

## EL MITO DE LA EXALTACIÓN DEL HOMBRE. ANTECEDENTES DE LA CRISTOLOGÍA DEL HIJO DEL HOMBRE JOÁNICO

### THE MYTH OF THE EXALTATION OF MAN. ANTECEDENTS OF THE JOANIC CHRISTOLOGY OF THE SON OF MAN

**César Carbullanca<sup>1</sup>**

Universidad Católica del Maule. Talca-Chile

#### Resumen

El artículo aporta antecedentes de la cristología joánica del Hijo del hombre. Éstos exponen aspectos del mito de la gloria de Yahvéh en forma humana y su exaltación en los cielos, existentes en tradiciones apocalípticas judías. La investigación mostrará, mediante un estudio de intertextualidad de textos apocalípticos judíos, la existencia de este mito de modo semejante a como lo encontraremos en el cuarto evangelio aplicado a la figura del Hijo del hombre. El estudio muestra esta tradición ligada a grupos apocalípticos que se plantean el problema de la trascendencia de Dios y su irrupción radical en la historia unida a la idea del martirio de su pueblo, de un mediador celeste descrito en términos antropomórficos, el cual sería exaltado, y que tendría a cargo la realización del juicio. No obstante que una respuesta definitiva a la cuestión de la vinculación de ambos temas queda remitido a un análisis sincrónico de los relatos joánicos, consideramos que estos antecedentes sugieren las raíces apocalípticas de la encarnación y la cristología del Hijo del hombre joánico.

**Palabras clave:** Apocalíptica, hombre, Hijo del hombre, cuarto evangelio, exaltación, gloria, Qumrán.

#### Abstract

The article provides antecedents of the Joanic Christology of the Son of man. These present aspects of the myth of the Gloria of Yahweh in human form and his exaltation

<sup>1</sup> Doctor en Teología Bíblica. Profesor en la Facultad de Ciencias Religiosas y Filosóficas de la Universidad Católica del Maule. El artículo es resultado de la investigación del proyecto Fondecyt de iniciación N° 11085038: *“El profeta escatológico. Estudio en los orígenes de la cristología joánica a partir de la tradición 11QMelq”*. Correo electrónico: [carbullanca@yahoo.com](mailto:carbullanca@yahoo.com)

to the heavens, existing in apocalyptic Jewish traditions. The investigation will show, through an intertextuality of apocalyptic Jews, the existence of this myth in a similar way to how it is found in the fourth gospel. The study shows this tradition is linked to apocalyptic groups which consider the problem of the transcendence of God and his radical intervention in history as being linked to the idea of martyrdom of its people, of a heavenly mediator described in anthropomorphic terms, who would be exalted, and who would carry out judgement. Despite the fact that a definitive answer to the question of a link between the two themes has become a simultaneous analysis of Joanic relations, we consider that these antecedents developed apocalyptic roots of the incarnation and the Joanic Christology of the Son of man.

**Keywords:** Apocalyptic, man, Son of man, fourth gospel, exaltation, glory, Qumran.

## 1.0. Introducción

La cristología joánica del Hijo del hombre hunde sus raíces en la apocalíptica judía y más específicamente en el mito de un emisario celeste enviado por Yahvéh para realizar el juicio. En relación con la figura del Hijo del hombre en el cuarto evangelio, los antecedentes más próximos los encontramos en textos apocalípticos judíos, ligados a grupos marginales, que hablan de la existencia de una figura mítica con forma antropomórfica que es exaltado en los cielos. F. Moloney ha protestado con razón, a nuestro juicio, que en el cuarto evangelio no existe un esquema de ascenso-descenso, sino que la exaltación del Hijo del hombre está referido sólo a la cruz de Cristo: “yo creo que el background del uso de Juan de este título no será encontrado en la literatura, la cual habla de un redentor que desciende y asciende, simplemente porque el joánico Hijo del hombre no desciende ni asciende”<sup>2</sup>. No obstante esto, hay que decir que la cristología joánica del Hijo del hombre pertenece a este ámbito apocalíptico. El error de Moloney consiste en que no sólo existe este paradigma descenso-ascenso referido a los enviados celestes y que la figura del Hijo del hombre joánico no deriva exclusivamente del texto de Dn 7, 13 sino que procede de una tradición más amplia.

El artículo pretende investigar el mito del hombre rodeado de la gloria de Yahvéh y su exaltación a los cielos en múltiples textos apocalípticos, específicamente los centraremos en los siguientes textos: Ez 1, 26-27; 10,1s; 1Enoch 14; 4Q530; Dn 7, 9-10 y en la literatura de Qumrán: 1QM col. XVII,

<sup>2</sup> F. MOLONEY, *The Johannine Son of Man*, Wipf&Stock, Eugene-Oregon 1978, 230.

5s; los *Cánticos del Sacrificio Sabático* 4Q405, 11QMelq y 4Q491<sup>c</sup>. La pesquisa mostrará, mediante este estudio intertextual de los anteriores relatos apocalípticos judíos, la existencia de *una relación de continuidad* entre la figura con “forma de hombre” y su exaltación<sup>3</sup> semejante en algunos aspectos a las cuestiones planteadas a propósito de la cristología del Hijo del hombre joánico. Estos antecedentes muestran, por otro lado, que la figura de un hombre rodeado por la gloria de Yahvéh exaltado en los cielos no fue esporádica, sino expresa una escatología ligada a distintos grupos apocalípticos que a partir del destierro reflexionan sobre la experiencia martirial y la trascendencia de Dios, sobre su reinado en la historia, unida a la idea de un mediador celeste con forma antropomórfica, el cual sería entronizado y glorificado, y tendría a cargo la realización del juicio escatológico. Frederick Borsch sostiene al respecto que existió una ‘*man mythology*’<sup>4</sup> consistente en un potente núcleo de ideas, las cuales deben ser consideradas como un generalizado background. Nuestros estudios sostienen que este ‘*man mythology*’ en el judaísmo tardío estuvo vinculado a grupos apocalípticos marginales que vieron este motivo en el contexto de la persecución y martirio y que vislumbraron el triunfo final del justo.

## 2.0. Algunos presupuestos

### 2.1. Martirio y teologías

En vista de contextualizar nuestra posterior discusión asumiremos la opinión de P. Sacchi en relación al desarrollo de la apocalíptica judía<sup>5</sup>. Afirmaremos que en las diversas fases de este desarrollo encontramos utilizado distintos elementos míticos de representación de la realidad, los cuales tie-

<sup>3</sup> Cf. N. PERRIN, *Rediscovering the Teaching of Jesus*, SCM Press Ltda., London 1967, 172. Ver nuestro estudio en *Studos de Religao* 23(2009) 36, donde sólo vislumbraba de lejos la relevancia que esta tenía para la cristología joánica y no estaba orientado por la cuestión del esquema martirio-exaltación tan fundamental para esta cristología.

<sup>4</sup> F. BORSCH, *The Son of Man in Myth and History*, SCM Press, London 1967, 68-69.

