

ENCRUCIJADAS TEOLÓGICAS:

α/α

**ENSAYOS EXEGÉTICOS, TEOLÓGICOS Y MISIONALES
DESDE UNA PERSPECTIVA INTERAMERICANA**



Este libro es producto de ejercicios investigativos de los autores que aparecen al pie de la firma de cada capítulo; las investigaciones de donde se derivaron se declaran en cada uno de ellos. Este libro resultado de investigación fue sometido a evaluación externa con base en criterios de calidad determinados por Minciencias.

Encrucijadas teológicas: Ensayos exegéticos,
teológicos y misionales desde una perspectiva
Interamericana

Encrucijadas teológicas: Ensayos exegéticos,
teológicos y misionales desde una perspectiva
Interamericana

Cristian Cardozo Mindiola, PhD

Editor

SEDUNAC
MEDELLÍN, COLOMBIA
2022

Corporación Universitaria Adventista. Dirección de Investigación
Encrucijadas teológicas: ensayos exegéticos, teológicos y misionales desde una
perspectiva interamericana / Dirección de Investigación; Prólogo de Cristian Cardozo
Mindiola. - 1 edición. - Medellín: Editorial SEDUNAC Corporación Universitaria
Adventista; 2022.

292 páginas.

IV Congreso Internacional de Investigación de la División Interamericana
ISBN: 978-958-53658-9-6 (versión electrónica)

1. Biblia. 2. Hermenéutica. 3. Exégesis.

230

Corporación Universitaria Adventista©

Sello Editorial SedUnac©

ISBN: 978-958-53658-9-6

CORPORACIÓN UNIVERSITARIA ADVENTISTA

Rector

Dra. JUAN CHOQUE FERNÁNDEZ

Vicerrector Académico

Dr. MÓNICA CASTAÑO MEJÍA

Directora Investigación

Dra. ANA CRISTINA ZUÑIGA ZAPATA

Editor

Dr. CRISTIAN CARDOZO

Compilador

Esp. HÉCTOR FABIAN PALACIOS

Sello Editorial SedUnac

editorialinvestigacion@unac.edu.co

Corrección de texto: Ph.D. CRISTIAN CARDOZO

Diagramación y carátula: HÉCTOR FABIÁN PALACIOS

1ª edición: Noviembre de 2022

Todos los derechos reservados. Ninguna parte de esta publicación puede ser reproducida, almacenada en sistema recuperable o transmitida en ninguna forma o por medio electrónico, mecánico, fotocopia, grabación, u otro, sin haber citado la fuente. Los conceptos expresados en este documento son responsabilidad exclusiva de los autores y no necesariamente corresponden con los de la Corporación Universitaria Adventista.

CONTENIDO

PRÓLOGO 7

Sección 1: Antiguo Testamento

- 1
Habacuc: La importancia de ver lo que oyes 9
Mauro Leon y Thairubys Alicia Contreras
- 2
Sexual Intimacy in the Song of Songs: Implications of the
“Eating and Drinking” Motif 21
Jahisber Peñuela
- 3
Teología de la misión o misión teológica en el texto veterotestamentario 42
Gabriel Alzate
- 4
El castigo y la destrucción de los impíos en la escatología del Antiguo Testamento 58
Christian Varela

Sección 2: Nuevo Testamento

- 5
Parfraseando el Cruce del Mar Rojo en *De vita Mosis* de Filón 79
Esteban Hidalgo Pacheco
- 6
The Problem of Power in Ministry: A Narrative-Exegetical Study of John 13:1–20 95
Thomas Sheperd
- 7
Notas exegéticas de Apocalipsis 12. Parte 1: 12,1-6 108
Cristian Cardozo Mindiola
- 8
Notas exegéticas de Apocalipsis 12. Parte 2: 12,7-12 126
Cristian Cardozo Mindiola
- 9
Notas exegéticas de Apocalipsis 12. Parte 3: 12,13-17 141
Cristian Cardozo Mindiola

Sección 3: Misión

- 10
La doctrina de la salvación como fundamento educacional y misional 150
Yiner Josue Huaycani Cotrado

Sección 4: EGW

- 11
Tendencias actuales en los estudios whitenaos 162
Eric Richter

PRÓLOGO

El presente libro es el resultado de un esfuerzo inconmensurable por parte de los autores, editores, diagramadores, correctores y otro personal involucrado en el proceso de publicar esta obra. Como tal, este libro compila una selección de las ponencias presentadas en la sección de Teología del 4to Congreso de Investigación de la División Interamericana de los Adventistas del Séptimo Día. El lector notará una diversidad de temas y enfoques, propias de una compilación. El tenor general del libro es de corte académico, por lo que el lector encontrará constantes alusiones a los idiomas del hebreo, arameo y griego.

Este libro celebra los esfuerzos investigativos de autores que abarcan el continente americano. Por eso, como editor, es un placer ver que desde instituciones como Andrews University hasta la Universidad Adventista del Plata existen eruditos dedicados a la lectura cuidadosa de las Escrituras. Desde hace unos años, en el contexto latinoamericano, empezamos a vivenciar un profundo interés por las publicaciones académicas. Mientras que en algunos lugares este ímpetu ha tenido mayor acogida que en otros, este volumen testimonia el interés que tiene la División Interamericana de propiciar espacios de reflexión crítica donde la Biblia permanezca en el centro, pero al mismo tiempo seamos desafiados por el mismo texto a avanzar en nuestro entendimiento de este. Este volumen es un triunfo académico, pues no es fácil reunir a eruditos de tal talla como los autores de este libro. Es mi esperanza y deseo como editor que este libro genere nuevas discusiones, cree nuevos espacios y que las instituciones de habla hispana de la iglesia puedan seguir siendo motivadas a producir erudición de alto nivel para la honra y gloria de Dios.

Los dejo en manos de autores muy capaces. Que puedan disfrutar de la lectura.

Con cariño,

Cristian Cardozo Mindiola, PhD.
Editor

SECCIÓN 1: ANTIGUO TESTAMENTO

Capítulo 1

Habacuc: La importancia de ver lo que oyes

Mauro Leon
Thairubys Alicia Contreras

Resumen

Ver y oír son dos de los sentidos más importantes del ser humano, aunque pueden funcionar por separado, juntos funcionan mejor. La unión de ambos sentidos le permitió a Habacuc tener una idea más clara del mensaje que Dios tenía para Él: “Velaré para ver lo que se me dirá y qué he de responder tocante a mi queja” (Hab. 2:1). Es una expresión muy curiosa, que menciona luego de quejarse sobre lo que ve que está ocurriendo a su alrededor (Hab. 2:3-4). En el libro de Habacuc es necesario percibir la relación entre ver y oír para comprender mejor las respuestas de Dios al profeta, y al ser humano hoy. Por lo tanto, en este artículo se evaluará la posible relación que existe entre el ver y oír en el libro de Habacuc, y como dicha relación motivó el cambio de actitud del profeta ante la situación que tenía frente a sus ojos. El mensaje del autor está, no solo en sus palabras, sino en la forma en que están escritas. En la estructura literaria propuesta en forma de quiasmo, se observan secciones donde se evidencia la importancia de ver y oír como elementos importantes de su mensaje. Para el profeta no era necesario simplemente oír, es necesario ver las palabras. El profeta experimenta lo que Dios le está diciendo. La conversación de Habacuc con Dios pasa de ser una llamada de larga distancia a ser una conversación cara a cara.

Palabras claves

Habacuc, Ver, Oír, Salvación, Fidelidad.

Abstract

Seeing and hearing are two of the most important human senses, although they can work separately, they work better together. The union of both senses allowed Habakkuk to have a clearer idea of the message that God had for Him: "I will look to see what he will say to me, and what answer I am to give to this complaint." (Hab. 2: 1). It is a very curious expression, which he mentions after complaining about what he sees happening around him (Hab. 2: 3-4). In the book of Habakkuk it is necessary to perceive the relationship between seeing and hearing in order to better understand God's responses to the prophet, and to the human being today. Therefore, in this article, the possible relationship between seeing and hearing in the book of Habakkuk will be evaluated, and how this relationship motivated the prophet's change of attitude towards the situation before his eyes. The author's message is not only in his words, but in the way they are written. In the literary structure proposed in the form of chiasmus, there are sections where the importance of seeing and hearing as important elements of its message is evident. For the prophet it was not necessary simply to hear, it is necessary to see the words. The prophet experiences what God is saying to him. Habakkuk's conversation with God changes from a long distance call to a face-to-face conversation.

Keywords

Habakkuk, See, Hear, Salvation, Faithfulness.

Introducción

El oído y la vista son dos de los sentidos principales del ser humano. Aunque cada uno es independiente del otro, se puede decir que en algunos casos se complementan permitiendo que las personas tengan una mayor perspectiva de la situación, uno complementa al otro. Por separado funcionan bien, pero unidos el resultado es mejor. Para Habacuc el oír y el ver no estaban separados, uno era compañía del otro. La unión de ambos le permitió tener una idea más clara del mensaje que Dios tenía para él: "... Velaré para ver lo que se me dirá y qué he de responder tocante a mi queja" (Hab 2:1).¹ Es una expresión muy curiosa, que menciona luego de quejarse sobre lo que ve a su alrededor (Hab 2:3-4).

