerca de la historia bajo un paradigma trascendente. La visión del trono surge en medio de estos esquemas míticos en donde el visionario participa de la realidad fundamental, la presencia del trono de Dios. Por tanto la visión del trono expresa un modelo cósmico como representación de la realidad fundamental, entendida en dos planos, el celestial y el histórico. El decreto dado en los cielos por Yahvéh tiene su efecto inmediato en la tierra. El carácter profético de tal hecho no radica en un oráculo recibido por el profeta en la tierra, sino en un decreto divino dado en la sala de trono y que desencadena eventos históricos.

### *2.1. El texto de Ezequiel*

Los antecedentes bíblicos más temprano de esta tradición (COLLINS, 1982) parece remontarse a los textos a Is 6; Ez 1, 10. 15-20.26-27; 10, 1-11, los cuales hablan de la “visión del trono-carro” y de una figura con “semejanza de hombre” en el contexto del cautiverio del pueblo de Israel. (ALONSO SCHÖKEL: 1980, 686) Esta perspectiva nacionalista será ampliada a dimensiones cósmicas en los relatos apocalípticos.

En estos textos apreciamos dos paradigmas de movimiento que están en función de nuevo éxodo y del juicio de Dios; el primero en donde trono de Yahvéh es el que se desplaza y el otro, del envío de un ángel a realizar el mandato. En Ez 1, 26 el trono mismo de Dios se desplaza a Babilonia donde están los desterrados, para iniciar al igual que en Egipto en nuevo éxodo. En este caso el éxtasis del profeta es parte del movimiento de la escena<sup>5</sup>. En el caso de Ez 9, 3-10 (ver 3,14; 8, 3. 7. 14. 16; 11, 1; 37, 1) el texto presenta una clara diferencia entre la Gloria de Yahvéh (ἡ δόξα κυρίου) que se eleva y el hombre vestido de lino. Es significativa que la función que ejercen ambas figuras en este último relato, por un lado es el hombre y no la Gloria quien ejecuta la sentencia (ZIMMERLI: 1987, 9) y quien lleva los carbones ardientes a la ciudad de Jerusalén. Se trata de un relato del juicio de Dios sobre Israel, en él es la propia Gloria la que ocupa el trono y no el hombre vestido de lino (ver Ez 10, 1-7).

<sup>5</sup> La experiencia de Ezequiel como éxtasis cf. COOKE (1960, 9) y SHREINER (2004, 286).

En estos relatos vemos por un lado, que la idea de acción subrayada por la cantidad de verbos de movimiento que aparece está en función de la idea del inicio del juicio de Dios, entendido tanto como condena o liberación. La descripción de los ophanim, palabra traducida como “ruedas” que serán posteriormente personificadas como ángeles, hayyot, o identificados como querubines (10, 20) y serafines (ver En 61, 10; 71, 7. TB Hag 12b, 13b). Por otro lado, el hombre vestido de lino recuerda a José, hijo predilecto de Jacob, visir de Egipto; pero también es la vestimenta que el sumo sacerdote usara en sus ceremonias (ver Gn 41, 42; Lv 6, 10; 1 Sam 2, 18; Ez 9, 2.3.11). El motivo de las vestimentas blancas y relucientes ya está en las tradiciones de Ezequiel y muestran la antigüedad de este motivo el que posteriormente harán mención diversos textos.

## 2.2. La reflexión del trono y la Gloria en 1 Enoch

La reflexión acerca del trono de Yahvéh procedente de estos textos del profeta Ezequiel reaparece en la literatura enóquica en el *Libro de los Vigilantes* (anterior al 200 a.C.). La visión del trono es relatada una vez que ya ha sido narrada la caída de los vigilantes (1 Enoch 6, 1s). Éstos solicitan a Enoch que lleve un memorial de ruego a Yahvéh, el vidente se queda dormido al lado de “las aguas de Dan” (ver 1 Enoch 13, 7; Ez 1, 3). La cuestión teológica que trata el *Libro de los Vigilantes* es la situación de corrupción de la creación divina a causa del pecado de los ángeles y la posterior realización del juicio.

En este temprano texto de 1 Enoch encontramos el relato del trono de Dios que posteriormente hallaremos en otros textos apocalípticos judíos y cristianos (MUNOA: 1998, 46s). Este texto es anterior a la tradición del texto de Daniel 7 lo cual establece un antecedente esencial para la reflexión entre a las tradiciones apocalípticas relacionadas con la visión del trono desarrolladas en Qumrán y en otros círculos apocalípticos (VANDERKAM: 2000, 287). Si hacemos un sumario de los principales temas de 1 Enoch 14 vemos que las siguientes expresiones recuerdan la visión del trono de Ez 1, 26; 10, 1-22:

- La expresión “tronos altísimos” (Θρόνον υψηλόν) (Ez 1, 26)
- El v. 18 “una rueda como sol refulgente” (τροχός ως ηλιου λάμποντος)
- La “voz de querubines” (καὶ ὄρος χερουβιν) (Ez 1, 15; 10,1; 19, 20.21; 10, 2)
- La sentencia “la gran gloria se sentó sobre trono” ( ἡ δόξα ἡ μεγάλη ἐκάθητο ἐπι αὐτω) (Ez 1, 26)
- El dicho “su vestimenta que es más resplandeciente que el sol” (περιβόλαιον αὐτου ως εἶδος ἡλίου) (Ez 1,27)



El texto enóquico presenta muchas coincidencias con la tradición de Ezequiel acerca del fuego, de la Gloria y el trono-carro con ruedas de fuego. No obstante no todo proviene del texto de Ezequiel, como se puede apreciar con el motivo del río de fuego que no se encuentra en el texto de Ez 1, 26 “debajo del trono salía un río de fuego que fluye” (καὶ υποκάτω τοῦ θρόνου ἐξεπορεύοντο ποταμοὶ πυρὸς φλεγόμενοι )(v.19; 1 Enoch 71,1). En esta temprana tradición enóquica más antigua que la del *Libro de las parábolas*, es la Gloria de Yahvéh la que se sienta sobre el trono, y el lugar donde acontece este suceso es el cielo no la tierra, en donde Dios es servido por miríadas de ángeles.

En este texto la reflexión acerca de la figura con “forma de hombre” (כְּמַרְאֵה אָדָם) que en el texto de Ezequiel aparece identificado con la Gloria de Yahvéh (SJÓBERG: 1955), es descrito en términos antropomórficos como los lexemas: τὸ Περιβόλαιον v. 20, τὸ Πρόσωπον αὐτοῦ v. 21 ψ στόματι αὐτοῦ v.24. Esto hace pensar que la imagen fue entendida como una “hipostasis de la gloria de Dios” (ACHTEMEIER: 1986, 333). En el v. 20 representa un momento central del texto, señala que “la gran Gloria se sentó sobre el (trono)”, siguiendo la descripción de la túnica “su vestimenta que es más resplandeciente que el sol”. Este aspecto de las vestimentas no es accidental y volverá a repetirse en diversos textos apocalípticos tanto del período intertestamentario como del Nuevo Testamento (ver 4Q213 fr.1 col. I (CTLevi ar 1Q21); Mc 9, 3; Lc 9, 29; Jn 19, 23). Las vestimentas blancas serán asociadas en relación al sacerdocio celestial entregado a ángeles o patriarcas como Enoch o Leví que ve los cielos abiertos y es investido con las vestimentas del sacerdocio celeste. M. Himmelfarb quien ha estudiado este tema señala que en el caso de que un patriarca sea investido con vestimentas sigue el “esquema de transformación” (HIMMELFARB: 1993, 37). Otro autor como H. Kuhli ha sostenido la existencia de tradiciones gnósticas entre el vestido y la idea teológica del εἰκών (KUHLI, H.:2000, 1188). A juzgar de algunos autores, este detalle refleja que desde sus mismos orígenes el movimiento enóquico ha comprendido el tema de la gloria de Yahvéh en relación a la figura del sumo sacerdocio celestial que es entronizado en los cielos. El texto de Enoch no contiene elementos nacionalistas, ni es entendido en términos históricos como lo veremos en otros textos.