<sup>5</sup> Cf. P. SACCHI, *Jewish Apocalyptic and its History*, Sheffield Academic Press, England 1990, 110; J. COLLINS, *The Apocalyptic imagination: Crossroad*, New York 1984, 7; M. NOTH, *Estudios sobre Antiguo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1985, 213-234.

nen como una función ideológica de legitimación, crítica y exhortación a los creyentes en determinadas situaciones históricas contemporáneas. Durante este periodo de la historia judía el concepto de gloria es reformulado mitológicamente en vista de nuevas situaciones históricas y del desarrollo de la escatología apocalíptica. De manera específica, si bien no toda la apocalíptica, gran parte de ella se desarrolla en un contexto de persecución y martirio del pueblo judío. El desarrollo del mito del hombre rodeado de la gloria divina responde a este contexto martirial que viven los justos, esto se puede comprobar tanto en la literatura enóquica, en el Testamento de los XII patriarcas, como en textos de Qumrán, por nombrar algunos. Por otra parte, si en textos pre-exílicos la gloria de Yahvéh es entendida como hipóstasis o comprendida utilizando conceptos metafóricos como la imagen de la nube, en la etapa post-exílica, la teológica apocalíptica en Israel refleja un hecho notable, *la gloria de Yahvéh será formulada uniéndola a formas antropomórficas*<sup>6</sup>, aunqu asumiendo distintos paradigmas o modelos.

## 2.2. Teología oficial y teología apocalíptica

Esta nueva formulación de la gloria de Yahvéh es muy relevante si consideramos el rechazo de la teología rabínica a cualquier tipo de representaciones antropomórficas de Yahvéh. Este rechazo también considera la censura contra cualquier reducción de la trascendencia de la majestad divina como podría ser la reflexión sobre el descenso de Yahvéh a la tierra. Esta teología marginal es una reacción a la teología oficial más bien racionalista, tal cual lo vemos representada en los targumim o en algunos pasajes de la septuaginta. Si comprendemos estas teologías como *diferentes ideologías* nacidas en el seno del judaísmo post-exílico, es posible afirmar que existió, ya desde el periodo del judaísmo tardío, una cierta 'ortodoxia' judía en relación a determinados elementos míticos como los ángeles, la resurrección y otros contenidos considerados peligrosos para el monoteísmo judío y que llevó a finales del siglo I d.C. al rechazo de los libros llamados apócrifos. En rela-

<sup>6</sup> Cf. J. FOSSUM, "Jewish-Christian Christology and Jewish mysticism", *Vigiliae Christianae* 37/3 (1983) 260-287.

ción a nuestro tema, algunos de estos aspectos conflictivos entre la teología rabínica y la apocalíptica radicaron en el estatuto y función de los ángeles en relación con el destino escatológico de la creación<sup>7</sup>.

### 2.3. El modelo de correspondencia como ideología

La figura del hombre que ha sido o será exaltada refleja una comprensión mitológica de la realidad en dos niveles, el trono de Yahvéh está en el cielo, pero él reina sobre todo el mundo. Esta comprensión es un paradigma que ayuda a comprender cómo funciona la realidad histórica y constituye un aspecto característico de la ideología apocalíptica que aparece en diferentes partes de la literatura sinóptica y joánica. De acuerdo a ésta, Dios 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<sup>8</sup>.

La nueva conceptualización desarrollada por la apocalíptica judía establecerá, por un lado, la idea de una exaltación en los cielos de un profeta o ángel escatológico ejerciendo funciones divinas. En segundo lugar establecerá una teología de la historia y de la corporeidad de la gloria, aspectos fundamentales que presagian la teología de la encarnación de la palabra divina. Y, en tercer lugar, esta exaltación de un hombre o un ángel aunque distintas, es concomitante con la idea del envío y del martirio del ángel o profeta que realiza el juicio.

<sup>7</sup> Tanto para el judaísmo oficial como el mismo cristianismo se conoció una doctrina de ‘los dos poderes’ (ver Jub 15,32; bHag 15<sup>a</sup>; *Haggada del Pesaj* 5, 52.59) y que percibió ésta como una amenaza ya al monoteísmo o a la soberanía de Dios (ver Col 2,18; Ap 22,8). Es notable subrayar que esta relación resurrección-ángeles significó un peligro para la ortodoxia judía y cristiana, debido a esto se hace una crítica a la adoración de ángeles p.e. en Ap 19,10; 22,8 advierte al visionario: “... me postré a los pies del ángel que me mostraba estas cosas, para adorarlo. Pero él me dijo: “¡Mira, no lo hagas!, pues yo soy consiervo tuyo, de tus hermanos los profetas y de los que guardan las palabras de este libro. ¡Adora a Dios!”.

<sup>8</sup> Cf. J. COLLINS, *The apocalyptic vision of the Book of Daniel*, Scholard Press, Missoula 1977, 116.

### 3.0. La exaltación del hombre en tradiciones enóchicas

Las primeras tradiciones apocalípticas tiene un marcada característica teológico-literaria que podríamos llamar mítico-cósmica, la cual pretende ser una teología 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.

#### 3.1. El texto del trono y la gloria en Ezequiel y 1 Enoch

Los antecedentes bíblicos más tempranos de esta tradición<sup>9</sup> parecen remontarse a los textos de 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<sup>10</sup>. Esta perspectiva nacionalista será ampliada a dimensiones cósmicas en los relatos apocalípticos.

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* (LV). La visión del trono es relatada una vez que ya ha sido narrada la caída de los vigilantes (1En 6, 1s) y el derramamiento de sangre de los justos. Esta mitología acerca de una figura con forma de hombre que se sienta sobre el trono de Yahvéh en los cielos es concomitante con la cuestión acerca de la tradición de los mártires, p.e., en el texto de 1En 9,2 establece una relación entre el pecado de los vigilantes y la entronización de la gloria.

En este temprano texto de 1Enoch encontramos el relato del trono de Dios que posteriormente hallaremos en otros textos apocalípticos judíos y cristianos<sup>11</sup>. Este texto es anterior a la tradición del texto de Daniel 7 lo cual establece un antecedente esencial para la reflexión entre las tradiciones apocalípticas relacionadas con la visión del trono desarrollado en Qumrán

<sup>9</sup> Cf. J. COLLINS, “The apocalyptic technique: Setting and Function in the Book of Watchers”. *CBQ* 44/1 (1982) 102.

<sup>10</sup> Cf. L. ALONSO SCHÖKEL; J.L. SICRE, *Profetas. Comentario II*, Cristiandad, Madrid 1980, 686.

<sup>11</sup> Cf. P. MUNOA, *Four Powers in Heaven. The Interpretation of Daniel 7 in the Testament of Abraham*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1998, 46s.

y en otros círculos apocalípticos<sup>12</sup>. Si hacemos un resumen de los principales temas de 1En 14 vemos que las siguientes expresiones recuerdan la visión del trono de Ez 1,26; 10,1-22:

- La expresión “tronos altísimos” (1,26)
- La expresión “una rueda como sol refulgente” (v.18)
- La “voz de querubines” (1, 15; 10,1; 19, 20.21; 10, 2 )
- La sentencia “la gran gloria se sentó sobre trono” (1, 26)
- El dicho “su vestimenta que es más resplandeciente que el sol” (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 todos sus elementos provienen 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, el texto de 1En 14, 19 dice: “debajo del trono salía un río de fuego que fluye” (ver 1En 71,1). En esta temprana tradición enóquica más antigua que la del *Libro de las parábolas*, la gloria de Yahvéh se sienta sobre el trono, y el lugar donde acontece este suceso es el cielo no la tierra, en donde Dios es servido por miles de ángeles.