En la actualidad, los seres humanos siguen esperando respuestas de Dios, incluso, pueden seguir teniendo las mismas quejas que Habacuc. Es por eso que se hace necesario aprender a ver lo que se oye de parte de Dios para comprender mejor sus respuestas. En este artículo se evaluará la posible relación que existe entre el ver y el oír en el libro de Habacuc, y cómo dicha relación motivó el cambio de actitud del profeta ante la situación que enfrentaba.

Para lograr los objetivos planteados se realizará un estudio histórico gramatical de algunos textos importantes, para esta investigación, en el libro de Habacuc. Primero se presenta una propuesta de la organización estructural del libro, luego se estudia la raíz "oír" (שמע), su importancia en el Antiguo Testamento y su influencia en los escritos de Habacuc, luego se presenta el estudio de otras palabras importantes y del contexto histórico, todo esto llevará a evidenciar la relación entre ver y oír en el libro de Habacuc.

Estructura literaria del libro de Habacuc

Determinar la estructura literaria de los libros de la Biblia ayuda a comprender mejor su mensaje y contenido, el mensaje está no sólo en las palabras, sino en la forma en que están escritas.² Para este artículo se propone la siguiente estructura literaria en forma de quiasmo para el libro de Habacuc:

- A. Carga que recibió Habacuc (1:1).
- B. Habacuc pide que Dios "escuche" (1:2) (שמע).
- C. Habacuc "ve" (ראה) "iniquidad" (1:3,4) (און).
- D. Dios hará una "obra" (1:5) (פעל).
- E. Los Caldeos castigarán a Judá (1:6-11).
- F. Los impíos se alegran de "juntar" (אסא) en sus mallas a las naciones (1:12-17).
- G. Dios responde a Habacuc (2:1-4).
- F'. Los orgullosos "juntan" (אסא) para si las naciones (2:5).
- E'. Juicio contra los Caldeos (2:6-20).
- D'. Habacuc pide que la "obra" (פעל) se avive (3:1,2).

¹ Todos los textos bíblicos, a menos que se indique lo contrario, son tomados de la Biblia Reina Valera 1995.

² Apuntes de curso para OTST650 Teología y Exégesis del Antiguo Testamento, Facultad de Teología, Nirgua, Yaracuy, 2019, 19.

- C.' La teofanía descrita por Habacuc dónde “ha visto” (ראה) las tiendas de Cusán en “aflicción” (3:3-15) (וְיָסַח).
- B.' Habacuc “oye” (שמע) a Dios (3:16)
- A.' Habacuc se siente libre de su carga (3:17-19).

En la estructura literaria en forma de quiasmo se observan secciones donde ver y oír son importantes. También, se marca el centro del libro, el centro del mensaje, en este caso: “En mi puesto de guardia estaré, sobre la fortaleza afirmaré el pie. Velaré para ver lo que se me dirá y qué he de responder tocante a mi queja. Aunque la visión tarda en cumplirse, se cumplirá a su tiempo, no fallará. Aunque tarde, espérala, porque sin duda vendrá, no tardará. Aquel cuya alma no es recta se enorgullece; más el justo por su fe vivirá” (Hab 2:1-4). Estos textos son a la vez el punto donde se destaca la importancia de la relación entre ver y oír que es el objeto de estudio de esta investigación.

Oír

El verbo “oír” (שמע) tiene varias formas de interpretación. La principal, y más conocida parte del texto de Deuteronomio 6:4: “Oye, Israel: Jehová, nuestro Dios, Jehová uno es”. El significado de שמע es simplemente oye, aquí Moisés utiliza שמע para avisar que es necesario estar atento al mensaje que viene a continuación, pero el mismo sentido de oír es muy revelador en sí mismo, para el pueblo hebreo este “oye” se relaciona con la fe en alguien que no se ve, pero como se oye se sabe que está allí, así que tiene una connotación espiritual que lleva a que este “oye” signifique entender o meditar en el mensaje que sigue.³

Los profetas menores, por lo general, lo utilizan en dos sentidos diferentes: (1) Como advertencia (Os 9:17, Jl. 1:2; Am 3:1; 4:1; 5:1) y (2) en relación a la obediencia (Miq 5:4 y Hag 1:12). Por su puesto, estas dos formas no son las únicas como se utiliza “oír” (שמע) en el Antiguo Testamento. Se puede ubicar “oír” (שמע) en sentido de advertencia siendo utilizado por el profeta Oseas: “Oíd (שמעו) la palabra de Jehová, hijos de Israel, porque Jehová contiene con los moradores de la tierra, pues no hay verdad, ni misericordia, ni conocimiento de Dios en la tierra” (Os 4:1), de igual manera menciona: “Sacerdotes, oíd (שמעו) esto, casa de Israel, estad atentos, casa del rey, escuchad: Contra vosotros es el juicio, pues habéis sido un lazo en Mizpa, una red tendida sobre Tabor” (Os 5:1). Oseas está utilizando “oír” (שמע) en ambas declaraciones para hacer un llamado de atención y hablar sobre el juicio que viene sobre Israel, es decir, hace una advertencia de juicio.

En relación con la obediencia: “Con ira y con furor me vengaré de las naciones que no obedecieron (שמעו)” (Miq 5:15).⁴ En este texto, “oír” (שמע) se traduce como “obedecer” y no como “oír”. No siempre se utiliza la palabra “obediencia” para darle ese sentido: “Mi Dios los desechará porque ellos no lo oyeron (שמעו), y andarán errantes entre las naciones” (Os 9:17), en este último texto se declara que Dios desechará a los que no oyeron, aunque no se mencione literalmente, el texto se refiere a la obediencia, siendo que está implícito que quienes oyeron no serán desechados.

En este mismo sentido de obediencia, “oír” (שמע) es utilizado por Moisés en distintas partes del Pentateuco: “En tu simiente serán benditas todas las naciones de la tierra, por cuanto obedeciste (שמעת) a mi voz” (Gn 22:18). En otro texto se observa que el “oír”

3 Norman Lamm, *The Shema: Spirituality And Law in Judaism* (Philadelphia, PA: Varda Books, 2002), 13–15.

4 Miqueas 5:14 en la versión Leningrad Hebrew Old Testament.

(שמע) está relacionado con una recompensa: “Oye, pues, Israel, y cuida de ponerlos por obra, para que te vaya bien en la tierra que fluye leche y miel, y os multipliquéis, como te ha dicho Jehová, el Dios de tus padres” (Dt 6:3).

Oír es importante para el profeta Habacuc. El verbo “oír” (שמע) aparece 3 veces⁵ en todo el libro.⁶ La primera de ellas forma parte de su queja: “¿Hasta cuándo, Jehová, gritaré sin que tu escuches (שמעתי)...?” (Hab 1:2). Aquí el verbo funciona como un qal imperfecto en segunda persona masculino singular,⁷ y significa oír, pero puede ir más allá y traducirse como entender, procesar la información, comprender o prestar atención.⁸

Más adelante en Habacuc 3:2 aparece dos veces: “¡Jehová, he oído (שמעתי) tu palabra (דברך) y temí! ¡Jehová, aviva tu obra en medio de los tiempos, en medio de los tiempos hazla conocer; en la ira acuérdate de la misericordia!” Este texto se estudiará más adelante con más detenimiento, en este momento se trae solamente para estudiar las dos veces que aparece la raíz “oír” (שמע). En la primera mención funciona como un qal perfecto en primera persona común singular,⁹ pero la segunda vez se utiliza como un sustantivo en segunda persona singular masculino en constructo lo que puede traducirse como fama, información o mensaje, entre otros con implicación de estatus y honra,¹⁰ aquí puede aplicar mejor fama. En Habacuc 3:16 dice: “Oí (שמעתי), y se conmovieron mis entrañas”, se puede notar que aquí funciona nuevamente como un qal perfecto en primera persona común singular.

Analizando con más detalle Habacuc 1:2 parece que, desde la percepción del profeta, Jehová no está oyendo su clamor, y durante todo ese primer capítulo se extiende con sus quejas y reclamos para luego hacer un giro, en el que ahora no se queja y ya no se refiere a que es Dios quien tiene que oír, sino él: “En mi puesto de guardia estaré, sobre la fortaleza afirmaré el pie. Velaré para ver que se me dirá y que he de responder tocante a mi queja” (Hab. 2:1). El último texto no presenta el verbo “oír” (שמע), sin embargo, el profeta da indicios de estar interesado en hacerlo. Las expresiones “mi puesto de guardia” y “sobre la fortaleza afirmaré el pie” son referencias a un centinela o atalaya,¹¹ es decir, en lenguaje figurado manifiesta que estará atento a lo que se le dirá y presto para anunciarlo.