Es notable la descripción de la escena que acontece en el cielo con imágenes sublimes y llenas de magnificencia, tanto en la descripción del trono como en las habitaciones, donde la característica más notable es el cristal y el fuego que todo lo rodea. Las imágenes que se describen son trascendentes pero carecen de una perspectiva histórica-escatológica, esto hace pensar que



en 1 Enoch hay una formulación incipiente acerca de la acción inmanente de Yahvéh. No obstante que se perfila ya una doctrina de la mediación antropomórfica de la Gloria de Dios y los eventos escatológicos. Posiblemente el autor se esfuerza por señalar la trascendencia de tal visión a través de su insistencia en que ni hombre ni ángel “nadie se puede acercar a él” o “nadie lo puede ver” (οὐκ ἐδυνάσθην ἰδεῖν, ) esta prohibición esboza el principio de ignorancia frecuente en este período del judaísmo tardío. De la misma manera, la expresión del v. 24 recuerda la figura de Moisés o Isaías (Is 6,5) quien tiene que cubrir su rostro para no contemplar la gloria de Yahvéh “permanecí con el vestido sobre el rostro templando. ...yo miraba con el rostro para abajo”. Estos últimos elementos comparativamente con el texto de Ezequiel reflejan una mayor sensibilidad teológica al carácter incomprensible de la acción de Dios en el mundo. La comprensión de la acción de Dios en el mundo, el porqué la creación ha venido a tan desastroso final y que resulta incomprensible al hombre creyente que interroga a Dios. Por esto mismo podemos decir que 1 Enoch representa el punto de partida para la reflexión siguiente acerca de trono y la Gloria de Yahvéh, así lo demuestra los detalles del tema de la rueda (τροχὸς ὡς ἡλίου) es interesante pues encontramos que el motivo no ha pasado desapercibido para los posteriores escritores, de la misma manera que el motivo de la “voz de los querubines” (ὄρος χερουβίν) elementos que como veremos estarán presentes en los textos del Cántico del Sacrificio Sabático.

### 2.3. La reflexión del “hombre” en el Apocalipsis de los animales

La descripción de la entronización de una figura antropomórfica seguirá en otras tradiciones enóquicas como lo señala el *Libro de las parábolas* 61, 8 “el señor de los espíritus puso al Elegido sobre el trono de su gloria y juzgara todas las naciones” y 62, 5 “...cuando vean aquel Hijo del hombre sentado en su trono glorioso”. En esta tradición enóquica el término “hombre” alterna con otros como “el elegido” y el “Hijo del hombre”. Este personaje se sienta sobre el trono del señor de los espíritus para regir y hacer justicia a los elegidos (RUSSEL: 1974, 327-328). De acuerdo a 1 Enoch 52, 4 el trono del Hijo del hombre estará instalado sobre la tierra de la misma manera que lo indica 4 Q530 (RUSSEL: 1974, 290).

El texto del *Libro de los Sueños* está datado por Milik a comienzos del 164 a. C (DI LELLA: 1977, 9), nosotros nos centraremos solamente en el llamado *Apocalipsis de los animales* (ver 1 En 89, 1. 36. 38; 90, 6-19.22. 31; 4Q204 fr. 4, 10, también en TestAbraham 7, 3-9). El primer texto, es 1 Enoch 89, 1. 36.38 Noah llega a ser un hombre (89, 1.9); en el siguiente

texto es Moisés quien es descrito como una oveja que se convierte en “hombre”: “vi también en esta visión que aquella oveja se convertía en hombre, construía una casa del Señor...” lo cual corresponde exactamente con la versión aramea encontrada en Qumrán, Enoch 4Q204 fr. 4, 10: “(el cordero) llegó a ser un hombre y construyó un templo” la expresión aramea es [עבד מן־שכך] והוא אנוש. En el segundo texto del *Libro de los Sueños*, 1En 90, 6-19.31 encontramos el uso del término “hombre”, en el relato de 1En 90, 6-19. 31 presenta una reseña de la época macabea, donde describe a los corderos y a las ovejas, es decir el pueblo, estas últimas sucumben ante las aves: águilas, buitres, milanos y cuervos. Las aves despedazan el cuerpo del cordero. El v. 14 dice: “vi que llegó *el hombre* que había escrito (be’si zasahafa) los nombres de los pastores y los subía ante el dueño de las ovejas, y lo ayudó, salvó y dejó en claro que *había bajado para ayudar al cordero*”. Los términos אנוש o *be’si* no son títulos mesiánicos o de dignidad, ellos son un recurso literario utilizado por escritores apocalípticos para designar a seres celestiales (VANDERKAM: 2000, 293). Para estos grupos apocalípticos ángeles como Miguel o Gabriel, o profetas y patriarcas como Noah, Moisés o Enoch han llegado a ser seres celestes o descienden con el fin de ayudar al pueblo de Dios (COLLINS: 1974, 61). Esto excluye la opinión de aquellos que piensan encontrar en estos textos enóquicos una “confusa simbología” (DI LELLA: 1977, 9). El texto es claro, no habla de hombre con un sentido literal, sino con un sentido simbólico.

En el texto de 1 Enoch 90, 6-19 se sirve del modelo de los emisarios divinos y describe que el cordero es salvado por el “hombre” (be’si) que *había bajado para ayudar al cordero*<sup>6</sup>. Según J. Nickelsburg y J. VanderKam (2004,133)<sup>7</sup> indican que los vv. 12-16 parecen ser una interpolación realizada alrededor del 163-161 a.C. A partir del v. 13 el texto parece ser un duplicado. En este caso, este “hombre” es un escriba –posiblemente Enoch (ver Ez 9, 3.11; 40, 3), que sube ante Dios para dar a conocer los actos de los seres humanos. En algunos casos se refiere a este “hombre” como “el otro” o Miguel (ver En 89, 61; 90, 14). En 90, 20 señala “Vi que era construido un trono en la tierra amena y se sentaba en él el dueño de las ovejas”.

Esta forma de comprender seres divinos con forma de hombre no es esporádica como lo podemos apreciar en algunos textos pertenecientes a la época del post-destierro como Zac 1,8; 2, 3; 6, 12; Ez 9, 2; éstos, muestran mensajeros divinos en forma humana (איש) que llevan a cabo los planes de

<sup>6</sup> La cursiva es nuestra.

<sup>7</sup> Nota e

Dios, sobre todo en relación con los sucesos escatológicos, así por ejemplo, en Zac 1, 8 el texto masorético y la LXX colocan respectivamente (שׂן) / ἀνῆρ el que posteriormente en los vv. 9. 11 son identificados como “el ángel” תַּלְמַד/ y en LXX como ἄγγελος (ver Dn 9, 21).