En el relato de 1Enoch 14, la reflexión del hombre rodeado de la gloria con “forma de hombre” (כמראה אדם), que en el texto de Ezequiel ya es identificado con la gloria de Yahvéh<sup>13</sup>, son acentuados por medio de los lexe-mas: το Περιβολαιον (v. 20), το Προσωπον αυτου (v. 21) y στοματι αυτου (v. 24). Es fundamental considerar éstos lexe-mas sobre el trasfondo ideológico de la teología rabínica de este período, pues si tenemos en cuenta, la cuestión del rechazo de la teología rabínica sobre las representaciones antropomórficas de Dios vemos aquí una teología radicalmente distinta, dos modos diferentes de comprender la acción de Dios en el mundo. Los grupos apocalípticos elaboraron una mitología acerca de la gloria de Dios en forma humana que representa un antecedente de la cristología de la encarnación. A juicio de algunos investigadores, la imagen antropomórfica

<sup>12</sup> Cf. J. VANDERKAM, *From Revelation to Canon. Studies in the Hebrew Bible and Second Temple Literature*, Brill Academy Publishers, Boston-Leiden 2002, 287; CH. ROWLAND, *The Visions of God in Apocalyptic Literature*, JSJ X/2 (1979) 137-154.

<sup>13</sup> Cf. E. SJÖBERG, *Der Verborgene Menschensohn in den Evangelien*, C.W.K. Gleerup, Lund 1955.

fue entendida como una “hipostasis de la gloria de Dios”<sup>14</sup>. No nos parece esta formulación, pues no da cuenta por qué estos libros quedaron excluidos por el judaísmo rabínico, más bien hay que decir lo contrario. La insistencia que muestra el relato acerca de los rasgos antropomórficos de la gloria al colocar en riesgo la trascendencia y monoteísmo judío fue una de las razones para su exclusión de este libro, y por tanto estamos en presencia de una reflexión pre-cristiana de la acción inmanente de la gloria de Dios. Además no deja de ser importante señalar que fueron aquellos grupos que reflexionaron sobre la acción escatológica de Dios en la historia aquellos que sufrieron la persecución religiosa durante este periodo.

La representación antropomórfica de la gloria de Yahvéh estará unida a la descripción de la luz que irradia, la acción de sentarse sobre el trono y la descripción de su vestimenta. La figura antropomórfica es descrita como ‘más resplandeciente que el sol’, este aspecto del hombre como luz no es raro en textos místicos y apocalípticos y es importante detenerse en este elemento. En el v. 20 muestra un aspecto notable, la acción de la entronización. Es un momento central del texto, señala que “la gran gloria se sentó sobre el (trono)”, siguiendo con la descripción de la túnica “su vestimenta que es más resplandeciente que el sol”. Como ya hemos mencionado, esta relación del hombre con la luz (το Φως) no es accidental y volverá a repetirse en diversos textos apocalípticos tanto del período intertestamentario como del Nuevo Testamento<sup>15</sup>. El carácter heterodoxo de esta teología explica que las vestimentas blancas serán asociadas a un sacerdocio celestial alternativo al de Jerusalén, 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”<sup>16</sup>, es decir no pertenece a un sacerdocio hereditario como era el caso del judaísmo oficial. Este detalle refleja que desde sus mismos orígenes el movimiento enóquico ha comprendido el tema de la gloria de

<sup>14</sup> Cf. P. ACHEMMEIER, “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”, *JBL* 105/2 (1986) 333.

<sup>15</sup> (ver 4Q213 fr.1 col. I [CTLeví ar 1Q21]; Mc 9, 3; Lc 9, 29; Jn 19, 23).

<sup>16</sup> M. HIMMELFARB, *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses*, Oxford Press, Oxford 1993, 37.



Yahvéh en relación al oficio del sumo sacerdocio celestial que es exaltado en los cielos.

### 3.2. El trono del anciano en 4Q 530

En otro texto perteneciente a la literatura enóquica llamado el *Libro de los Gigantes (LG)* encontramos la reflexión acerca del trono de Dios<sup>17</sup>, continuando y reinterpretando el mito de los Vigilantes. Este texto retoma el mito introduciendo la figura de Enoch quien interpreta el sueño de los gigantes. En el relato, 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 enóquica 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.

Este análisis nos proporciona uno de los eslabones en la interpretación, uso de este motivo y del trasfondo ideológico de Dn 7 habitualmente colocado en relación a los mitos cananeos.<sup>18</sup> Los textos de Dn 7,9-10b y 4Q 530 presentan una cercanía terminológica innegable en al menos seis expresiones<sup>19</sup>.

Según la opinión de Milik<sup>20</sup>, la fecha de composición de *EnGiant* pertenece a finales del siglo II a. C., circunscribiéndolo entre la redacción de Ju-

<sup>17</sup> Cf. P. SACCHI, *Apocrifi dell'Antico Testamento*, Unione tipografica Editrice, Torinese 1981, 433.

<sup>18</sup> Cf. J. COLLINS, *Daniel, A Commentary on the Book of Daniel*, Fortress Press, Minneapolis 1993, 77.

<sup>19</sup> 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 *LG* (4Q530) y a su vez establecer una relación con la tradición enóquica de 1 En 14 y 47, 3. Ambos textos tienen en común la terminología de los vigilantes (עֲרִיָא) y el uso del término *peshet* (פֶּשֶׁר). Además al realizar una comparación de los dos textos encontramos las siguientes coincidencias.

<sup>20</sup> Cf. J. MILIK, *The Books of Enoch. Aramaic Fragments of Qumran cave 4*. Clarendon Press, Oxford 1970, 58; Vanderkam, *From Revelation to Canon*, 308.

bileos 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 a LG. 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.<sup>21</sup>, es decir, posterior a la profanación del Templo de Jerusalén. 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 LV 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”<sup>22</sup>. No obstante estos datos, tenemos que la tradición presente en 4QEnGiants<sup>b</sup> conserva el mismo elemento ideológico de 1Enoch y transmitida posteriormente en Dn 7, 9-11 acerca de la *bajada del rey de los cielos a la tierra y del trono de Dios* y sus ministros. Como se puede comprobar, en la traducción que la LXX hace de algunos textos masoréticos, la mitología del descenso a la tierra de un ángel o por parte de Dios mismo fue considerado un elemento heterodoxo para el judaísmo rabínico (ver LXX Is 64,1) y uno de los puntos conflictivos entre ambos tipos de judaísmo.

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 es una cuestión polémica para la teología rabínica y 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 al mencionar que el Hijo del hombre ‘viene’ en las nubes del cielo (ver *AscMoisés* 10,1-7).

<sup>21</sup> Cf. J. COLLINS, *Daniel*, 81.

<sup>22</sup> F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Literatura Judía intertestamentaria*, Verbo Divino, Estella 1996, 85.