Tomando en consideración las dos formas de interpretar “oír” (שמע), mencionadas anteriormente, se puede entender el interés del profeta Habacuc por lo que va a responder el Señor porque puede ser para él una advertencia de juicio o un llamado a la obediencia, es por eso que está en “su puesto de guardia” (Hab 2:1). Sumado a esto, la respuesta que recibió el profeta, anteriormente, fue la seguridad de que los caldeos castigarían al pueblo de Judá (Hab 1:6-11), por lo tanto, puede estar esperando que el mensaje siga en ese mismo contexto. Es tan importante el mensaje que espera, que

5 En Habacuc 3:2 שמע se utiliza como un sustantivo en segunda persona singular masculino en constructo.

6 Todas las estadísticas y análisis gramaticales de palabras, a menos que se indique lo contrario, son tomadas de *Bible Works for Windows, Versión 10.0.4.114* (Big. Fork MT: Hermeneutika Bible Research Software, 2015).

7 Un qal imperfecto muestra una acción en proceso, una acción habitual o repetida, Duane A. Garrett y Jason Derouchie, Véase *A Modern Grammar for Biblical Hebrew* (Nashville, Tennessee: B&H Publishing Group, 2009), 34.

8 James Swanson, *Diccionario de Idiomas Bíblicos: Hebreo* (Bellingham, WA: Lexham Press, 2014).

9 Un qal perfecto representa una acción que ha ocurrido, puede decirse que es una acción en pasado. Véase Garrett and Derouchie, *A Modern Grammar*, 34.

10 Swanson, *Diccionario de Idiomas Bíblicos*.

11 John F. Walvoord and Roy B. Zuck, *El Conocimiento Bíblico, Un Comentario Expositivo: Antiguo Testamento*, vol. 5 (Puebla, México: Ediciones Las Américas, A.C., 2001), 240.

para recibir la respuesta de Dios claramente el profeta también necesita ver, y más importante aún velar para ver la respuesta, su forma de expresarlo es muy interesante porque se refiere a ver lo que Dios le dirá.

Ver

Habacuc refleja, también la importancia de “ver”. El verbo “ver” (הִרָא) aparece siete veces en este libro. De manera interesante, la primera vez que se menciona, al igual que “oír” (שָׁמַע), es en su queja: “¿Por qué me haces ver (וַיִּרְאֵנִי) iniquidad y haces que vea tanta maldad?” (Hab 1:3). Aquí Habacuc expresa su descontento con lo que ve. ¿Qué era lo que veía el profeta? “Ante mí solo hay destrucción y violencia; pleito y contienda se levantan” (Hab 1:3).

La destrucción a la que se refiere Habacuc se debe a que escribió en un periodo de crisis internacional cuando el imperio Babilónico ya había conquistado Nínive.¹² Babilonia conquistó muchas naciones como Asiria, Judá, Egipto y Edom, de allí que Ezequiel los describa como “los fuertes de las naciones” (Ez 28:7). Era una nación conocida por ser fiera, cruel y sin misericordia,¹³ como se evidencia, mucho después, en el trato que tuvieron con el rey Sedequías: “Degollaron a los hijos de Sedequías en presencia suya y a él le sacaron los ojos, lo ataron con cadenas y lo llevaron a Babilonia” (2 R 25:7).

Habacuc escribió su mensaje, probablemente, entre el 606 y 604 a.C, cuando Judá estaba en el umbral de la destrucción y el mismo pueblo experimentaba la corrupción nacional, con Joacim, que no tenía temor de Dios, en el trono de Judá.¹⁴ Esto explica el final de su queja: “Por eso la Ley se debilita y el juicio no se ajusta a la verdad; el impío asedia al justo, y así se tuerce la justicia” (Hab 1:4).

En respuesta a su queja, Dios le pide a Habacuc que mire: “Mirad (וַיִּרְאֵי) entre las naciones, ved y asombraos, porque haré una obra en vuestros días, que, aun cuando se os contara, no la creeríais” (Hab 1:5). Aquí el verbo “mirar” (וַיִּרְאֵי) se encuentra en tercera persona plural, es decir, que la respuesta de Dios no solo es para Habacuc, invita al pueblo a ver entre las otras naciones quiénes serán los que vendrán sobre ellos. Luego, el Señor especifica que serán los Caldeos, a quienes describe como una nación cruel, el instrumento para castigar a Judá por su corrupción (Hab 1:6-11). Los caldeos eran el grupo étnico dominante en el imperio neobabilónico, es decir, eran los mismos babilonios.¹⁵

Habacuc reclama por la iniquidad y maldad que ve, y en respuesta se le indica ver que en el futuro vendrán cosas peores. Incluso el mismo Señor le dice “...aun cuando os contara, no la creerías” (Hab 1:5). Esta obra de la que se habla ya fue hecha en otros pueblos: “Profecía sobre Nínive. Libro de la visión de Nahum de Elcos” (Nah 1:1). El profeta Nahum había predicho la conquista de Nínive por los babilonios y esta profecía se había cumplido (612 a.C.),¹⁶ por lo tanto Habacuc tiene este evento como referencia

¹² Johnny Sangoquiza, *Panorama Del Antiguo Testamento* (EE.UU.: Johnny Sangoquiza, 2013), 411.

¹³ Walvoord and Zuck, *El Conocimiento Bíblico, Un Comentario Expositivo*, 5:237.

¹⁴ *Ibid.*, 233.

¹⁵ Charles F. Pfeiffer, *Diccionario Bíblico Arqueológico* (El Paso, Texas: Editorial Mundo Hispano, 2002), 174.

¹⁶ Walvoord y Zuck, 232.

para imaginar lo que vendría sobre Judá, pero aún no lo comprendía, es por eso que necesita ver.

El profeta vuelve a responder a Dios en relación a ver: “Muy limpio eres de ojos para ‘ver’ (תִּרְאֶה) el mal” (Hab 1:13). Habacuc manifiesta su indignación al saber que el pueblo de Dios será castigado por un pueblo peor que ellos. Se pregunta si Dios no ve el mal que hacen, el profeta no entiende como Dios tolerará semejante atrocidad contra su pueblo. Habacuc sabe que su pueblo ha hecho mal, pero cree que no tanto como los caldeos.¹⁷ Evidentemente, el profeta no había tomado en cuenta que la gente de su pueblo vivía en pecado y rebelión espiritual, incluso después de presenciar el exilio del Reino del Norte un siglo atrás, por lo que el Señor no permitiría que vivieran en Jerusalén, como si fueran residentes de Babilonia, por lo que les informó, a través de Habacuc, que los exiliaría a ese mismo lugar.¹⁸

Es en este punto, cuando los reclamos y quejas constantes del profeta no han recibido la respuesta que él esperaba, cuando manifiesta su disposición para ver lo que se le dirá (Hab 2:1). Su forma de expresarlo es interesante, pues no espera oír lo que se dice, sino ver, es aquí donde la relación entre el oír y el ver es establecida por el mismo Habacuc.

La relación entre ver y oír

Anteriormente, se ha mencionado la posición que asumió el profeta para recibir la respuesta, indica estar alerta y dispuesto a divulgar el mensaje. En esta sección se evaluará con más detenimiento la expresión “Velaré (הִשְׁמַרְתִּי) para ver (הִרְאֵה) lo que se me dirá” (Hab 2:1). Para él no era necesario simplemente oír, necesitaba ver. Dios mismo le dice: “aunque se os contara, no la creerías” (Hab 1:5) enfatizando que decírselo no es suficiente, debe mostrarle, se necesitan elementos visuales para comprender el mensaje.

Ahora, el profeta no sólo oír, ahora verá, se le dirá más de lo que espera: “Jehová me respondió y dijo: ‘Escribe la visión (חִזְיוֹן), grábala en tablas, para que pueda leerse de corrido’” (Hab 2:2). La palabra “visión” (חִזְיוֹן) es un sustantivo masculino que se traduce como visión o revelación, refiriéndose a una comunicación de parte de Dios para ser comunicada a otros, con un enfoque en los aspectos visuales de la comunicación,¹⁹ es decir, no sólo se utilizan palabras, sino imágenes.

Entonces, se puede decir que Habacuc al inicio hablaba con Dios a la distancia, como si le gritara de lejos, con frases y preguntas puntuales. Cuando Dios le responde se agregan más detalles, es una conversación más detenida, más cercana, pero ahora con la visión que está por recibir se vuelve una conversación frente a frente, más adelante se ve como el profeta describe a Dios (Hab 3:3-16), esto sólo es posible si no lo está viendo. Él no es el primero en establecer una relación entre el oír y ver: “De oídas te conocía, mas ahora mis ojos te ven” (Job 42:5). Job reconoce que conocía a Dios, por lo que había escuchado de Él. En medio de sus quejas (Job 10), como en el caso de Habacuc, recibe respuestas (Job 38-41) y logra ver a Dios. Pasa de simplemente oír a ver, su relación con

17 Francis D. Nichol y Tulio N. Peverini, eds., *Comentario bíblico adventista* (Buenos Aires: Asociación Casa Editora Sudamericana, 1996), 41070.