En relación con el tema de la entronización de una figura con forma de hombre, en el texto de 1 En 51, 4 señala: “en esos días el Elegido se sentará sobre mi trono...y todos se convertirán en ángeles en el cielo”. Esta relación es notable pues establece un vínculo entre la creencia en la entronización del Elegido, el Hijo del hombre, con la transformación de los justos en ángeles o luz, “los justos brillarán eternamente” y en “porque los hijos de la luz irán a la luz,<sup>8</sup> como lo encontramos en diversos textos de Qumrán que se hacen eco de esta creencia.<sup>9</sup> Esto refleja la idea que la entronización es un acto escatológico que conlleva a su vez una transformación del justo en la condición de los ángeles.

Resumiendo estos datos podemos decir que al parecer el término “hombre” es un recurso literario utilizado en relatos apocalípticos y representa a personajes como Moisés, Enoch o ángeles que habitan en la corte divina. En la tradición enóquica previa al libro de Daniel el término “hombre” designa un ser humano (Enoch, Moisés o Elías) que adquiere o tiene un estatuto trascendente como un ángel (COLLINS, 1984a: 82-83). En esta tradición apocalíptica existen dos modelos: uno temporal, en donde se trata de un אָנוּשׁ אֲנוּשׁ “llegar a ser hombre” o “convertirse”; la otra, es espacial, consiste en el “descenso”, “bajar” de un “hombre” (be’si). Estos personajes son “hombres” mientras los humanos son representados como animales (RUSSEL: 1974, 125-127). En otros textos al parecer se designa con este término a ángeles como Miguel, Gabriel u otros. En la utilización de este recurso literario, posiblemente se sigue el modelo de correspondencia, las imágenes tienen su contraparte en la tierra. En un caso la expresión describe el término de su misión de introducir al rebaño en la casa de dueño de las ovejas en otros es enviado en función de ayudar o salvar a sus elegidos.

#### 2.4. La reflexión acerca del trono en 4 Q530

En otro texto perteneciente a la literatura enóquica llamado el *Libro de los Gigantes* encontramos la reflexión acerca del trono de Dios (SACCHI: 1981, 433), continuando y reinterpretando el mito de los Vigilantes. Este texto retoma el mito introduciendo la figura de Enoch quien interpreta el sueño de

<sup>8</sup> Cf. COLLINS (1984a, 34): “There is nothing to suggest that the author was interested in the revival of earthly life. Rather Dan 12, 1-3 describes the final coming together of the two spheres of life by the elevation of the just to join the angelic host”.

<sup>9</sup> (4Q496; 1QM col. I, 8; col. XVII, 5-7; 1QS col. IV, 7; 4Q496. fr. 3. col. I, 79; 4Q548 4QVisions of Amram<sup>f</sup> ar ; En 104; Dn 12, 1-3 y AscMoises 9-10)

los gigantes. En el relato analizado se percibe claramente que la acción está determinada por la ignorancia de los gigantes y la búsqueda de Enoch y de su conocimiento, dos de ellos tienen un sueño, pero no saben su significación. El esquema literario del texto, presenta el presupuesto de que quien conoce la interpretación del sueño posee un dominio sobre la vida, por ello hemos señalado que tanto en el caso de los gigantes –debido a la maldición que pesa sobre ellos- como la de Enoch –como consecuencia de su negación- su vida depende del conocimiento que se posea acerca de estos sueños. La preocupación por el conocimiento divino está expresado en la literatura enóchica en el curioso contraste entre el conocimiento ilegítimo, revelado por los ángeles caídos a las mujeres, y la sabiduría de Enoch que procede de Dios.

La vinculación entre 4Q530 col. II, 17-18 y Dn 7, 9-10 es especialmente interesante, la cual no ha tenido atención suficiente. Atendiendo a un análisis lingüístico es posible determinar la dependencia de Dn 7, 9-13 del *Libro de los Gigantes* (4Q530) y a su vez establecer una relación con la tradición enóchica de Enoch 14 y 47, 3. Ambos textos tienen en común la terminología de los vigilantes (thrg) y el uso del término pesher (rap). Además al realizar una comparación de los dos textos encontramos las siguientes coincidencias

Dn 7, 9 <sup>a</sup> .10b.	4Q530 col. II, 17
<p>99 חזקה חזית עד די כרסון רמיו  לג חזר ישער ראשה כעמר נקא כרסיה  ועתיק יומיו יתב לבושה   פת  10 נתר דינור נגד ונפק מרקדמוחי אלף  שבביכו דינור גלגלוהי עור דלק: 0  1 רבנו [רבנו] קדמוחי קיומו דינא יתב  אלפים [אלפין] לשמשוה ורב  וספריו פתיחו:</p>	<p>16אנה חזית בחלמי בליליא דן גברוא [א]ה  שלטו שמיא לארעא נחת 17  וכרסון יחוטו וקדישא רבא  יתב מאה מ[א]ין לה משמשון  אלפין לה 18 ורבו רבון  אלפ  קדמוחי אוה קאמין וארו  [ספר]ין פתיחו ודין אמיר ודין  19 [בכ]תיב וברושם רשים [...] ]  לכל חיא ובסרא ועל</p>
<p><sup>9</sup> Estuve mirando hasta que fueron puestos unos tronos y se sentó un Anciano de días. Su vestido era blanco como la nieve; el pelo de su cabeza, como lana limpia; su trono, llama de fuego, y fuego ardiente las ruedas del mismo. <sup>10</sup> Un río de fuego procedía y salía de delante de él; miles de miles lo servían, y millones de millones estaban delante de él. El juez se sentó y los libros fueron abiertos.</p>	<p><sup>16</sup> contemplé en visión en mi sueño nocturno que el rey de los cielos bajó a la tierra. <sup>17</sup> y tronos fueron levantados y el único santo se sentó y cientos de cientos lo servían y miles de miles <sup>18</sup> estaban....a él, y diez mil veces diez mil estaban de pie ante él. Y contemplé, los libros fueron abiertos y la sentencia fue proclamada</p>

Este análisis nos proporciona uno de los eslabones en la interpretación y uso de este motivo y del trasfondo ideológico de Dn 7 habitualmente colocado en relación a los mitos cananeos. (COLLINS: 1993, 77) Los textos de Dn 9-10b y 4Q530 presentan una cercanía terminológica innegable; además de la mención de los tronos y los mil que están de pie ante los tronos, el texto de Dn 7, 16 usa el término *peshet*, lo mismo que el texto de 4Q530 col. II, 23 y col. III, 10; una primera cuestión que surge es, si la dependencia es de Dn 7 de EnGiants o viceversa; según la opinión de Milik<sup>10</sup>, la fecha de composición de EnGiant pertenece a finales del siglo II a. C., circunscribiéndolo entre la redacción de Jubileos y la de 4QEnGiants<sup>b</sup>, copiado en la primera mitad del primer siglo a. C.; según Milik este espacio de tiempo debe ser restringido si la cita de CD col. II, 18 pertenece al *Libro de los Gigantes*. Según algunos autores, el relato de Dn 7 acontece posteriormente al 150 a. C., y para J. Collins habría sido escrito alrededor de Diciembre de 167 a. C. (1993, 81) En todo esto nos parece que la opinión de F. García Martínez ilumina nuestro quehacer “lo más interesante, sin embargo es que uno de estos manuscritos (4QEn<sup>a</sup>) se debe datar a comienzos del siglo II a.C., lo que nos obliga a admitir una fecha de composición del original en el siglo III a.C., esto no sólo hace del *Libro de los Vigilantes* el Apocalipsis más antiguo, muy anterior a Daniel, sino que desconecta los orígenes de la Apocalíptica de la crisis provocada por la helenización de Palestina y por la revuelta macabea” (GARCÍA MARTÍNEZ: 1996, 85). De acuerdo a estos datos tenemos que la tradición presente en 4QEnGiants<sup>b</sup> conserva una antigua tradición de 1 Enoch y transmitida posteriormente en Dn 7, 9-11 acerca del trono de Dios y sus ministros. Esta también es la opinión de Stefan Beyerle “la visión del sueño en el libro de los Gigantes representa una más antigua tradición comparada con mucho más elaborada escatología de Dn 7” (BEYERLE: 2005). El texto de 4Q530 es sumamente interesante pues rescata los siguientes elementos.