–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 *LG* 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 “trono-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 *LP*, es posible que este 4EnGiants recoja tradiciones enóquicas pertenecientes a diversos libros de este corpus.

### 3.3. El “hombre” en el *Apocalipsis de los animales*

El texto del *Libro de los Sueños* (LS) está datado por Milik a comienzos del 164 a. C.<sup>23</sup>, 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 En 89, 1. 36.38 Noé 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’<sup>24</sup>: “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 [כשכן] מ' והוא אנוש ועבד, que se podría traducir al griego como *καί ἐγένετο ἄνθρωπος*. En el segundo texto del *Libro de los Sueños*, 1En 90, 6-19.31 encontramos el uso del término “hombre”, en este relato se expone una reseña de la época macabea, donde describe a los corderos y a las ovejas, es decir el pueblo de los santos perseguidos y masacrados por sus enemigos; estas últimas (las ovejas) sucumben ante las aves: águilas, buitres, milanos y cuervos. Las aves despedazan el cuerpo del cordero. Es notable esta descripción porque coloca la deno-

<sup>23</sup> Cf. A. DI LELLA, “The One in Human Likeness and the Holy Ones”, *CBQ* XXXIX (1977) 9.

<sup>24</sup> Cf. W. MEEKS, *The Prophet King. Moses tradition and the Johannine Christology*, E.J. Brill, Leiden 1967, 255-256.

minación de ‘hombre’ en el contexto del martirio y persecución del pueblo de los santos, aspecto presente también en el texto de Dn 7. 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  $\text{בְּשִׁי}$  o *be’si* no son títulos mesiánicos o de dignidad, ellos son un recurso literario utilizado por escritores apocalípticos para designar a seres celestiales que descienden o llegar a ser un hombre con el fin de salvar al pueblo perseguido. Para estos grupos apocalípticos ángeles como Miguel o Gabriel, se encarnan y por otra parte, profetas y patriarcas como Noé, Moisés o Enoch han llegado a ser seres celestes. Los ángeles descienden con el fin de ayudar al pueblo de Dios<sup>25</sup> que sufre la violencia de reyes terrenales. Esto excluye la opinión de aquellos que piensan encontrar en estos textos enóquicos una “confusa simbología”<sup>26</sup>. El texto es claro, no habla de hombre con un sentido literal, sino con un sentido simbólico.

En el texto de 1En 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>27</sup>. Según J. Nickelsburg y J. VanderKam<sup>28</sup> los vv. 12-16 parecen ser una interpolación realizada alrededor del 163-161 a.C., a juzgar de esto, representaría un modelo de liberación vigente en la revuelta macabea contra Antíoco Epifanes. 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”<sup>29</sup>.

<sup>25</sup> Cf. J. COLLINS, “*The Son of Man and the Saints of the Most High in the Book of Daniel*”, *JBL* 93/1 (1974) 61.

<sup>26</sup> DI LELLA, *The One in Human Likeness and the Holy Ones*, 9.

<sup>27</sup> La cursiva es nuestra.

<sup>28</sup> Cf. G. NICKELBURG; J. VANDERKAM, *1Enoch. A New Translation. Based on the hermeneia Commentary*, Fortress Press, Minneapolis 2004, 133, nota e.

<sup>29</sup> La manifestación de seres divinos con forma de hombre radiante sobre la tierra 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. Un texto notable con un claro carácter mesiánico es la interpretación de la LXX al texto de Nm 24, 17 en donde *es cambiado* el término hebreo  $\text{כֶּצֶר}$  ‘cetro’ por  $\text{ἀνθρώπος}$  ‘hombre’. También, por ejemplo, en Zac 1, 8 el texto masorético y la LXX colocan respectivamente  $\text{שָׂרָא}$  /  $\text{ἀνῆρ}$ , el que posteriormente en los vv.

En relación con el tema de la exaltación de una figura con forma de hombre, en el texto de 1En 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 exaltación 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>30</sup>, como lo encontramos en diversos textos de Qumrán que se hacen eco de esta creencia<sup>31</sup>. Esto refleja la idea que la exaltación de los justos guarda relación con la figura de un ser pre-existente y que realiza el juicio escatológico en los cielos.

La descripción de la exaltación de una figura antropomórfica seguirá en otras tradiciones enóquicas como lo señala el *Libro de las Parábolas* (LP) 1 En 61, 8: “el señor de los espíritus puso al Elegido sobre el trono de su gloria y juzgará 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 que sufren persecución<sup>32</sup>. El carácter pre-existente en algunos textos se prolonga en una instalación sobre la tierra del juez escatológico como en 1 En 52, 4 el trono del Hijo del hombre estará instalado sobre la tierra de la misma manera que lo indica 4 Q530<sup>33</sup>.

Resumiendo estos datos podemos decir que durante el periodo del judaísmo tardío corrientes apocalípticas comenzaron a reflexionar teológicamente sobre la gloria de Yahvéh en ‘forma humana’, buscando dar respuestas al sufrimiento del pueblo de los santos durante la época macabea,

---

9. 11 son identificados como “el ángel” 𐤅𐤏𐤍/ y en LXX como ἄγγελος (ver Dn 9, 21). Estos muestran que la reflexión de diversos grupos del judaísmo tardío asumió que mensajeros divinos en forma humana (שׂר) llevan a cabo los planes de Dios, sobre todo en relación con los sucesos escatológicos.

<sup>30</sup> Cf. J. COLLINS, *The Apocalyptic imagination*, Crossroad, New York 1984, 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>31</sup> Cf. 4Q496; 1QM col. I, 8; col. XVII, 5-7; 1QS col. IV, 7; 4Q496. fr. 3. col. I, 79; 4Q548 *4QVisions of Amram* ar ; En 104; Dn 12, 1-3 y *AscMoises* 9-10.

<sup>32</sup> Cf. D.S. RUSSELL, *The Method & Message of Jewish Apocalyptic*, T&T, London 1964, 327-328.

<sup>33</sup> Cf. D.S. RUSSELL, *The Method & Message of Jewish Apocalyptic*, 290.

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, la gloria de Yahvéh es entendida en términos antropomórficos, tiene rostro, vestimenta, se sienta, etc.; además, en otros textos enóquicos, el término “hombre” designa un ser humano (Enoch, Moisés o Elías) que adquiere o tiene un estatuto trascendente como luz o ángel<sup>34</sup>. En esta tradición apocalíptica existen dos modelos: uno temporal, en donde se trata de un יהוה אנוש “llegar a ser hombre” o “convertirse”; la otra, es espacial, consiste en el “descenso”, “bajar” de un “hombre” (be’si). Ambos utilizados en un contexto de martirio y persecución. El esquema que se utiliza es diverso y a través de este período se usarán diversas imágenes y conceptos para describir el tránsito de este personaje. Estos sujetos son “hombres” mientras los humanos son representados como animales<sup>35</sup>. En otros textos al parecer se designa con este término a determinados ángeles como Miguel, Gabriel u otros. En la utilización de este recurso literario posiblemente se sigue el modelo de correspondencia, las imágenes celestiales tienen su contraparte en la tierra. En un caso, la expresión refleja una perspectiva adopcionista, es decir, describe el término de su misión: introducir al rebaño en la casa de dueño de las ovejas; en otros, la expresión describe la función descenso para de ayudar o salvar a sus elegidos.