18 David J. Bissett, “Habakkuk’s Connections to Biblical Theological Trajectories,” *Puritan Reformed Journal* 8, 2 (2016): 20.

19 Swanson, *Diccionario de Idiomias Bíblicas*.

Dios cambia porque pasa de conocerlo a experimentarlo.

¿Cómo logró Habacuc pasar de oír a ver? El mismo Dios le indica lo que debe hacer para ver más allá de la maldad que está frente a él: “Jehová me respondió y dijo: ‘Escribe la visión, grábala en tablas, para que pueda leerse de corrido. Aunque la visión tarda en cumplirse, se cumplirá a su tiempo, no fallará. Aunque tarde, espérala, porque sin duda vendrá, no tardará. He aquí que aquel cuya alma no es recta, se enorgullece; más el justo por su fe vivirá’” (Hab 2:2-4).

Hay tres elementos en estas indicaciones de Dios: (1) Escribir o estar dispuesto a compartir la visión; (2) esperanza, aunque tarde no debe perder la esperanza de que se cumplirá; y (3) la fe (אֱמוּנָה), la palabra empleada en hebreo se puede traducir mejor como fidelidad o lealtad.²⁰ Si Habacuc continuaba con su actitud negativa no iba a poder apreciar lo que se le mostraría, es por eso que Dios le hace un llamado a permanecer con esperanza y a ser fiel, aunque el panorama de lo que le ha dicho hasta ahora no sea muy alentador. La fidelidad lo hará merecedor de lo que ahora se le mostrará. Esto es el centro del mensaje que Dios le presenta al profeta, esto se evidencia en la estructura propuesta en la primera parte de esta investigación.

Conversación cara a cara

El profeta hace un contraste entre los caldeos y el hombre justo y fiel. Describe a los caldeos como un pueblo orgulloso, dado al vino y avaro (Hab 2: 5) y pasa a detallar todo lo que le fue mostrado que ocurriría con ellos (Hab 2:6-17). Finaliza el capítulo señalando que los dioses de ellos no tienen comparación con el Dios de Judá (Hab 2:18-20). La nación malvada caería sobre Judá, pero a su debido tiempo recibiría su merecido por ello. La respuesta que Habacuc recibe es que la justicia de Dios seguramente vendrá y que él debe esperar pacientemente manteniendo su fidelidad, esto es lo que caracteriza a los justos.²¹

Esa misma fidelidad da paso al salmo de Habacuc,²² el profeta que se quejaba, ahora se expresa con gozo. Y no conforme con eso suplica que la obra que Dios tiene planeada sea cumplida: “Jehová, he oído tu palabra, y temí! ¡Jehová, aviva tu obra (אֱמֶלֶךְ) en medio de los tiempos, en medio de los tiempos hazla conocer; en la ira acuérdate de la misericordia!” (Hab 3:2). La palabra “obra” (אֱמֶלֶךְ) es utilizada anteriormente para describir lo que ocurriría con Judá a causa de los caldeos (Hab 1:5). Es decir, la obra que ahora anhela el profeta es la destrucción de Judá, pero le pide al Señor que en medio de la ira tenga misericordia, es aquí donde nuevamente entra el justo (Hab 2:4).

La petición del profeta da apertura a una teofanía: “Dios viene (אֱלֹהִים) de Temán; el Santo, desde el monte Parán. Selah ‘Su gloria cubrió los cielos, la tierra se llenó de su alabanza’” (Hab 3:3). Como se explicó antes la conversación entre Dios y Habacuc se va haciendo cada vez más cercana e íntima, ahora “Dios viene”, pero como estuvo respon-

²⁰ Moisés Chávez, *Diccionario de Hebreo Bíblico*, 1st ed. (El Paso, TX: Editorial Mundo Hispano, 1992), 49.

²¹ Philip Whitehead, “Habakkuk and the Problem of Suffering: Theodicy Deferred,” *Journal of Theological Interpretation* 10. 2 (2016): 273.

²² Salmos con la misma estructura del salmo de Habacuc: David, Sal. 131-4; 221, 11, 19-20; Asaf, Sal. 741-2, 10-11; los hijos de Coré, Sal. 88. Véase John F. Walvoord y Roy B. Zuck, *El conocimiento bíblico, un comentario expositivo: Antiguo Testamento, tomo 6: Daniel-Malaquías* (Puebla, México: Ediciones Las Américas, A.C., 2001), 238.

diendo desde antes se asume que siempre estuvo, pero ahora más cerca. Unido a esto en algunas secciones el profeta utiliza la segunda persona singular, es decir, Habacuc es un testigo ocular que se refiere a los actos de Dios en segunda persona:²³ “Traspasaste con sus propios dardos las cabezas de sus guerreros, que como tempestad acometieron para dispersarme, regocijados como si fueran a devorar al pobre en secreto. “Caminas en el mar con tus caballos, sobre la mole de las muchas aguas” (Hab 3:15). Estos últimos textos están escritos como si Habacuc lo estuviera viendo. El lenguaje del profeta es físico y sensorial hay visión, audición, acción y emoción.²⁴

Hay un detalle aún más resaltante en esta sección. El verbo “viene” (בֹּאִי) (Hab 3:3) está en imperfecto lo que indica que es una acción en curso, que aún no ha terminado, esto puede estar indicando entonces que la visión de Habacuc se relaciona con un hecho que aún no ha ocurrido. Unido a esto, al evaluar los dos lugares de donde viene Dios se encuentra la presencia de juicio relacionada con Temán²⁵ y de bendición relacionada con Parán.²⁶ Esto representa la manera en que Habacuc pedía que se cumpliría la obra que Dios debía hacer en ellos, pero también representa la obra que se hará en la segunda venida de Cristo, que viene a realizar el juicio, pero también actuará con misericordia con quienes han permanecido fieles, como lo menciona Habacuc.

Evaluando la descripción que hace el profeta los elementos escatológicos se hacen evidentes y coincidentes con los descritos por otros profetas: “Mas Jehová está en su santo Templo: ¡calle delante de él toda la tierra!” (Hab 2:20). El contraste que hace Habacuc entre Dios y los dioses babilonios cierra declarando que ante los juicios de Dios el hombre no tiene nada que decir. De la misma manera habla Sofonías sobre el día del Señor: “Calla en la presencia de Jehová, el Señor, porque el día de Jehová está cercano, porque Jehová ha preparado un sacrificio y ha consagrado a sus convidados” (Sof 1:7). Este día es en el que vendrá el castigo sobre las naciones²⁷ y no habrá excusas, no tendrá el hombre nada que decir. Y es también el día en que se cumplirá la promesa esperada por el justo: “Porque aún un poco y el que ha de venir vendrá, y no tardará. Mas el justo vivirá por fe; pero si retrocede, no agrada a mi alma” (Heb 10:37-38).

La teofanía termina con un cambio total de actitud: “Oí, y se conmovieron mis entrañas; al oír la voz temblaron mis labios. Pudrición entró en mis huesos, y dentro de mí me estremecí. Tranquilo espero el día de la angustia que vendrá sobre el pueblo que nos ataca” (Hab 3:16). Aquí regresa esa palabra tan importante “oír” (עָשָׂה), y es en este punto donde se hace más evidente su importancia. El profeta describe todo lo que le causó “oír” y “ver” lo que Dios le reveló. Todo esto se desarrolla en un marco de una oración y una afirmación profética de confianza,²⁸ que finalmente, causa el cambio de actitud de Habacuc, mostrando cómo su desolación se vuelve esperanza.

23 G. T. M. Prinsloo, “Reading Habakkuk 3 in the light of ancient unit delimiters”, *Hervormde Teologiese Studies* 69. 1 (2013): 7.

24 Brian Peckham, “The Vision of Habakkuk,” *The Catholic Biblical Quarterly* 48. 4 (1986): 624.

25 Para una mejor comprensión ver Amós 1:12 y Abdías 1:9.

26 Para una mejor comprensión ver Números 10:12; Deuteronomio 1:1 y Deuteronomio 33:2.

27 Nichol and Peverini, *Comentario Bíblico Adventista*, 4:1083.

28 James D. Nogalski, *Smyth & Helwys Bible Commentary: The Book of the Twelve: Micah–Malachi*, ed. R. Scott Nash (Macon, Georgia: Smyth & Helwys Publishing, Inc., 2011), 679.