- El acontecimiento de la elevación del trono acontece en la tierra no en el cielo, ya que lo señala el texto “el rey de los cielos ha bajado a la tierra” esto es una diferencia radical en relación al texto de En 14 y el de Dn 7, 9-11. Aquí se trata del mismo rey que decide bajar a la tierra para realizar el juicio sobre la creación. En este descenso del rey de los cielos muestra un cambio de escenario lo que refleja una nueva manera de entender la historia, el rey da una sentencia con esto se subraya el carácter de juicio que realiza este personaje, aspecto que manifiesta notable semejanza con el texto de Dn 7 (ver AscMoisés 101-7).

<sup>10</sup> Cf. MILIK (1970, 58) y VANDERKAM (2000, 308).



- El texto de 4Q530 desconoce el tema del Hijo del hombre, pero subraya la presencia de Enoch como mediador ante Yahvéh e intérprete de los sueños de los gigantes y la participación de los miles y miles que sirven al rey de los cielos. Tanto en 1Enoch 14 como en el *Libro de los Gigantes* la narración acontece en los cielos, los hechos humanos, como es el caso de las mujeres, o las guerras de los hombres es un evento periférico.
- Dentro del léxico de este texto no aparece el concepto de “Gloria”, ni tampoco se expresa el tema del “carro de fuego”, pero si están expresados dos motivos que veremos en Dn 7, 9-11: la apertura de los libros y el servicio de “los miles de miles”. El tema de la apertura de los libros aparece también en el *Libro de las Parábolas* de Enoch, es posible que este 4EnGiants recoja tradiciones enóquicas pertenecientes a diversos libros de este corpus.

### **3. El “trono” y el “hijo del hombre” en Dn 7**

#### *3.1. El trono en el libro de Daniel*

La visión del trono<sup>11</sup> representa uno de los motivos más recurrentes de la mística judía. Profetas y visionarios suben y comparecen frente al trono de Dios, a diferencia del antiguo profeta que escucha el oráculo o es impulsado por la palabra divina, en la literatura post-exílica los visionarios son arrebatados delante del trono de Dios. La visión del trono en el libro de Daniel tiene como trasfondo la tradición presente en los textos de Ez 10, 1-22 y 4Q530.

#### *3.2. La versiones aramea y griega de Dn 7 (LXX y de Theodotion)*

En el análisis del texto de Dn 7 se suele recurrir a un doble origen de sus materiales. Por una parte la existencia de elementos míticos en el relato de Dn 7 ha sido afirmada muchas veces (COLLINS: 1977, 96). Y por otra, la procedencia bíblica de sus motivos. Como lo afirma J. Collins “el mar y las bestias en Dn 7 pueden ser derivados y entendidos adecuadamente de referencias dispersas de la Biblia hebrea” (COLLINS: 1977, 99). Collins no hace mención particular al texto de Ezequiel ni a la tradición enóquica. En otro comentario Collins señala que en los vv. 9-10 hay “notables similitudes a la visión del trono en 1Enoch 14”. (COLLINS: 1993, 78; COLLINS: 1982, 102) No obstante la dependencia que encuentra Collins en relación al texto de Enoch 14, no indica en que elementos, ni subraya lo mismo en relación

<sup>11</sup> Conf. COLLINS (1984a, 78) y ALBANI (2005).



con los textos de 4Q530 y Ez 1, 26-27; 10, 1-11. Sobre todo J. Collins ha sostenido que “la imaginería de Dn 7, 9-14 es inconfundible. Esto deriva de la escena de entronización cananita...” (COLLINS: 1982, 105). Si hacemos una comparación apreciamos los siguientes elementos comunes:

- La mención en el v. 9 de los tronos altísimos (כְּרִסְיֵי רָמִיּוֹת); como ya hemos visto el anciano de días se relaciona con el texto de 4Q530.
- La descripción del trono “su trono, llama de fuego, y fuego ardiente las ruedas del mismo” recuerda (Ez 1, 26).
- La descripción del río de fuego y de los miles que lo sirven “Un río de fuego procedía y salía de delante de él; miles de miles lo servían”, tiene origen en Enoch 14 y no en Ez 1,26; 10,1-22.
- La descripción del libro abierto también está en relación a 4Q530.
- El servicio de miles de miles, el río de fuego y la apertura de los libros están en continuidad con lo ya visto en la tradición enóquica (1 En 14,22).
- El texto arameo está mejor traducido en la versión de Theodotion “...su trono, llama de fuego, y fuego ardiente las ruedas del mismo (pl.) (ὁ θρόνος αὐτοῦ φλόξ πυρός οἱ τροχοὶ αὐτοῦ πῦρ φλέγον). Y la siguiente expresión (v.10) (ποταμὸς πυρὸς εἰλκεν ἔμπροσθεν αὐτοῦ) se puede apreciar más claramente la influencia del texto enóquico y de Ezequiel.

U. Kellermann<sup>12</sup> estudia la estructura literaria de Dn 7 y distingue un relato acerca de los reinos mundiales vv. 1-8 y el Salmo del hijo del hombre 7, 9-14. El relato de Dn 7, 1-14 es un relato compuesto con elementos heterogéneos.

Nosotros proponemos otra organización literaria, en vista de caracterizar la figura del anciano y del Hijo del hombre es importante subrayar la estructura literaria del relato. En los vv.1-8.11-12 el relato muestra su sentido a través de la dialéctica animal-hombre (COLLINS: 1984a, 82-84). Es decir se establece una relación entre la sucesión de reinos bestiales y el reino del Hijo del hombre (כְּבֹר אִנְשׁ) (v. 13). Cada bestia representa un imperio o pueblos de manera análoga, el Hijo del hombre posee también un sentido colectivo. En los vv. 9-10.13-14 el texto presenta la descripción del trono y del Hijo del hombre, la cual sigue de cerca el texto de 4Q530 y Ez 10, 1s aunque introduciendo la figura del hijo del hombre que viene en las nubes del cielo<sup>13</sup>. A este hijo de Hombre le es dado “dominio (ἐξουσία), gloria (δόξα) y reino (βασιλεία)”. La interpretación del relato de reinos y la visión

<sup>12</sup> Cf. KELLERMANN (1989) y COLLINS (1977: 127.129-132).

<sup>13</sup> Contra Collins, 101



nocturna es introducida y responde a un añadido (vv. 15-28). La relación animal-hombre la encontramos también en el cap. 5, en donde el rey Balthasar es transformado en bestia. Y llegamos a resultados similares al analizar el capítulo 10, en donde un ángel es llamado “hombre” (ἰδοὺ ἄνθρωπος) (v. 5), y en los vv. 16. 18, se utiliza la expresión “ semejanza o forma de hombre ” (ver 8, 15. 16).