#### **4.0. La exaltación del hijo del hombre en Dn 7, 9-10**

##### **4.1. La versiones aramea y griega de Dn 7 (LXX y de Theodocio)**

La mitología del hombre celeste está desarrollada en el contexto de la visión del trono en los relatos de Ez 10, 1-22; 1Enoch 14, 4Q530 y como veremos en Dn 7, 9-10<sup>36</sup>.

<sup>34</sup> Cf. J. COLLINS, *Apocalyptic Imagination*, 82-83.

<sup>35</sup> D.S. RUSSELL, *The Method & Message of Jewish Apocalyptic*, 125-127.

<sup>36</sup> J. COLLINS, *Daniel with an Introduction to Apocalyptic Literature. Volumen XX*. William Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 1984, 78; 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*, William Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 2005.

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<sup>37</sup>. 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”<sup>38</sup>. 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”<sup>39</sup>. No obstante, la dependencia que encuentra Collins en relación al texto de 1En 14, no indica en qué elementos, ni subraya lo mismo en relación 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 exaltación canaanita...”<sup>40</sup>. Si hacemos una comparación, apreciamos los siguientes elementos comunes:

- La mención en el v. 9 de los tronos altísimos (כְּרִסְיֵי רְמִיּוֹ) en el texto arameo, 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 tiene origen en 1 En 14, 22 y no en Ez 1, 26; 10,1-22.
- La expresión ὡς παλαιὸς ἡμερῶν de Dn 7,13, como ha sido puesto de relieve, se presta a una doble lectura, se puede traducir tanto ‘como anciano de días’ o también ‘ante el anciano de días’. La primera lectura mostraría un reemplazo de la figura del Hijo del hombre por la del anciano de días tal como lo muestra el texto de 4Q530.
- 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).
- La intertextualidad está mejor asumida en la versión de Theodocio “... su trono, llama de fuego, y fuego ardiente las ruedas del mismo (pl.). Y la

<sup>37</sup> Cf. J. COLLINS, *The apocalyptic visions*, 96.

<sup>38</sup> *Ibid.*, 99.

<sup>39</sup> J. COLLINS, *Daniel*, 78.

<sup>40</sup> *Ibid.*, 105.

siguiente expresión (v.10) se puede apreciar más claramente la influencia del texto enóquico y de Ezequiel.

- El texto de Theodocio repite el motivo contextual de las ruedas (οἱ τροχοί.) que recuerda el éxodo divino de Yahvéh por los desterrados en Caldea, Dios ‘va’, ‘sale’ hacia donde está su pueblo oprimido; ahora representado por el pueblo perseguido y martirizado de la época macabea.

U. Kellermann<sup>41</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<sup>42</sup>. Es decir se establece una relación entre la sucesión de reinos bestiales y el reino del Hijo del hombre (כבר אנוש) (v. 13). Cada bestia representa un imperio o pueblos de manera análoga, el Hijo del hombre posee, también, un sentido colectivo, se trata del pueblo de los santos. 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>43</sup>. El motivo del ‘venir’ cumple la misma función teológica que el ‘bajar desde los cielos’. El Hijo del hombre ‘viene’ a esta historia en la cual el pueblo de los santos es dominado por imperios. A este Hijo de hombre le es dado “dominio (ἐξουσία), gloria (δόξα) y reino (βασιλεία)”.

La interpretación del relato de los reinos y la visión nocturna es introducida y responde a un añadido (vv. 15-28). La relación animal-hombre la encontramos también en el capítulo 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).

<sup>41</sup> Cf. U. KELLERMANN, “Das Danielbuch und die Märtyrertheologie der Auferstehung”, 59s, en: J. W. VAN HENTEN (ED.), *Die Entstehung der Jüdischen Martyrologie*, E. J. Brill, Leiden 1989; J. COLLINS, *The Apocalyptic vision*, 127;129-132.

<sup>42</sup> J. COLLINS, *Apocalyptic Imagination*, 82-84.

<sup>43</sup> Al contrario que Collins, 101.



En este texto el trono celeste y la venida poseen una función pragmática, están en función de presentar a los reinos terrenales y al éxodo de Dios hacia el pueblo oprimido de Israel. En este texto apreciamos 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 y que martirizan a los santos, que tendrá como final el reinado del Hijo del hombre. 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.

#### 4.2. Contexto y el Hijo del hombre de Dn 7, 9-11

Las descripciones que encontramos en Dn 7, 1-11 muestran todo su valor si consideramos que durante este período del judaísmo se produce una experiencia martirial del pueblo de los santos y una emergencia de una hermenéutica rabínica que rechaza toda descripción antropomórfica de Dios. Dn 7, 9 expresa que “el anciano de días” (παλαιὸς ἡμερῶν ἐκάθητο) toma asiento sobre el trono, confirmando una imagen antropomórfica ya encontrada en *LV*. De la misma manera, además, la figura con forma de hombre que aparece en Ezequiel y es acentuada 1En 14, vuelve a aparecer en Dn 7, 13 al mencionar al Hijo del hombre. Esta introducción refleja el interés teológico del autor el cual pretende expresar que Dios ‘viene’ por medio de un Hijo del hombre a socorrer al pueblo de los santos.

El Hijo del hombre del libro de Daniel 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 1En 90, 6-19.22. 31; 4Q204 fr. 4, 10, TestAbraham 7, 3-9, etc., éstos 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 enóquica. Posteriormente en algunas tradiciones comprendieron a esta “figura con forma humana” con Adán o Abel, el primer mártir (*Apoca. Adán y Eva; TestAbraham A 11, 2*)<sup>44</sup> y en otros

<sup>44</sup> Cf. P. MUNOA, *Four Powers in Heaven*, 47-53.

casos como en 4Q491<sup>c</sup> con un misterioso personaje, y en otros con el ángel Metatrón (3Enoch) o como se puede apreciar en *Exagoge* 1 con Moisés. Al parecer en otras tradiciones, como la existente en el libro de Daniel o en Qumrán, vieron a Melquisedec o al Hijo del hombre de Dn 7 en esta misma relación, como un ángel, también identificado por algunos con Miguel<sup>45</sup>, que recibe el poder y el juicio y en el consejo de los santos del altísimo.

### 4.3. ¿Es lo mismo hombre y ángel?

Algunos autores han sostenido que estos dos motivos, es decir “hombre” y “ángel”, son distintos, 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>46</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<sup>47</sup>. 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<sup>48</sup>. Nosotros podemos decir que en 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

<sup>45</sup> Cf. K. MÜLLER, „Der Menschensohn im Danielzyklus“, 76, en: R. PESCH, R.; SCHNACKENBURG (eds.) *Jesus und der Menschensohn*, Herder, Freiburg 1975. De otra opinión es DI LELLA, *The One in Human Likeness*, 8. 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 pesher 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”. 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 hombre resplandeciente (ἀνδρα φωτοφόρον ἐκ του ουρανου κατελθόντα) que *bajó del cielo es el enviado de Dios*”, se refiere claramente a Miguel.