La esperanza

El profeta hace un contraste entre los caldeos y el hombre justo y fiel. Describe a los caldeos como un pueblo orgulloso, dado al vino y avaro (Hab 2: 5) y pasa a detallar todo lo que le fue mostrado que ocurriría con ellos (Hab 2:6-17). Finaliza el capítulo señalando que los dioses de ellos no tienen comparación con el Dios de Judá (Hab 2:18-20). La nación malvada caería sobre Judá, pero a su debido tiempo recibiría su merecido por ello. La respuesta que Habacuc recibe es que la justicia de Dios seguramente vendrá y que él debe esperar pacientemente manteniendo su fidelidad, esto es lo que caracteriza a los justos.²⁹

Esa misma fidelidad da paso al salmo de Habacuc,³⁰ el profeta que se quejaba, ahora se expresa con gozo. Y no conforme con eso suplica que la obra que Dios tiene planeada sea cumplida: “¡Jehová, he oído tu palabra, y temí! ¡Jehová, aviva tu obra (אֲשֶׁר עָשִׂיתָ) en medio de los tiempos, en medio de los tiempos hazla conocer; en la ira acuérdate de la misericordia!” (Hab 3:2). La palabra “obra” (אֲשֶׁר עָשִׂיתָ) es utilizada anteriormente para describir lo que ocurriría con Judá a causa de los caldeos (Hab 1:5). Es decir, la obra que ahora anhela el profeta es la destrucción de Judá, pero le pide al Señor que en medio de la ira tenga misericordia, es aquí donde nuevamente entra el justo (Hab 2:4).

La petición del profeta da apertura a una teofanía: “Dios viene (בֹּאֵי) de Temán; el Santo, desde el monte Parán. Selah ‘Su gloria cubrió los cielos, la tierra se llenó de su alabanza’” (Hab 3:3). Como se explicó antes la conversación entre Dios y Habacuc se va haciendo cada vez más cercana e íntima, ahora “Dios viene”, pero como estuvo respondiendo desde antes se asume que siempre estuvo, pero ahora más cerca. Unido a esto en algunas secciones el profeta utiliza la segunda persona singular, es decir, Habacuc es un testigo ocular que se refiere a los actos de Dios en segunda persona:³¹ “Traspasaste con sus propios dardos las cabezas de sus guerreros, que como tempestad acometieron para dispersarme, regocijados como si fueran a devorar al pobre en secreto. “Caminas en el mar con tus caballos, sobre la mole de las muchas aguas” (Hab 3:15). Estos últimos textos están escritos como si Habacuc lo estuviera viendo. El lenguaje del profeta es físico y sensorial hay visión, audición, acción y emoción.³²

Hay un detalle aún más resaltante en esta sección. El verbo “viene” (בֹּאֵי) (Hab 3:3) está en imperfecto lo que indica que es una acción en curso, que aún no ha terminado, esto puede estar indicando entonces que la visión de Habacuc se relaciona con un hecho que aún no ha ocurrido. Unido a esto, al evaluar los dos lugares de donde viene Dios se encuentra la presencia de juicio relacionada con Temán³³ y de bendición relacionada

29 Philip Whitehead, “Habakkuk and the Problem of Suffering: Theodicy Deferred,” *Journal of Theological Interpretation* 10. 2 (2016): 273.

30 Salmos con la misma estructura del salmo de Habacuc: David, Sal. 13:1-4; 22:1, 11, 19-20; Asaf, Sal. 74:1-2, 10-11; los hijos de Coré, Sal. 88. Véase John F. Walvoord y Roy B. Zuck, *El conocimiento bíblico, un comentario expositivo: Antiguo Testamento, tomo 6: Daniel-Malaquías* (Puebla: Ediciones Las Américas, A.C., 2001), 238.

31 G. T. M. Prinsloo, “Reading Habakkuk 3 in the light of ancient unit delimiters,” *Hervormde Teologiese Studies* 69.1 (2013): 7.

32 Brian Peckham, “The Vision of Habakkuk,” *The Catholic Biblical Quarterly* 48. 4 (1986): 624.

33 Para una mejor comprensión ver Amós 1:12 y Abdías 1:9.

con Parán.³⁴ Esto representa la manera en que Habacuc pedía que se cumpliera la obra que Dios debía hacer en ellos, pero también representa la obra que se hará en la segunda venida de Cristo, que viene a realizar el juicio, pero también actuará con misericordia con quienes han permanecido fieles, como lo menciona Habacuc.

Evaluando la descripción que hace el profeta los elementos escatológicos se hacen evidentes y coincidentes con los descritos por otros profetas: “Mas Jehová está en su santo Templo: ¡calle delante de él toda la tierra!” (Hab 2:20). El contraste que hace Habacuc entre Dios y los dioses babilonios cierra declarando que ante los juicios de Dios el hombre no tiene nada que decir. De la misma manera habla Sofonías sobre el día del Señor: “Calla en la presencia de Jehová, el Señor, porque el día de Jehová está cercano, porque Jehová ha preparado un sacrificio y ha consagrado a sus convidados” (Sof 1:7). Este día es en el que vendrá el castigo sobre las naciones³⁵ y no habrá excusas, no tendrá el hombre nada que decir. Y es también el día en que se cumplirá la promesa esperada por el justo: “Porque aún un poco y el que ha de venir vendrá, y no tardará. Mas el justo vivirá por fe; pero si retrocede, no agrada a mi alma” (Heb 10:37-38).

La teofanía termina con un cambio total de actitud: “Oí, y se conmovieron mis entrañas; al oír la voz temblaron mis labios. Pudrición entró en mis huesos, y dentro de mí me estremecí. Tranquilo espero el día de la angustia que vendrá sobre el pueblo que nos ataca” (Hab 3:16). Aquí regresa esa palabra tan importante “oír” (שמע), y es en este punto donde se hace más evidente su importancia. El profeta describe todo lo que le causó “oír” y “ver” lo que Dios le reveló. Todo esto se desarrolla en un marco de una oración y una afirmación profética de confianza,³⁶ que finalmente, causa el cambio de actitud de Habacuc, mostrando cómo su desolación se vuelve esperanza.

Conclusiones

Habacuc experimentó una situación de violencia y maldad en la que la injusticia reinaba. La amenaza de la derrota nacional estaba latente. Y para él sólo había un responsable: Dios. Entonces, se dirige a Él para reclamar y quejarse, como el mismo profeta lo reconoce (Hab 2:1). A la queja recibe una vislumbre de un futuro peor, y se le anuncia que un pueblo de pecadores sería el instrumento del juicio que vendría sobre Judá. Sigue reclamando, porque a su parecer Dios no oye su clamor ni ve la maldad que está a su alrededor. No se rinde, sigue en búsqueda de respuestas. Se mantiene vigilante para ver lo que va a responder Dios. Desde el principio Habacuc exige respuestas, pero ahora no sólo quiere oír, quiere ver lo que va a ocurrir. Lo que él necesita es experimentar lo que Dios le va a responder.

Habacuc muestra que el justo y fiel debe mantenerse atentos, cuando se encuentra en situaciones complicadas y desalentadoras no quiere decir que Dios se ha apartado, quiere decir que es momento de estar más vigilantes, porque en medio de esas situaciones oscuras es que Dios decide hablar. No como una conversación telefónica, no como una video conferencia, sino como una charla frente a frente donde lo que Dios tiene que decir se pueda ver.

34 Para una mejor comprensión ver Números 10:12; Deuteronomio 1:1 y Deuteronomio 33:2.

35 Nichol y Peverini, *Comentario Bíblico Adventista*, 4:1083.

36 James D. Nogalski, *Smyth & Helwys Bible Commentary: The Book of the Twelve: Micah–Malachi*, ed. R. Scott Nash (Macon, Georgia: Smyth & Helwys Publishing, Inc., 2011), 679.

Habacuc vio que: (1) la salvación viene de Dios y tiene su tiempo ya definido; (2) hay que aprender a “ver” las respuestas de Dios; (3) no se debe esperar que la situación cambie para cambiar la actitud y (4) independientemente de cuál sea la voluntad de Dios, el creyente justo y fiel la espera tranquilo y gozoso.

Capítulo 2

Sexual Intimacy in the Song of Songs: Implications of the “Eating and Drinking” Motif

Jahisber Peñuela, PhD.

Resumen

Una de las razones por las que algunos estudiosos rechazan una interpretación literal del Cantar de los Cantares es porque observan que “no hay un avance definitivo en la trama, ningún movimiento dramático real. Esta tesis ha llevado a creer que el Cantar es una recopilación de canciones y que la estructura histórica del libro, ya sea cíclica o lineal, no contiene un principio cronológico de intimidad sexual en la relación amorosa de pareja. Como resultado, no se puede encontrar una unidad literaria del libro. Sin embargo, estudios recientes han demostrado acertadamente que hay suficientes evidencias textuales de una unidad literaria del libro, y que el Cantar de los Cantares es una sola pieza, un solo poema. Por lo tanto, este artículo tiene como objetivo examinar si esta unidad también está representada por una estructura literaria progresiva de “Comer y beber”. Específicamente se observará el papel del tema “Comer y beber” en los versículos 4:16 y 5: 1 como el evento central a lo largo del libro..

Este análisis se realizará en dos partes: primero, un análisis gramatical de 4:16 y 5: 1 como texto central, y segundo, un análisis del tema “Comer y beber” a lo largo del libro. Seleccionaré sustantivos y verbos que representen con más frecuencia el tema que se encuentra en 4:16 y 5: 1. Finalmente, sugeriré una teología de la intimidad.