En este texto el trono está en puesto en relación a los reinos terrenales, apreciamos en esto una mayor preocupación por la historia; el libro de Daniel presenta una periodización de la historia a través del relato de los imperios que proceden del abismo, que tendrá como final el reinado del hijo del hombre. A partir de esto nos parece evidente que el texto de Dn 7 presenta una relación entre trono y reino innegable. Por otra parte a partir del análisis que hemos realizado del texto de Dn 7, 9-11, éste muestra dependencias literarias con tradiciones enóquicas y con el texto de Ez 10, 1-11, lo cual no ha sido suficientemente subrayado en la investigación.

### 3.3. Algunas reflexiones acerca del texto de Dn 7

Las descripciones que encontramos en Dn 7, 1-11 muestran todo su valor si consideramos que durante este período del judaísmo, la hermenéutica rabínica se caracterizará por el rechazo a toda descripción antropomórfica de Dios. En Dn 7, 9 expresa que “el anciano de días” (παλαιὸς ἡμερῶν ἐκάθητο ) se sienta sobre el trono, a diferencia del texto del *Libro de los Vigilantes* donde se señala que es la gloria hipostasiada de Yahvéh la que se sienta. Este detalle refleja una mayor sensibilidad teológica hacia la acción inmanente de Dios en la historia que la encontrada en el texto enóquico. De la misma manera la figura del Hijo del hombre que aparece en Ezequiel y no aparece en 1 Enoch 14 vuelve a aparecer en Dn 7, 13 ( ὡς υἱὸς ἀνθρώπου ἐρχόμενος ἦν ).

a) El tema de la visión de trono tiene antecedentes claros en Is 6 quien es llamado desde el trono de Yahvéh para realizar su misión profética, de la misma manera Ez 1, 26 contempla el trono-carro de Dios con ruedas que se traslada y va con los desterrados a Babilonia. El texto de Ezequiel muestra la confluencia de una tradición en donde la merkaba de Yahvéh se traslada a Caldea, en esto hay un paso de un esquema espacial a otro histórico. Trascendencia e inmanencia coinciden cuando Dios decide recomenzar la historia de su pueblo trasladándose el mismo al río Quebar.

b) La aparición de una “figura con forma de hombre” en el texto de Ezequiel, genera durante este período una reflexión acerca del carácter



antropológico de la gloria, el cual lo encontramos usado en la literatura enoquica y bíblica, específicamente en el *Apocalipsis de los animales* (ver 1 En 90, 6-19.22. 31; 4Q204 fr. 4, 10, TestAbraham 7, 3-9). En el relato de 1En 90, 14 señala: “vi que llegó *el hombre* que había escrito los nombres de los pastores y los subía ante el dueño de las ovejas, y lo ayudó, salvó y dejó en claro que había bajado para ayudar al cordero”. En este apocalipsis el “hombre” (be’si) es un escriba –posiblemente Enoch (ver Ez 9, 3.11; 40, 3), que está ante Dios para dar a conocer los actos de los seres humanos, y además tiene como misión salvar al cordero. Es claro que se trata de un ser celeste enviado por Dios con la función de salvar a sus elegidos.

### 3.4. La figura del Hijo del hombre de Dn 7, 13

El Hijo del hombre es necesario considerarlo en relación a este contexto literario-ideológico existente en tradiciones apocalípticas judías. A juzgar por las tradiciones apocalípticas subyacentes a diversos textos como 1 En 90, 6-19.22. 31; 4Q204 fr. 4, 10, TestAbraham 7, 3-9, etc, expresan bien la cuestión teológica planteada, es factible pensar que se comprendió de diversa manera la figura antropomórfica del texto de Ezequiel y que Dn 7,13 identifica a éste con el Hijo del hombre de acuerdo a la tradición enoquica. Posteriormente en algunas tradiciones comprendieron a esta “figura con forma humana” con Adán o Abel (Apoca Adán y Eva) (MUNOA: 1998, 47-53) y en otros casos como en 4Q491<sup>c</sup> con un misterioso personaje (un ángel, el profeta escatológico?), y en otros con el ángel Metatrón (3Enoch) o como se puede apreciar en *Exagogé* 1 con Moisés. Al parecer en otras tradiciones como la existente en Qumrán, las cuales vieron a Melquisedec o al Hijo del hombre de Dn 7 en esta misma relación, como un ángel, también identificado por algunos con Miguel (MÜLLER: 1975, 76)<sup>14</sup>, que recibe el poder y el juicio y en el consejo de los santos del altísimo.

En otros escritos ya tardíos pertenecientes al Siglo I d.C. como 4 Ez 13, 1. 12. 25-26 del cual tenemos una versión en latín, encontramos que se menciona a un “hombre” que emerge del mar. En 4 Ez 13, 1. 12. 25-26, señala en un estilo peshet vv. 25-26: “esta es la interpretación del sueño: el hombre (virum) que tú has visto ascendiendo del mar. Ese es el que *el altísimo enviará* después de mucho tiempo y salvará su creación”<sup>15</sup>. Es interesante hacer notar que en este texto también se utiliza la terminología del envío aplicado a este personaje. De la misma manera podemos añadir el texto de Test Abraham 7, 3-9, escrito alrededor del siglo I, que dice: “el

<sup>14</sup> De otra opinión es DI LELLA (1977, 8).

<sup>15</sup> La cursiva es nuestra.

hombre resplandeciente (ἄνδρα φωτοφόρον ἐκ του ουρανου κατελθόντα) que *bajó del cielo es el enviado de Dios*<sup>16</sup>, se refiere claramente a Miguel.

### 3.5. ¿Es lo mismo hombre y ángel?

Algunos autores han sostenido que estos dos motivos, es decir “hombre” y “ángel”, son distintas, así por ejemplo, para C. Colpe el texto de Dn 7, 13 presenta el juicio del Hijo del hombre como un juicio realizado por un ángel<sup>17</sup>. En cambio para este autor el texto de 4Ez 13 no puede ser comprendido como referido a una figura celeste sino a personajes del tiempo final como Elías, Enoch o Moisés (COLPE: 1984, 346). El enviado –posiblemente el mesías- que asciende del mar es un “hombre”. Para otros como N. Perrin, establecen una dependencia y relación entre estos textos (1967, 165). Nosotros podemos decir que los textos de 1 En 46, 4-6; 61, 8; 69, 27, 5; Dn 7, 13 y 11QMelq aparece un ser celeste que es entronizado para realizar un juicio, al respecto J. J. Collins señala “La cuestión es que hay un figura de salvador celeste que representa a la comunidad de los justos en el plano sobrenatural. Esta figura es descrita de diversos modos en los diferentes textos. Miguel es nombrado explícitamente en Dn 10-12 y 1 QM. Melquisedec en 11Melq, ‘ese Hijo de hombre’ en las *Parábolas de Enoch*, el hombre que procede del mar en 4 Ez 13, y el Hijo del hombre en el Nuevo Testamento. Todos cumplen esta función con matices variados.” (COLLINS, 1984a, 85) De la misma opinión es Bühner quien ha establecido una relación de Melquisedec y el Hijo del hombre a través del tema judicial (1977, 404). Nos parece por consiguiente acertado señalar que el texto de 11QMelq se relaciona con Dn 7, 13 ya que ambos establecen la convicción de que el juicio es realizado por un ángel con forma humana. En el caso de 11QMelq la función judicial pertenece a Melquisedec, las otras dos figuras que poseen esta función en la literatura apocalíptica son Enoch y el Hijo del hombre, los cuales no son siempre idénticos. Ahora bien esta función judicial llevada a cabo por un ángel se expresa en la tradición sinóptica y Juan por el Hijo del hombre.