<sup>46</sup> Cf. C. COLPE, “υἱος του ανθρωπου”, 327-328, en: G. KITTEL, G. FRIEDRICH (EDS.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento XIV*, Paideia, Brescia 1984; de la misma opinión es COLLINS, *Apocalyptic Imagination*, 82-83; P. WEISMAR, “Daniel 7. Eine Textanalyse”, 35-36. Dice „Er lässt in dem ‚Menschensohn‘ ein himmlisches Wesen sehen“, en: R. PESCH; R. SCHNACKENBURG (EDS.) *Jesus und der Menschensohn*, Herder, Freiburg 1975; SCHMIDT, Nathaniel “The „Son of Man“ in the Book of Daniel”, *JBL* 19/1 (1900) 26; K. MÜLLER, „Der Menschensohn im Danielzyklus“, 49-50, en: R. PESCH; R. SCHNACKENBURG (EDS.) *Jesus und der Menschensohn*, Herder, Freiburg 1975.

<sup>47</sup> Cf. C. COLPE, υἱος του ανθρωπου, 346.

<sup>48</sup> Cf. N. PERRIN, *Rediscovering the Teaching of Jesus*, 165.

J. J. Collins señala: “la cuestión es que hay una figura de salvador celeste que representa a la comunidad de los justos en el plano sobrenatural. Esta figura mítica es descrita de diversos modos en los diferentes textos. Miguel es nombrado explícitamente en Dn 10-12 y 1QM. 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”<sup>49</sup>. De la misma opinión es Bühner, quien ha establecido una relación entre Melquisedec y el Hijo del hombre a través del tema judicial<sup>50</sup>. 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. No obstante, habría que añadir que, asociado a la exaltación, algunos textos colocan de relieve el papel del sufrimiento y martirio del pueblo de los santos o determinados personajes como paso previo a esta exaltación. Esta relación entre pre-existencia-forma humana-martirio-exaltación será postulado por el cuarto evangelio. 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 del cuarto evangelio mediante la figura del Hijo del hombre.

A partir de estos datos, podemos decir que, en la tradición apocalíptica contemporánea en el libro de Daniel, el término hombre designa una teología acerca de la acción liberadora de Dios por su pueblo en un contexto de martirio y persecución, que se expresa mediante un ser trascendente, llamado ‘hombre’, un ángel o un héroe escatológico con un estatuto celeste como Enoch o Elías<sup>51</sup>, el cual padece y es martirizado. Estos personajes son “hombres” mientras los humanos son representados por animales como atestiguan los relatos de Dn 5, 1s; 7, 1-9.

<sup>49</sup> J. COLLINS, *Apocalyptic Imagination*, 85.

<sup>50</sup> Cf. J. BÜHNER, *Der Gesandte un sein Weg im 4 evangelium. Die kultur- und religionsgeschichtlichen Grundlagen der Johanneischen Sendungschristologie sowie ihre traditionsgeschichtliche Entwicklung*, J.C.B. Mohr, übingen1977, 404.

<sup>51</sup> Cf. J. COLLINS, *Apocalyptic Imagination*, 82-83.

## 5.0. ¿Hay una exaltación del hombre en Qumrán?

### 5.1. Ezequiel en Qumrán y el regreso del paradigma de la liberación

Al investigar en la literatura de Qumrán no encontraremos ni un uso titular ni tampoco un 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 no sólo encontramos la creencia en ángeles que se sientan en tronos sino también la de seres humanos, sacerdotes y profetas, que llegan a tener un estatuto celeste.

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<sup>52</sup>. De particular importancia para nuestro estudio es 4Q385<sup>a</sup>, 4QseudoEzekiel<sup>a</sup>, el cual describe el carro-trono. La utilización del texto de Ezequiel en la tradición apocalíptica y en Qumrán está asociada esta visión del trono<sup>53</sup> en donde resuenan los textos de Ez 1, 15-16; 10,1s; 1 Enoch 14, 1s y Dn 7, 9. La imagen del trono de Yahvéh es preciso considerarla como una *profecía icónica* 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 a liberar como en un principio a los hijos de Israel, la imagen muestra el carácter revolucionario de la fe primigenia. 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 en un contexto de persecución, establece una relación entre la experiencia mística, la experiencia de la liberación y el inicio del éxodo escatológico. Es decir, el supuesto de la experiencia visionaria de la merkabá 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.

<sup>52</sup> 4Q385, 4QseudoEzekiel<sup>b</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>.

<sup>53</sup> (ver 4Q404; 4Q385<sup>a</sup>; 4Q405 frag.20).

## 5.2. Miguel, líder del pueblo

No es coincidencia que la figura de Miguel sea mencionada tanto en el libro de Daniel 12,1 como en el texto de 1QM col. XVII, 5s en Qumrán. Ambos están contextualizados durante el periodo de la persecución macabea y ambos esperan la exaltación del pueblo. En este contexto martirial, Miguel es el ángel de la luz que es enviado (מִיְהוָה) para iluminar al lote de la Nueva Alianza (ver: *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 responde a un teologumenon judío<sup>54</sup> que fundamenta teológicamente la convicción de la transformación del justo en una vida futura plena, la cual se explicita de diversa manera en la tradición enóquica, por ejemplo: 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 exaltación de un ser pre-existente con aquella de la transformación de los justos en ángeles, o como lo señala 4Q496: “los justos brillarán eternamente”, y en 4Q548 *4QVisions of Amram’ ar*: “porque los hijos de la luz irán a la luz”. Esto es importante porque comprendemos que la formulación del cambio escatológico es conceptualizada a partir de la pre-existencia y el fin de los justos formulada unas veces como conversión en ángeles del cielo, en otras como luz<sup>55</sup>. La utilización de diversas expresiones, las cuales presentan distintos matices y facetas de aquello que se desea expresar.

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>, encon-

<sup>54</sup> Cf. W. MEEKS, *The Prophet-King. Moses traditions*, 70.

<sup>55</sup> Cf. CH. KINGSLEY BARRET, *El evangelio según san Juan*, Cristiandad, Madrid 2003, 507-510; S. AUSEJO, *Estrella*, 63, en: ID, *Diccionario de la Biblia*, Herder, Barcelona 1967; D. S. RUSSELL, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, 244-249. En los escritos del NT se muestra en diferentes lugares la creencia de los ángeles son estrellas (luces) del cielo (ver Ap 1, 16. 20 οὐ ἐπὶ τὰ ἀστέρες αγγελοὶ; 2, 1; 3, 1), los ángeles caídos εἰσεσεν ἐπὶ τοῦ οὐρανοῦ ἀστέρι μετὰ γὰρ y los creyentes apóstatas (ver Ap 8, 10s; 9, 1; 12, 4). En la literatura apócrifa (ver *TNeftali* VI, 2-3; *TJudá* XXIV, 1; *TLeví* XIV, 3; XVIII, 4), y Enoch (ver En 75, 3; 2 En 4, 1-2; En 80, 6; II Esd 6, 3; En 85-90).

tramos la idea de que un ser con estatuto humano-divino que se sentaría en el 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 se escucha, y hay una algazara de alabanza cuando ellos elevan sus alas. Ellos bendicen *la imagen* del trono-carro (תבנית) el cual está arriba del cielo de los querubines y ellos cantan el firmamento de luz el cual está debajo el trono de su gloria.