Palabras clave

Comer, beber, Cantar de los Cantares, intimidad sexual.

Abstract

One of the reasons a literal interpretation of the Song of Songs is rejected by some scholars is because they observe that “there is no definitive progress in the plot, no real dramatic movement. This thesis has led to believe that the Song is a collection of songs and that the historical structure of the book, whether cyclical or linear, does not contain a chronological principle of sexual intimacy in the couple loving relationship. As a result no literary unity of the Song can be found. However, recent studies have aptly demonstrated that there are sufficient textual evidences of a literary unity of the Song, and that the Song of Songs is a single piece, one single poem. Thus, this paper aims to examine if this unity is also depicted by a literary progressive imagery of “Eating and Drinking.” I will endeavor to observe the role of the “Eating and Drinking” motif in verses 4:16 and 5:1 as the central event throughout the Song. This analysis will be done in two parts: First, a grammatical analysis of 4:16 and 5:1 as the central text, and second an analysis of the “Eating and Drinking” motif throughout the Song. I will select nouns and verbs which depict with more frequency the theme found in 4:16 and 5:1. Finally, I will suggest a theology of intimacy.

Keywords

Eating, Drinking, Song of Songs, Sexual intimacy.

Introduction

The Song of Songs has been interpreted allegorically throughout many centuries. Modern studies have demonstrated, notwithstanding of constant examinations and reinterpretations, that its literal interpretation offers significant theological implications for the biblical canon. One of the reasons a literal interpretation of the Song of Songs is rejected by some scholars is because they observe that "there is no definitive progress in the plot, no real dramatic movement."³⁷ This thesis has led to believe that the Song is a collection of songs and that the historical structure of the book, whether cyclical or linear, does not contain a chronological principle of sexual intimacy in the couple loving relationship.³⁸ As a result no literary unity of the Song can be found.³⁹

Recent studies have aptly demonstrated that there are sufficient textual evidence of a literary unity of the Song, and that the Song of Songs is a single piece, one single poem.⁴⁰ Thus, this article aims to examine if this unity is also depicted by a literary

³⁷ See Alexander Reid Gordon, *The Poets of the Old Testament* (New York and London: Hodder and Stoughton, 1912), 315. Keel argues that "the Song itself offers no basics of a dramatic interpretation... thanks to its large number of repeated formulas and metaphors, the Song has seemed to many interpreters to be, if not a unified structure, at least the work of a single author. See "Othmar Keel, *The Song of Songs*, trans., Frederick J. Gaiser, A Continental Commentary (Minneapolis: Fortress Press, 1986), 17. Ryken also argues that the rapid shifts, the flashbacks, the lack of a clear progression "push us in the direction of reading the book as a collection of love lyrics." See Leland Ryken, *Words of Delight: A Literary Introduction to the Bible*, 2nd ed. (Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1992), 272.

³⁸ For example, a progression of intimacy of the couple is rejected by Cheryl Exum. She argues that "sexual intimacy may be anticipated or may already have occurred; in the case of double *entendre* it is both not happening and happening at the same time through the suggestiveness or indirection of the language." See J. Cheryl Exum, "In the Eye of the Beholder: Wishing, Dreaming and Double Entendre in the Song of Songs," in *The Labour of Reading: Desire, Alienation, and Biblical Interpretation*, ed. Robert C. Culley et al., The Society of Biblical Literature Semeia Studies (Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 1999), 78. Thus she later concludes that it is not possible to know if the couple has enjoyed, is enjoying or will enjoy the sexual banquet. Thus, she concludes that "the boundaries between anticipation and experience are already blurred in the temporal slippage of the opening lines, where wishing, experiencing, and anticipating coalesce." See J. Cheryl Exum, *Song of Songs: A Commentary*, The Old Testament Library (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2005), 11. The problem that this interpretation poses is very paramount. Such conclusion is preferred by Fox, he says that "while the Song does not assumed that marriage is the prerequisite for sexual relations, it does not seem to deliberate defying strictures on premarital sex." See Michael V. Fox, *The Song of Songs and the Ancient Egyptian Love Songs* (Madison, WS: University of Wisconsin Press, 1985), 314.

³⁹ I have to admit that the book presents an enigmatic structure; however, we should expect such organization because this poem is the *שִׁיר הַשִּׁירִים*. The good exegete would never conclude that "when the book is read as a collection of lyrics, we can be relaxed about the organization of the book." See Ryken, *Words of Delight*, 273.

⁴⁰ Roland E. Murphy, "The Unity of the Song of Songs," in *Poetry in the Hebrew Bible: Selected Studies from Vetus Testamentum*, ed. David E. Orton, Brill's Readers in Biblical Studies (Leiden: Brill, 2000), 148-155. Murphy correctly observes that the "shifting views in the history of interpretation of the Song, and of the Bible generally, tell the story of the new generations becoming aware of the hermeneutical limitations of their predecessors." See Roland E. Murphy, *The Song of Songs: A Commentary on the Book of Canticles or the Song of Songs* (Minneapolis: Fortress Press, 1990), 41. Despite the fact that Cheryl Exum does not observe a temporal marker of intimacy of the poem, she admits that "the further I got into the book, however, the more difficult it became to isolate independent units, on the other hand, and, on the other, to find genuine differences or distinctiveness among the smaller units... I have become increasingly convinced that an inspired poetic vision

progressive imagery of “eating and drinking.” I will endeavor to observe the role of the “eating and drinking” motif in verses 4:16 and 5:1 as the central event throughout the Song. I propose an examination of this motif as a chronological principle of sexual intimacy in the relationship between Solomon and the Shulamamite.

The poetic unity of the Song will be evaluated by selecting one particular motif as found in the Masoretic Text.⁴¹ This analysis will be done in two parts: First, a grammatical analysis of 4:16 and 5:1 as the central text, and second, an analysis of the “eating and drinking” motif throughout the Song. I will select nouns and verbs which depict with more frequency the theme found in 4:16 and 5:1. Finally, I will suggest a theology of intimacy in which the “Eating and Drinking” motif of this poem is intended to portray a divine model for human intimacy.

History of Interpretation

The book Song of Songs basically can be interpreted from two perspectives: allegorically or literally. The history of its interpretation⁴² can be summarized in four stages. First, the early Jewish interpretation; second, early Christian interpretation; third, middle age’s Jewish and Christian interpretations; and fourth modern era.

Early Jewish Interpretation

Generally scholars observe that the interpretation among Jews reflected the allegorical or spiritualizing exposition of the book where the love relationship was between God and Israel.⁴³ This interpretation began probably by the Pharisaic scribes like the Essenes.⁴⁴ However, before the early Christianity the Greek version of the Hebrew Scriptures appeared. Keel comments that “the Septuagint has no trace of allegorizing or spiritualizing the message... Rabbinic texts of the first or second centuries A.D. show that the natural, literal meaning of the Song was still widespread in Judaism at that time.”⁴⁵

Early Christian Interpretation

Murphy has observed that some early Christian writers suggested that the Song does not portray a relationship between God and the individual soul, rather the book

of love has guided the composition of the Song.” Exum, *Song of Songs: A Commentary*, 37.

41 I maintain that the Song of Songs is a divine inspired book which contains a transcultural soteriological message. However, this article does not seek to answer questions of authorship or composition. I limit the scope of this study to one theme of the book with no particular detailed structural arrangement of the Song.

42 There are a good number of surveys of the history of interpretation of the Song of Songs. Complete reviews can be found in these commentaries: Murphy, *The Song of Songs: A Commentary on the Book of Canticles or the Song of Songs*, 11-41. Keel, 1-10. Marvin H. Pope, *Song of Songs: A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Bible (New York: Doubleday, 1977), 89-228. Christopher Wright Mitchell, *The Song of Songs*, Concordia Commentary (Saint Louis: Concordia Pub. House, 2003), 451-508.

43 Murphy, *The Song of Songs: A Commentary on the Book of Canticles or the Song of Songs*, 12.

44 Keel, *The Song of Songs*, 7.

45 Ibid., 5, 6.

should be interpreted as "salvation-historical," that is, transitional Solomonic prophecy between the old and new covenant.⁴⁶

Middle Ages

Christianity understood the book during middle ages primarily in its spiritual dimension. It was studied with the purpose of homiletical reflections with the traditional approach of the allegorical view.⁴⁷ However, a number of writers considered that Martin Luther left the traditional view by acknowledging the historical setting of the biblical text in addition to a contemporary message.⁴⁸ Jewish theologians of the middle ages generally followed the main stream of allegorical interpretation.