A partir de estos datos, podemos decir que en la tradición apocalíptica contemporánea al libro de Daniel el término “hombre” designa un ser trascendente, un ángel o de un héroe escatológico con un estatuto celeste como

<sup>16</sup> La cursiva es nuestra. Una tradición similar la encontramos en algunos textos samaritanos y en la LXX en donde relacionan a Moisés con el “hombre”. W. Meeks es de la opinión que hubo una figura escatológica designada como “hombre”.

<sup>17</sup> Cf. COLPE (1984, 327-328). De la misma opinión son COLLINS (1984: 82-83); WEISMAR (1975, 35-36) y SCHMIDT (1900, 26); MÜLLER (1975, 49.50).

Enoch o Elías (COLLINS, 1984a, 82-83). Estos personajes son “hombres” mientras los humanos son representados por animales Dn 5, 1s; 7, 1-9. En todo esto, se sigue el modelo de correspondencia, las imágenes tienen su contraparte en la tierra.

## 4. La entronización en Qumrán

### 4.1. Aclaraciones terminológicas

Al investigar en la literatura de Qumrán no encontraremos un uso titular y ni siquiera este uso literario del término “hombre”, pero si nos detenemos en la angelología de los textos de Qumrán entonces llegamos a resultados muy iluminadores para nuestra reflexión. En Qumrán encontramos desarrollado en diversos textos la función mediadora de los ángeles y profetas del pasado en los acontecimientos escatológicos y una reflexión acerca del trono y la Gloria de Yahvéh. En Qumrán se diferencia אֱלֹהִים ‘elohim’ de אֵל ‘el’ con este último término se designa a Dios, en cambio con el término אֱלֹהִים ‘elohim’ se designan habitualmente a los ángeles. También con los términos דְמוּת “semejanza”, תְּבִנִית “figura”, son utilizados para describir las visiones celestes.

### 4.2. El libro de Ezequiel en Qumrán

En la literatura de Qumrán encontramos que los libros proféticos tuvieron una gran influencia, en particular el libro de Ezequiel es mencionado y utilizado en múltiples oportunidades: 4Q385, 4QseudoEzekiel<sup>a</sup>, 4Q385<sup>c</sup>, 4QseudoEzekiel<sup>c</sup>; 4Q386, 4QseudoEzekiel<sup>b</sup>; 4Q388, 4QseudoEzekiel<sup>d</sup>; 4Q391, 4Q pap pseudoEzekiel<sup>e</sup>; 4Q286 4QBlessings<sup>a</sup>. De particular importancia para nuestro estudio es 4Q385<sup>a</sup>, 4QseudoEzekiel<sup>a</sup>, el cual describe el carro-trono de Yahvéh “el destello del carro y cuatro criaturas vivientes.” Como está dicho, la utilización del texto de Ezequiel en la tradición apocalíptica y en Qumrán está asociado a la visión del trono (ver 4Q404; 4Q385<sup>a</sup>; 4Q405 frag.20) en donde resuenan los textos de Ez 1, 15-16; 10,1s; Enoch 14, 1s y Dn 7, 9. La imagen del trono de Yahvéh es preciso considerarla como *profecía literaria* que relata el traslado a Babilonia expresando con esto el carácter performativo, de novedad y movilidad del Dios de Israel. Al igual que en Egipto Dios vuelve al principio por los hijos de Israel. No parece errado afirmar que a juzgar por las veces en que se señala la idea del nuevo éxodo iniciado por Dios mismo, el recurso a la imagen del trono y de las ruedas del texto de Ezequiel establece una relación entre la experiencia mística, la experiencia de la liberación y el inicio del éxodo es-

catológico. Es decir, el supuesto de la experiencia visionaria de la merkabah es la significación soteriológica de la liberación histórica del pueblo de Dios, y vinculando de esta manera la primera y la última liberación que acontecerá en el tiempo presente de la comunidad (ver Dn 7, 9; 4Q405).

### 4.3. Los textos de 1QM col. XVII, 5s; Canticos del Sacrificio Sabático (4Q405 frag.20 col.II=11Q17 col. VII)

En 1QM col. XVII, 5s Miguel es el ángel de la luz que es enviado (מישאל) para iluminar al lote de la Nueva Alianza (ver En esl 23, 59; TestAbrahám 1, 2. 4; 5, 1; 7, 3-8). Tanto Miguel como otros ángeles están relacionados con la tradición bíblica de Ez 1, 26 y Dn 7, 13; 8, 15; 10, 16. 18 la que menciona la figura de un ángel con “forma de hombre” (ὡς εἶδος ἀνθρώπου), (ὡς ὄρασις ἀνθρώπου), que irradia luz. Esta relación entre un ser celestial con forma humana, que es enviado para realizar el juicio y para iluminar responde a un teologumenon judío (MEEKS: 1967, 70) que fundamenta teológicamente la convicción de la transformación del justo en luz a semejanza de los ángeles<sup>18</sup>. También esta convicción la encontramos en la tradición enóquica, en el texto de 1 En 51, 4: “en esos días el Elegido se sentará sobre mi trono...y todos se convertirán en ángeles en el cielo”. Es interesante este texto pues relaciona la idea de la entronización con la de la transformación de los justos en ángeles, o como lo señala 4Q496 dice que “los justos brillarán eternamente” y en 4Q548 *4QVisions of Amram* ar “porque los hijos de la luz irán a la luz”.

Ahora bien, en algunos textos de Qumrán como en los *Cánticos del Sacrificio Sabático* (4Q405 frag.20 col.II=11Q17 col. VII) y en 4Q491<sup>c</sup>, encontramos la idea de que un personaje con “forma humana” se sentaría en el trono o en un trono. En el caso de 4Q405 probablemente se está pensando en un sumo sacerdote celestial, el cual está en medio de la asamblea celeste con vestimentas blancas refulgentes.

“...se postran ante él los querubines y bendicen, cuando se levantan, el murmullo de los ángeles 8 se escucha, y hay una algazara de alabanza cuando ellos elevan sus alas. El murmullo de los ángeles. Ellos bendicen la imagen del trono-carro (מראי חור), el cual está arriba del cielo de los querubines 9 y ellos cantan el firmamento de luz el cual está debajo el trono de su gloria”. Más

<sup>18</sup> Cf. *Análisis del género pesher. Formas y motivos*, Santiago de Chile: Anales de la Facultad de Teología Universidad Católica de Chile, 2007.

adelante en el fr. 23 col. II “en el medio de la gloriosa apariencia de escarlata, los colores de la luz del espíritu del santo de los santos, ellos permanecen quietos en su sagrada estación ante el rey, espíritu de colores puros en el medio como una figura blanca (מראי חור). Y semejanza del espíritu de gloria es como hecho de ophir que produce luz”.

El texto sin duda recuerda el texto de Ez 1, 26; pero además utiliza el mismo término de Dn 7, 9 para referirse a la blancura (מראי חור) del que está sentado en el trono. M. Himmelfarb señala al respecto “el Cántico del sacrificio sabático sugiere que la comunidad de Qumrán también vio una relación entre las vestiduras sacerdotales y la apariencia de Dios. En el treceavo y último de los cánticos, los vestidos del angélico sumo sacerdote son descritos en lo que Newsom llama el clímax de los cánticos” (HIMMELFARB: 1993, 20) estamos de acuerdo con M. Himmelfarb cuando afirma que “la gloria es descrita en términos asociados con los sacerdotes celestiales” (1993, 19). Pero añadamos que en los Cánticos la gloria es asociada a la forma humana de acuerdo a la idea de un sacerdocio celeste que reluce. La idea de los ángeles que brillan establece pues la convicción que venimos señalando en nuestra reflexión.