Más adelante, aludiendo a la imagen en forma de hombre, menciona la ‘gloriosa apariencia’ y la ‘figura blanca’, posiblemente para referirse al sacerdote celeste, así en el fr. 23 col. II:

en el medio de la *gloriosa visión* (כבוד מראי) de escarlata, los colores de la luz del espíritu del santo de los santos, ellos permanecen quietos en su sagrada estación ante el rey (מלך), espíritu de colores puros en el medio como una figura blanca (מראי הור), y a semejanza del espíritu de gloria es como hecho de ophir que produce luz.

El texto sin duda posee innegables contactos lingüísticos con el texto de Ez 1, 26; pero además utiliza el mismo término de Dn 7, 9 para referirse a la blancura (מראי הור) 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”<sup>56</sup>. Estamos de acuerdo con M. Himmelfarb cuando afirma que: “la gloria es descrita en términos asociados con los sacerdotes celestiales”<sup>57</sup>. 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.

<sup>56</sup> M. HIMMELFARB, *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses*, Oxford: Oxford University Press, 1993, 20.

<sup>57</sup> *Ibidem* 19.

### 5.3. Martirio y exaltación en el texto de 4Q491<sup>c</sup>

Dentro de esta colección de Himnos (1QH<sup>a</sup>) es preciso integrar el texto de 4Q491<sup>c</sup> en donde el narrador se apropia de la tradición profética, hablando en primera persona y señalando que Dios ha dado a él tanto su espíritu como sufrimientos (ver Ho col. XX, 12; col. IV, 26; 4Q427 fr.2, 12). En este importante pasaje que recuerda las confesiones de Jeremías, se lee:

tú me has puesto como un reproche y burla de los traidores... he llegado a ser el objetivo de calumnias de los labios de los hombres violentos, motivo de burla de sus dientes y he llegado a ser el hazmerreir para de los impíos y la asamblea de los malvados está levantada contra mí (col. X, 10-12; 32-33).

Más adelante Col. XIII, 20-39 expone una larga letanía de dolores “agoría y penas me rodean”. De especial relevancia posee el uso que hace el Maestro de Justicia de los salmos 22, 2; 42,6 y 69 en 1QH<sup>a</sup> 20, 23-24, que volveremos a encontrar en textos de la pasión aplicados a Jesús, pues este uso del salterio refleja que estos salmos pertenecen a una teología del martirio existente en el judaísmo apocalíptico y que el Maestro de Justicia se comprendió a sí mismo como el profeta escatológico según el texto de Is 61,1s, el cual sufriría la traición y persecución. En relación a 4Q491<sup>c</sup>, este texto expone el tema de la exaltación (יְרִימָה) v. 6, o glorificación (כְּבוֹד) vv. 6. 8.11, probablemente en continuidad con Is 52-53, de un misterioso personaje llamado ‘el amigo del rey’, a causa su de sacrificio, siguiendo con esto la tradición apocalíptica de la exaltación en el cielo de un ser en forma de hombre<sup>58</sup>. Este texto habla de este acontecimiento al mencionar que “a mi lado nadie se ha exaltado sino yo” (v. 6). En el relato se produce un cambio de persona a partir del v. 6, donde comienza hablar en primera persona, en relación a su auto-glorificación<sup>59</sup>.

<sup>58</sup> C. CARBULLANCA, *El hombre y su entronización*, 153-178; J.C. O'NEIL, “Who is comparable to me in my Glory? 4Q491 Fragment 11 (4Q491c) and the New Testament”, *NT XLII/1* (2000) 25-38.

<sup>59</sup> El texto se caracteriza por el uso del pronombre personal de primera persona “yo”, con el cual el narrador en diversos momentos se auto-glorifica (v.6) “mi gloria es incomparable”, también en este mismo versículo señala: “A mi lado nadie es exaltado”... porque yo

La cuestión de la identidad hay que buscarla en el uso de los textos proféticos. No obstante, algunos autores han señalado como una posibilidad a Miguel, en otros casos se refiere a un hombre como Moisés y a otro hombre que ha sido elevado a la categoría de los ángeles (מַלְאָכִים). 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 fundamental del relato radica en que el relator coloca los sufrimientos y el mal que ha sufrido en el servicio de Dios como elemento central de su posición en relación a otros reyes o adversarios:

¿Quién ha sido considerado sobre mi cuenta? Y ¿quién es comparable a mi gloria? ¿Quién como el marino vuelve y cuenta? ¿Quién lleva todos los sufrimientos como yo? ¿Y quién lleva los dolores como yo?, ¿quién sufre el mal como yo? No hay ninguno.

De acuerdo al estudio de este relato, es posible afirmar que la exaltación del Maestro está en relación con los sufrimientos que le ha tocado padecer en su servicio a Dios. Por consiguiente, no obstante la duda acerca de la identidad de este personaje, es claro que éste se considera un profeta o el profeta de los últimos tiempos, y representa un claro testimonio de que en Qumrán existió una teología que vinculaba la exaltación de un personaje divino-humano, unido a la idea del martirio y humillación y a quien se le otorgan funciones divinas o semejantes a la que ejercían los ángeles.

## 6. Conclusiones

El artículo ha colocado en claro el influjo de los textos de Ez 1, 26-27; 10,18, en la tradición apocalíptica siguiente que habla de un mito judío sobre la

---

habito 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.



gloria de Yahvéh con forma de hombre, o que llega a ser un 'hombre' en algunos textos, 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>. La cuestión central no ha sido el uso titular de este término, sino más bien mostrar que estos relatos presentan una línea de continuidad que demuestra la existencia de una mitología en torno a una exaltación en los cielos 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. Esta figura antropomórfica es caracterizada de diverso modo: es entronizado, desciende o es enviada con la capacidad de encarnarse o manifestarse sobre la tierra en forma humana, con un aspecto resplandeciente pero también un cierto destino sufriente que debe asumir en vista de su incomparable destino. A través de la intertextualidad presente en cada texto hemos comprobado el influjo permanente del texto de Ezequiel en la reflexión acerca de la exaltación de esta figura.

Esta continuidad pone en evidencia que la mitología acerca de la gloria de Yahvéh en 'forma humana' o de un "hombre" que ha sido exaltado o será exaltado en los cielos, responde a una teología apocalíptica acerca de la acción escatológica de Dios en la historia, de persecución de su pueblo y que representa un antecedente importantísimo para la reflexión joánica sobre la encarnación del Hijo de Dios. Esta escatología apocalíptica es polémica a la teología rabínica de este período, y que volveremos a encontrar desarrollado en textos joánicos. Si la teología rabínica rechazaba el carácter antropomórfico de las representaciones divinas, la teología apocalíptica explora el carácter encarnatorio, al mencionar la gloria con 'forma de hombre' y las imágenes de mediadores con forma humana o del descenso de estas figuras. Esta teología apocalíptica se realiza desde la convicción de vivir los últimos tiempos, es decir, en medio de un tiempo de dolores escatológicos, en donde los justos son perseguidos y crucificados.