Modern Era

The literal and natural interpretation appear about the 16th and 18th century with representatives such Hugo Grotius and J. G. Herder.⁴⁹ Pope comments that the exposition of the Song was greatly influenced in this area because of "the recovery of religious literatures of ancient Egypt, Mesopotamia, Syria and Anatolia which added new and provocative data."⁵⁰ A major work which influenced scholarship was the study of T. J. Meek. He proposed that "both the Psalm 45 and the Song of Songs preserve literary fragments of an ancient Canaanite fertility cult liturgy, which had been adapted by Israelites for use in worship of Yahweh and his consort."⁵¹ In general terms "modern biblical scholarship is almost unanimous in understanding the Song of Songs as referring to human sexual love."⁵²

46 Murphy, *The Song of Songs: A Commentary on the Book of Canticles or the Song of Songs*, 15.

47 Murphy comments however that there was one alternative approach in this era suggested by Theodore, bishop of Mopsuestia in Cilicia 392-428. He rejected the allegorical approach and believed that Solomon wrote the Song as a response to criticism of his marriage with a dark-skinned woman. See *Ibid.*, 23.

48 *Ibid.*

49 Keel, 10.

50 Pope, *Song of Songs*, 112. See also in pages 40-88 a complete discussion about the Song's literary integrity.

51 Murphy, *The Song of Songs: A Commentary on the Book of Canticles or the Song of Songs*, 40.

52 Roland E. Murphy, "A Biblical Model of Human Intimacy: The Song of Songs," in *The Family in Crisis or in Transition : A Sociological and Theological Perspective*, ed. Andrew M. Greeley, Concilium 121 (New York: Seabury Press, 1979), 62.

The Eating and Drinking Motif

The style of the book is the most beautiful poetic writing in the Bible. I believe that there is no other poetry section in the Bible, as Ryken writes, that “uses words that invite sensory and emotional response.”⁵³ I concur with Ryken in the sense that “the style and its lyric content require a sense of abandonment on the reader’s part,”⁵⁴ but I disagree with him when he argues that this approach to love is affective and not analytic. I believe that the love poetry of this poem is both affective and analytic; the fact that the author carefully selects imagery in order to metaphorically allude to love indeed speaks of a great deal of systematic thinking. Perhaps the monumental challenge that Ryken and many other scholars face is that they neglect that “poetry is often valued for the richness of its ambiguities, enabling the reader to find a multiplicity of meaning.”⁵⁵ I will suggest that Solomon methodologically built **אָכַל וְשָׂתָה** with an “eating and drinking” motif.

“Eating and Drinking” Motif in 4:16 and 5:1

Hebrew poetry abounds in images, metaphors, and multicolor descriptions. In the Song of Songs this imagery is used to describe the beauty of a loving relationship. Using poetic features such double *entendre*,⁵⁶ *paronomasia*,⁵⁷ the Song of Songs contains allusions to food (2:3), royalty (1:4), animals (1:8), smells (1:12), colors (4:3), celestial bodies (6:10), plants (7:12), weather (2:11), colors (1:5), etc. Among others these items are used to illustrate the relationship between Solomon and the Shulammitte. This relationship is specially illustrated in 4:16 and 5:1. In these verses one of the most significant allusions to intimacy is depicted by a double *entendre* of “Eating and Drinking” motif, as well as its echo throughout the Song.

Let us first observe 4:16.

⁵³ Ryken, *Words of Delight*, 276.

⁵⁴ *Ibid.*, 289.

⁵⁵ Michael D. Goulder, *The Song of Fourteen Songs*, *Journal for the Study of the Old Testament* 36 (England: JSOT Press, 1986), 9.

⁵⁶ A double *entendre* is a figure of speech used by poets in which a word, clause or phrase can be understood in either two meanings. Walsh comments that the double *entendre* is a typical device of Bible’s poetry and that “in such a case the reader may feel no need to choose between them and can accept both meanings.” See Jerome T. Walsh, *Old Testament Narrative : A Guide to Interpretation* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2010), 73. See also Exum, “In the Eye of the Beholder: Wishing, Dreaming and Double Entendre in the Song of Songs,” 71-86.

⁵⁷ For a complete analysis of *Paronomasia* in the Old Testament see Immanuel M. Casanowicz, “Paronomasia in the Old Testament,” *Journal of Biblical Literature* 12, no. 2 (1893).

4:16 עורי צפון ובואי תימן הפי־ Awake north *wind!*⁵⁸ And come south *wind!*
 חי גני ילון בשמי יבא דודי־ They shall cause to send forth⁵⁹
 לגנו ויאכל פרי מגדיו: the fragrance of my garden,
 Let flow⁶⁰ its⁶¹ spices,
 Let come my beloved to his garden,⁶² Let eat⁶³ my
 beloved its recent harvested fruits.⁶⁴

This verse contains two series of three verbs: Three imperatives: Awake! (עורי), Come! (ובואי), Send forth! (ויאכל); and three jussive imperfects: let flow (יילון), let come (יבא), let eat (ויאכל). Since in the third imperative the woman is the speaker (*Send forth the fragrance of my garden*), it is likely that this imperative may have a difference nuance. I would propose that in this poetic context the woman is not given commands to the winds, rather it can be expected that the speaker of the first two *qal* imperatives is a different person. Then, I suggest that here the third imperative which is a *hiphil* functions with an imperfective conjugation, since "in poetry the imperative is sometimes equivalent to a future with energetic nuance." (See 2 Kings 19:29; Ps 110:2; Isa 54:14).⁶⁵

In addition, the imperatives depict a linear intensifying sequence: *Awakening* is surpassed by the *coming*, and the *coming* by the *sending forth*. The *hiphil* in הפיחי is evidently a response used to depict the causal consequence of the first two imperatives. Similarly, the jussive imperfects verbs depict a linear intensifying sequence: *Flowing* is surpassed by the *coming*, and the *coming* by the *eating*. Note also here that the progression is climaxed by the *eating* which is the causal and final consequence of the first two jussive imperfects. These imperfects are to be interpreted as urgent request, not orders.⁶⁶

58 The root verb עור is used 9 times in the Song, especially in the adjurations (2:7; 3:5; 4:6; 5:2; 8:4f, always in reference of love). This *qal* imperative means to be impelled, to call upon, arising from the idea of being excited and moved. Its direct object צפון is used once in the Song, evidently in reference to north *wind*. See *A Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament*, 4 ed, s.v. עור.

59 The root verb פוח is used 3 times in the Song and it refers to the wind that causes a cooling, which takes place shortly before sunset. In this case the *hiphil* adds the idea to put in motion, to excite to something. See *ibid.* s.v. פוח. Murphy believes that "the north and south winds would be, respectively, cool and warm, but their function has to do with movement rather than with temperature." See Murphy, *The Song of Songs: A Commentary on the Book of Canticles or the Song of Songs*, 157. Note that the interruption of the sequence of *qal* verbs to a *hiphil* verb may indicate that result of the two previous verbs. Thus, for a smooth translation it is added "they shall cause." Note also that the direct object גני my garden possesses a 1st cs suffix which is helpful in the identification of the speaker.

60 The root verb נול is used twice meaning flowing of water or spices. See *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*, s.v. נול.

61 The 3ms suffix in מגדיו may refer to גן.

62 *Critical Apparatus* of BHS indicates that 2 manuscripts of the LXX have 1st cs suffix, instead of 3ms suffix.

63 The *qal* imperfect verb ויאכל is the third of a series of imperfect verbs with jussive meaning. It means to eat, to devour, to consume. See *The Hebrew and Aramaic lexicon of the Old Testament*, s.v. אכל.

64 The word פרי in genitival relationship with the noun מגדיו qualifies the fruits as excellent, precious and recent harvested. See *Ibid.* s.v. קנה.

65 See Paul Jouon and T. Maruoka, *A Grammar of Biblical Hebrew* (Roma: Editrice Pontificio Instituto Biblico, 2006), 350. Also Waltke and O'Connor observe that "the imperative, like the jussive, has uses in which its ordinary force is lost. The figure of heterosis involves the exchange of one grammatical form for another; with the imperative, heterosis creates a promise or prediction to be fulfilled in the future, made more emphatic and vivid than would be the case were the prefix conjugation used." See Bruce Waltke and M. O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax* (Winona Lake, IN; Eisenbrauns, 2004), 572.

66 However, in some instances "the jussive's usual pragmatic force may be lost in poetic contexts or in literary prose. In some cases this loss arises from projecting feelings onto nature." See Waltke and O'Connor, Bruce

It is important to highlight the verb *to come*, which is transitional stage between the *awakening*, the *sending forth-flowing* and the *eating*. This pattern is probably found as the core flowing of the entire Song.

The central meaning of this verse is mainly observed in two words: the verb **וַיֵּאָכֵל** and the nouns **פְּרֵי מִגְדָּיו**. The verb **וַיֵּאָכֵל** is the bride's voice grating permission in a form of urgent request to his beloved. It is extremely significant that this root verb appears only in 4:16 and 5:1. No other place in the Song the verb *to eat* is ever used. Thus, it can be inferred that **פְּרֵי מִגְדָּיו** have not been "eaten". It is precisely in 4:16 that she grants permission to his beloved to do so. If this is correct, the use of the verb **וַיֵּאָכֵל** marks an important shift in the relationship of Solomon and the Shulamamite.