#### 4.4. El texto de 4Q491<sup>c</sup>

En el texto de 4Q491 fr. 1 (4Q427; 4Q522 fr. 9 col.II) encontramos el tema de la entronización de un personaje llamado el “amigo del rey” (ידיד מלך). El texto se caracteriza por un uso del pronombre personal de primera persona “Yo”, con el cual el narrador se auto-glorifica: 4Q427 6. “mi gloria es incomparable”, también en este mismo versículo señala: “A mi lado nadie es exaltado”...porque yo habito (אני ישבתי) en los cielos”; en el v.11 “...incomparable, porque entre los dioses está mi posición”. También en v.7 “yo estoy contado entre los dioses para aconsejar y mi residencia está en la asamblea de los santos. La tradición del trono que estamos estudiando está testimoniada en otros textos qumránicos como 4 Q427; 4Q471<sup>b</sup> y 4Q491<sup>c</sup>.

Este personaje está en la “compañía de los santos (ángeles)” (ver 4Q491 fr, 1,11; 4Q522 fr.9 col. II, 8; 4Q427 fr. 7 col. I+9 ,10). El rey mencionado en estos versículos es Dios sin duda v. 15. En 4Q522 fr.9 col. II 8 dice expresamente “amado de Yahvéh”. El uso del pronombre posesivo guarda relación con la auto denominación “amigo del rey”, esta tradición la encontramos en Zac 13, 7 donde se a un personaje llamado “el amigo del rey” (אני ישבתי) o el “otro” (ver 2 Sam 15, 37; 1 Re 4, 5; 1 Cr



27, 23). 2 Sa 15, 37 “amigo de David”; 1 Re 4, 5 se trata de un “sacerdote amigo del rey”. En 4Q522 se refiere con toda probabilidad al Mesías hijo de Jesé, que construirá la casa de Yahvéh, y erradicará a los amoraitas. Muy posiblemente esto refleja que la corte celestial es vista al modo de las cortes orientales donde aparece una serie de personajes tales como el general en jefe, el sacerdote, el escriba y el amigo del rey<sup>19</sup>.

La cuestión de fondo que plantea este texto es, ¿quién es este personaje que se arroja tamaña autoridad sobre los reyes de la tierra, en compañía de los ángeles en el cielo? Algunos autores han señalado como una posibilidad a Miguel, en otros casos se refiere a un hombre como Moisés y otro hombre que ha sido elevado a la categoría de ángeles (אלים). El uso del pronombre de primera persona rechaza la idea de ser un ser celeste como Melquisedec o Miguel, estas figuras celestiales jamás toman la palabra en la literatura de Qumrán, es más probable pensar en una figura humana, así como el Maestro de Justicia o una personificación de la sabiduría, el que ha sido identificado con alguno de los héroes del pasado que han ascendido al cielo y habitan con los ángeles. Un elemento que confirma esta interpretación lo coloca de manifiesto que el relator coloca los sufrimientos y el mal que ha sufrido en el servicio de Dios.

No obstante esta duda acerca de la identificación de este personaje, el presente texto representa un claro testimonio de que el Qumrán existió la tradición de la entronización de un personaje divino-humano y a quien se le otorgan funciones divinas o semejantes a la que ejercían los ángeles.

## 5. Conclusiones

La idea de un reinado de Dios sobre su pueblo es reflexionado por la apocalíptica judía mediante la conceptualización de la entronización de un ser celeste que reinará sobre el mundo en el futuro eón. Esta nueva comprensión de la relación de Dios en el mundo viene realizada a través de la reflexión acerca de la entronización de mediador celeste en “forma de hombre”. Los visionarios judíos y cristianos verán el trono de Dios en los cielos y a una figura en con forma de hombre sentada en un trono, entre el anuncio del reinado de Dios y visión del trono existe por tanto una vinculación teológica e histórica.

<sup>19</sup> En este mismo contexto del esquema de corte celestial, un personaje que aparece mencionado es el “otro”, o “el otro ángel”, esta denominación es mencionada en En 89, 14.17. 22 (ver Ez 9, 2) para señalar al escriba o secretario que escribe en el libro las acciones de los malos pastores, a veces entendido como Enoch (ver Jub 4, 23; 22, 25-23,7), en otros textos, para designar un ángel (ver En 87, 2).



El artículo ha colocado en claro el influjo de los textos de Ez 1, 26-27; 10,1s, en la tradición apocalíptica siguiente; específicamente en los textos de 1Enoch 14; 4Q530; Dn 7, 9-10 y en la literatura de Qumrán: 1QM col. XVII, 5s; Cánticos del Sacrificio Sabático 4Q405, 11QMelq y 4Q491<sup>c</sup>. Estos textos presentan una línea de continuidad que demuestra la existencia de un teologumenon judío en torno una entronización de un ser antropomórfico con estatuto celestial con funciones sacerdotales y judiciales, identificado y comprendido de diversa manera por los diferentes grupos pertenecientes a la apocalíptica judía. Mediante la intertextualidad presente en cada texto hemos comprobado el influjo permanente del texto de Ezequiel en la reflexión acerca de la entronización. No obstante esto, hemos comprobado la existencia de diversos motivos como el río de fuego o el descenso del trono a la tierra (4Q530) que no pertenecen a la tradición de Ezequiel sino que proceden de otras tradiciones apocalípticas anexas.

Esta continuidad pone en evidencia que la idea de un “hombre” que es entronizado en los cielos responde a un recurso literario que elabora una reflexión escatológica de la apocalíptica judía de este período. La escatología de estos grupos apocalípticos evolucionó hacia modelos que integran la historia como lugar de actuación escatológica de Dios. Esto se realiza mediante la introducción de la figura del ángel o de seres cuasi-divinos como Elías, Enoch, el Hijo del hombre, Melquisedec o Moisés, en cuanto estos son mediadores entre Dios y los hombres. De acuerdo a esta escatología, Dios actúa mediante emisarios, los cuales dictan sentencia o son enviados en nombre de Dios a realizar el juicio. El carácter antropomórfico de esta figura es comprendido de diverso modo, a veces bajo la figura de un profeta como Elías o Moisés en otras, mediante un patriarca como Enoch, Adán o Abel atribuyéndole funciones judiciales o sacerdotales, pero siempre queda relativizada por el carácter trascendente que acompaña a todas sus representaciones. Las diversas representaciones de este mediador no eliminan la trascendencia que la apocalíptica le otorga cuando habla de la gloria de Yahvéh.

### Referências bibliográficas

- ACHTEMEIER, Paul J., “Reviewed work(s):”The ‘Son of Man’” as the Son of God by Seyoon Kim Jesus Son of Man: A Fresh Examination of the Son of Man Sayings in the Gospels in the Light of Recent Research by Barnabas Lindars”. *Journal of Biblical Literature*, Vol. 105, No. 2 (Jun., 1986): 332-335.
- ALBANI, M. *The One like a Son of Man (Dan 7:13) and the Royal ideology*: 47-58, en G. BOCCACCINI (ed.), *Enoch and Qumran Origins. new Light on a Forgotten Connection*. Michigan Grand Rapids: William Eerdmans Publishing Company, 2005.
- ALONSO SCHÖKEL, L; SICRE, L. *Los profetas. Comentario II*, Madrid:Cristiandad, 1980.