En la mitología enóquica esta teología evoluciona, conceptualizando la idea de la gloria de Yahvéh en *términos antropomórficos* asociando la idea de la exaltación de la gloria divina en forma humana con caracteres luminosos de acuerdo al texto de Ez 1, 26; 10, 1s. En algunos casos como en 4Q430 el mito del descenso es concomitante con el juicio que es realizado por el mismo Yahvéh en la tierra, en cambio en otras obras, como las

representadas por el *Apocalipsis de las semanas* o en Dn 7, la figura de un mediador, el Hijo del hombre que es enviado a salvar al pueblo de los santos, estructura del relato. En esta tradición y también en la que encontramos en Qumrán, al concepto de exaltación le es inherente la concepción mitológica de la realidad en dos planos, mediante lo cual los arquetipos divinos se reproducen en su contraparte terrestre, así, p.e., los ángeles o bestias representan tanto seres divinos como reinados o pueblos, como es el caso tanto del *Apocalipsis de las semanas*, como en el relato de Dn 7. En la tradición enoquica, como en Dn 7 y también en Qumrán, esta teología introduce la figura de un mediador semejante a un hombre, entendido éste como un ángel o un ser humano con estatuto cuasi-divino como algunos patriarcas pre-diluvianos: Adán, Abel o Enoch o profetas como Elías o Moisés o figuras legendarias como Melquisedec o el Hijo del hombre. El carácter antropomórfico de esta figura es comprendido de diverso modo, y asociado más o menos con un estatuto martirial como es el caso de Elías, Moisés, Abel o del pueblo de los santos.

En el caso de Qumrán, es notable cómo los textos del *Cántico del Sacrificio sabático* y especialmente el texto de 4Q491<sup>c</sup>, testimonian la convicción de que el profeta escatológico de Is 61,1 es encarnado en la figura del Maestro de Justicia, quien por su sacrificio martirial es exaltado en los cielos. Estos datos entregan datos incontrovertibles en vista a comprender la figura del hijo del hombre joánico, pues muestra que ya en tradiciones judías no sólo existió sino que convivieron desde antes de dos siglos a la era cristiana la convicción de que la gloria de Dios es exaltada y se sienta en los cielos, así como que al martirio del justo le continúa una exaltación en los cielos.

## Bibliografía

- ACHTEMEIER, P., "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* 105/2 (1986) 332-335.
- ALONSO SCHÖKEL, L; SICRE, L. *Los profetas. Comentario II*, Cristiandad, Madrid 1980.
- BALZ, H., G. SCHNEIDER (EDS), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento II*, Sígueme, Salamanca 2001.

- BOCCACCINI, G. (ED.), *Enoch and Qumran Origins. New Light on a Forgotten Connection*, William Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 2005.
- BAMPFYLDE, G., "The Prince of the Host in the Book of Daniel and the Dead Sea Scrolls", *JSJ* XIV/1 (1983) 129-134.
- BÜHNER, J., *Der Gesandte un sein Weg im 4 evangelium. Die kultur- und religionsgeschichtlichen Grundlagen der Johanneischen Sendungschristologie sowie ihre traditionsgeschichtliche Entwicklung*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1977.
- CARBULLANCA, C. *Análisis del género pesher en el evangelio de Marcos. Formas y motivos*, Anales de la Facultad de Teología Universidad Católica de Chile, Santiago 2007.
- COLLINS, J., "The Son of Man and the Saints of the Most High in the Book of Daniel", *Journal of Biblical Literature*, 93/1 (1974) 50-66.
- COLLINS, J. "The apocalyptic technique: Setting and Function in the Book of Watchers", *CBQ* 44/1 (1982) 102-118.
- COLLINS, J. *Daniel, A Commentary on the Book of Daniel*, Fortress Press, Minneapolis 1993.
- COLLINS, J., *Apocalyptic Imagination. An Introduction to the Jewish Matrix of Christianity*, Fortress Press, Crossroad-New York 1984.
- COLLINS, J., *Daniel with an Introduction to Apocalyptic Literature. volume XX*, William Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 1984.
- FOSSUM, J., "Jewish-Christian Christology and Jewish mysticism", *Vigiliae Christianae* 37/3 (1983), 260-287.
- HANSON, P., *Old Testament Apocalyptic*, Abingdon Press, Nashville 1987.
- HIMMELFARB, M., *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses*, Oxford University Press, Oxford 1993.
- KITTEL, G., FRIEDRICH, G. (EDS.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento XIV*, Paideia, Brescia 1984.
- MEEKS, W., "The Man from Heaven in Johannine Sectarianism", *JBL* 91 (1972) 44-72.
- MEEKS, W., *The Prophet-King. Moses traditions and the Johannine Cristolog*, E.J. Brill, Leiden 1967.
- MILIK, J. *The Books of Enoch. Aramaic Fragments of Qumran cave 4*, Clarendon Press, Oxford 1970.
- MUNOA, P., *Four Powers in Heaven. The Interpretation of Daniel 7 in the Testament of Abraham*, Sheffield: Sheffield Academic Press 1998.
- NICKELBURG, G.E., *Resurrection, Inmortality, and Eternal Life in Intertesta-*

- mental Judaism and Early Christianity. Expanded Edition*, Harvard University Press, New Haven 2000.
- NICKELSBURG, J., VANDERKAM, J., *1 Enoch. A New Translation. Based on the hermeneia Commentary*, Fortress Press, Minneapolis 2004.
- PERRIN, N., *Rediscovering the Teaching of Jesus*, SCM Press, London 1967.
- D.S. RUSSELL, *The Method & Message of Jewish Apocalyptic*, T&T, London 1964.
- SACCHI, P., *Apocrifi dell'Antico Testamento*, Unione tipografica Editrice, Torinese 1981.
- SCHMIDT, N., "The "Son of Man" in the Book of Daniel", *Journal of Biblical Literature*, 19/1 (1900) 22-28.
- SCHNACKENBURG, R. (EDS.) *Jesus und der Menschensohn*, Herder, Freiburg 1975.
- SJÖBERG, E. *Der Verborgene Menschensohn in den Evangelien*, C.W.K. Gleerup, Lund 1955.
- TUSCHLING, R.M., *Angels and Orthodoxy. A Study in their development in Syria and Palestine from Qumran Texts to Wphrem the Syrian*, Mohr Siebeck, Tübingen 2007.
- VANDERKAM, J., *From Revelation to Canon. Studies in the Hebrew Bible in Second Temple Literature*, J. Brill, Leiden-Boston-Köln 2000.
- VIELHAUER, PH., „Ein Weg zur neutestamentlichen Christologie“, *ET* 23 (1963) 24-72.
- VIELHAUER, PH., "Jesus und der Menschensohn", *ZThK* 60 (1963) 133-177.
- ZIMMERLI, W., *Le Livre du Prophete Ezechiel*, Prix de un Cahier, Montparnasse 1987.

Artículo recibido el 18 de julio de 2011.

Artículo aceptado el 25 de agosto de 2011.