- BAMPFYLDE, G., "The Prince of the Host in the Book of Daniel and the Dead Sea Scrolls". JSJ XIV (1983): 129-134.
- BEYERLE, S., "One likes a Son of man": Innuendoes of a Heavenly Individual, 57 en G. BOCCACCINI (ed.), *Enoch and Qumran Origins. new Light on a Forgotten Connection*. Grand Rapids, Michigan: William Eerdmans Publishing Company, 2005.
- BLACK, M., *Die Apotheose Israels: eine neue Interpretation des danielischen Menschensohn*, 92, en R. PESCH R. SCHNACKENBURG. (eds.) *Jesus und der Menschensohn*, Herder, Freiburg, 1975.
- BÜHNER, J. A., *Der Gesandte un sein Weg im 4 evangelium. Die kultur- und religionsgeschichtlichen Grundlagen der Johanneischen Sendungschristologie sowie ihre traditionsgeschichtliche Entwicklung*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1977.
- CARBULLANCA N., C. *Análisis del género pesheren el evangelio de Marcos. Formas y motivos*. Santiago de Chile: Anales de la Facultad de Teología Universidad Católica de Chile, 2007.
- CHARLESWORTH, J., *The pesharím and Qumran History. Chaos or consensus ?*, Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2002, 49.
- COLLINS, John. J. "The apocalyptic technique: Setting and Function in the Book of Watchers". CBQ 44 (1982)1: 102.
- COLLINS, John. J., *Apocalyptic Imagination. An Introduction to the Jewish Matrix of Christianity*, Crossroad-New York: Fortress Press, 1984a.
- COLLINS, John. J., *Daniel with an Introduction to Apocalyptic Literature. volume XX*. Grand Rapids Michigan: William Eerdmans Publishing Company, 1984b.
- COLLINS, John. J. *Daniel, A Commentary on the Book of Daniel*, Minneapolis: Fortress Press, 1993.
- COLLINS, John J., "The Son of Man and the Saints of the Most High in the Book of Daniel". Journal of Biblical Literature, Vol. 93, No. 1 (Mar., 1974): 50-66
- COLLINS, John J. *The apocalyptic vision of the Book of Daniel*, Missoula: Scholard Press, 1977.
- COLPE, C., uioj tou anqrwpou, en G.KITTEL, G. FRIEDRICH (eds.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento XIV*, Brescia: Paideia, 1984, 327-328;
- COOKE, G. A. *The Book of Ezequiel . A critical and exegetical Commentary*, Edimburg: T&T Clark, 1960.
- DI LELLA, A.A. "The One in Human Likeness and the Holy Ones". CBQ XXXIX (1977).
- GARCÍA MARTÍNEZ, F., *Textos de Qumrán*, Madrid: Trotta, 1993.
- GARCÍA MARTÍNEZ, Florentino. *Literatura Judía intertestamentaria*, Navarra: Verbo Divino, 1996.
- HAHN, F., Uio,j,1844, en H. BALZ; G. SCHNEIDER (eds), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento II*, Sígueme, Salamanca, 2001.
- HANSON, P. *Old Testament Apocalyptic*, Nashville: Abingdon Press, 1987.
- HIMMELFARB, M., *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses*, Oxford: Oxford University Press, 1993.
- JOHNSON, SHERMAN E., "On of Man and Kingdom of God: A Critical Study by Henry Burton Sharman". Journal of Biblical Literature, Vol. 63, No. 1 (Mar., 1944): 66-69.

- KELLERMANN, U. „Das Danielbuch und die Märtyrertheologie der Auferstehung”, 59s, en J. W. van Henten (ed.), *Die Entstehung der Jüdischen Martyrologie*, Leiden: E. J. Brill, 1989.
- KUHLI, H., eivkw, n, en *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento I* (ed. H. Bolz; G. Schneider) (Salamanca: 2000), 1188.
- MEEKS, W. „The Man from Heaven in Johannine Sectarianism”. *JBL* 91 (1972): 44-72. .
- MEEKS, W., *The Prophet-King. Moses traditions and the Johannine Cristology*. Leiden: E.J. Brill, 1967.
- MILIK, J. *The Books of Enoch. Aramaic Fragments of Qumran cave 4*. Oxford: Clarendon Press, 1970.
- MÜLLER, K. *Der Menschensohn im Danielzyklus*, en R. PESCH R. SCHNACKENBURG. (eds.) *Jesus und der Menschensohn*, Freiburg: Herder, 1975.
- MUNOA, Ph., *Four Powers in Heaven. The Interpretation of Daniel 7 in the Testament of Abraham*, Sheffield: Sheffield Academic Press 1998.
- NICKELSBURG, J. Y J. VANDERKAM, *1Enoch. A New Translation. Based on the hermeneia Commentary*, Minneapolis: Fortress Press, 2004.
- NOTH, M., *Estudios sobre Antiguo Testamento*, Salamanca: Sígueme, 1985.
- PERRIN, N., *Rediscovering the Teaching of Jesus*, London: SCM Press, Ltda., 1967..
- RUSSELL, D. S. *The Method & Message of Jewish Apocalyptic*, Philadelphia: The Wesminster Press, 1974.
- SACCHI, P. *Apocrifi dell'Antico Testamento*, Torinese: Unione tipografica Editrice, 1981.
- SACCHI, P. *Jewish Apocalyptic and its History*, England: Sheffield Academic Press, 1990.
- SCHMIDT, Nathaniel, “The “Son of Man” in the Book of Daniel”. *Journal of Biblical Literature*, Vol. 19, No. 1 (1900): 22-28.
- SHERMAN E; JOHNSON, E., (Mar., 1944), “Son of Man and Kingdom of God: A Critical Study by Henry Burton Sharman” *Journal of Biblical Literature*, Vol. 63, No 1: 66-69.
- SHREINER, J. *Palavra e mensagem do Antigo Testamento*, Sao Paulo: Paulinas, 2 Ed., 2004.
- SJÖBERG, E. *Der Verborgene Menschensohn in den Evangelien*, Lund : C.W.K. Gleerup, 1955.
- VANDERKAM, J., *From Revelation to Canon. Studies in the Hebrew Bible en Second Temple Literature*, Leiden-Boston-Köln: J. Brill, 2000.
- VANDERKAM, J., *An Introduction to Early Judaism*, Gran Rapids Michigan:Williams Eerdmans Publishing Comapny, 2001.
- VIELHAUER, Ph. Ein Weg zur neutestamentlichen Christologie”. *ET* 23 (1963): 24-72;
- VIELHAUER, Ph., *Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu*, 51-79, en Wilhelm Schneemelcher, *Festschrift für Günther Dehn*, Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins Neukirchen Kreis Moers, 1957;
- VIELHAUER, Ph. “Jesus und der Menschensohn”. *ZThK* 60 (1963): 133-177.
- WEISMAR, P. “*Daniel 7. Eine Textanalyse*”, 35-36, en R. PESCH und R. SCHNACKENBURG. (eds.) *Jesus und der Menschensohn*, Freiburg: Herder, 1975.
- ZIMMERLI, W. *Le Livre du Prophete Ezechiel*, Montparnasse: Prix de ´un Cahier, 1987.