Moreover, the words **פְּרֵי מִגְדָּיו** (translated as *recent harvested fruits*) are used three times and they emphasize exclusivity. In 4:13 this expression is used in connection to a *garden sealed* (**גִּן נֶעוּל**), and in 7:14 "which I have saved for you" (**עֲפָנְתִי לְךָ**). Note that in 4:13 the beloved does not have access to **פְּרֵי מִגְדָּיו**, but in 7:14 it is evident that she confesses her secret which is no longer necessary.

In 5:1 there is a dramatic change.

5:1	בָּאתִי לְגַנִּי אֶחָתִי כְּלֵה אֶרְיִתִי מוֹרֵי עֵם- בְּשֵׁמִי אֶכְלֵתִי יַעֲרִי עֵם-דְּבָשִׁי שְׁתִּיתִי יַיִן עֵם-חֲלֵבִי אֶכְלֹו רְעִים שְׁתוּ וְשָׁכְרוּ דוֹדִים:	I am coming to my garden ⁶⁷ my sister, oh <i>my</i> Bride! ⁶⁸ I am gathering ⁶⁹ my <i>myrrh</i> with spices, I am <i>eating</i> my honeycomb ⁷⁰ with my <i>honey</i> , I am <i>drinking</i> my <i>wine</i> with my <i>milk</i> , Eat oh friends, <i>Drink deeply</i> oh Lovers!
-----	---	---

The first observation to note is the perfective conjugation of verbs. The root verb **בוא** is used throughout the Song (1:4; 2:4, 8, 3:4, 4:8, 16, 5:1, 8:2, 11). Four times appear as perfect, three as *hiphil* and once here as *qal*, in reference to a recent or present event. In addition, this is the only time that the lover uses the verb **בוא**, moreover, concerning the direct object of this verb (**לְגַנִּי**) it is the only time Solomon uses **גַּן** with 1st cs suffix, probably to indicate possession.⁷¹

The expression **יַעֲרִי עֵם-דְּבָשִׁי אֶכְלֵתִי** is exceptional in the Song, especially the *qal* perfect verb **אֶכְלֵתִי** used only three times in the Song, once Solomon, once the Shulamamite and once an "unidentified" voice. The use of this verb in 5:1 is clearly a response of the bridegroom. The direct object **יַעֲרִי עֵם-דְּבָשִׁי** also indicates possession in the 1st cs suffix.

The expression **יַיִן עֵם-חֲלֵבִי שְׁתִּיתִי** is even more exceptional because the *qal* perfect verb **שְׁתִּיתִי** is used once by Solomon, and the 1st cs suffix attests Solomon's possession.

Waltke and M. O'Connor, *An Introduction*, 570.

67 BDB defines this Hebrew word as *garden as enclosure*. See *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*, s.v. גַּן

68 The expression **כְּלֵה אֶחָתִי** (my sister, oh my Bride!) appears to be like a vocative. Interestingly this is the last time **כְּלֵה** (Bride) appears in the Song.

69 Meaning to *pluck of the vinestock, to pull in order to gather in*. See *A Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament*. s.v. אָרַה

70 It is interesting that the three roots word for **יַעֲרִי** (my honeycomb) occurs in 2:13 and it is translated as *forest*. The LXX interprets this term as bread, ἄρτος.

71 Keel observes that "this suffix does not express pride of ownership, instead it shows that the man passionately reciprocates the feeling of belonging signaled by the woman." See Keel, *The Song of Songs*, 89.

The direct object **יַיִן עִם־חֶלְבֵי** delineates the most important symbols of drinking in the Song, wine and milk. No other place in the Song these verbs are associated with wine and milk.

The last line is enigmatic but magnificent: **אֲכָלוּ רְעִים שְׁתוּ וְשָׁכְרוּ דוֹדִים**: These two verbal clauses contain three mp imperatives addressed to the couple. These verbs do not have direct or indirect object, yet they have a vocative in **רְעִים** and in **דוֹדִים**. The second clause **שְׁתוּ וְשָׁכְרוּ** literally means: Drink! Drink intensively! It is noteworthy that the second verb **שָׁכַר** means to drink to satisfaction, to drink deeply, to drink intensively a drink that excites cheerfulness, probably a drink with strong concentration of sugar.⁷²

In terms of arrangement this verse also depicts a linear progression structure:⁷³

Coming		בָּאתִי לְגַנִּי אֶתְחִי כְּלֵה
Gathering		אָרִיתִי מוֹרֵי עִם־בְּשָׂמִי
Eating		אֲכַלְתִּי יַעֲרִי עִם־דְּבָשִׁי
Drinking		שְׁתִּיתִי יַיִן עִם־חֶלְבֵי
Eat-Drink		אֲכָלוּ רְעִים שְׁתוּ וְשָׁכְרוּ דוֹדִים

To sum up, three observations need attention for the central meaning of this verse. First, the verbs *to eat* and *to drink* are the heart of the verse and perhaps of the book.⁷⁴ Note that all verbs are *fientive qal* and thus they depict actions of movements in which a *proverbial* perfective conjugation is preferable. That is, these verbs describe "a situation occurring at the very instance the expression is being uttered."⁷⁵ It is indeed an *epithalamion*.⁷⁶ In addition, these transitive verbs have as direct object **עִם־דְּבָשִׁי** and **יַיִן עִם־חֶלְבֵי** in which Solomon speaks that he is *eating honey and drinking wine and milk*. This language is the highest sensitive moment of the Song because these direct objects in connection with these verbs appear once in the Song, yet the words for wine, milk, honey and others are used throughout the Song.

Second, it is noteworthy that the first common singular suffixes attached to honey, wine, milk are also unique to this verse. Solomon's personal affirmation of ownership strongly suggests a shift in the poetic/theological meaning of the Song.

Third, the three imperatives approve and hearten the eating and drinking of the

⁷² A *Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament*. s.v. **שָׁכַר**

⁷³ Mitchell comments that the presence and absence of these verbs are significant. He thinks that "the occurrences of these three verbs in 4:16-5:1 seen to be carefully arranged in a kind of ascending order. See Mitchell, *The Song of Songs*, 85o.

⁷⁴ The significant of this verse is explained by Keel when he observes that "the previous song 'honey' as metaphor for the sweetness of love's pleasures, mostly in reference to lips and tongue. But what is surprising here is that the man eats not only the honey but also the honeycomb from which the honey drips... it expresses passion without restraint." See Keel, *The Song of Songs*, 182.

⁷⁵ Grammatically it is also possible a *preterite* perfective or *indefinitive* perfective, yet it is evident that the verbal action has already began. See Waltke and O'Connor, *An Introduction*, 487, 488. Fox has also observe that "the verbs in 5:1a are probably to be taken as present tense, as indicated by the imperatives in 5:1b, which show that he has not finished eating and drinking, compared 1:9; 2:17." Fox, *The Song of Songs*, 139.

⁷⁶ This Song is a poem written specifically for the bride on the way to her marital chamber. This word comes from the Greek *ἐπιθαλάμιον* *epithalamion*, from *ἐπί* *epi* "upon," and *θάλαμος* *thalamos* nuptial chamber. See Ryken, *Words of Delight*, 273.

couple. These imperatives only make sense if they are uttered in relation to a present or future event.⁷⁷ Thus, the identification of the speaker becomes easier. The couple is not speaking since they are the ones *eating* and *drinking*. Less likely the witnesses of the ceremony or daughters of Jerusalem since this moment is the highest intimate experience of the couple.⁷⁸ I concur with Dillow that there is only one eye that can witness, approve and hearten the couple: God.⁷⁹ The context surrounding these imperatives⁸⁰ points to a speaker of higher ascendancy.

“Eating and Drinking” throughout the Song

I will suggest 10 allusions to the theme of “Eating and Drinking”. The rationale for their selection is twofold. First, the selected item depicts an eatable function in the simile or metaphor, regardless of the usage of comparative particles (i.e., *נִּ*). Second, verbs which enhance the idea of “Eating and Drinking” motif have been included.⁸¹ In other words, these nouns and verbs encompass the idea that the item mentioned is intended to be literally or metaphorically eaten or drunk.⁸²

1. Vine: 1:2, 4; 2:4; 4:10; 5:1; 7:10; 8:2.
2. Apple (tree): 2:3, 5; 7:9.
3. Fruits: 2:3; 4:13, 16; 8:11.
4. Honey: 4:11; 5:1.
5. Milk: 4:11; 5:1, 12.
6. Palate: 2:3; 5:16; 7:10.
7. Pomegranate: 4:13; 11; 7:13; 8:2.
8. Vine plant: 2:13; 6:11; 7:9, 13.
9. Eat: 4:16; 5:1
10. Drink: 4:16; 5:1.

⁷⁷ Waltke and O'Connor, *An Introduction*, 570, 571.

⁷⁸ Goulder argues that “such moments are most private in our culture, but in Israel the virginity of the bride and the consummation of the marriage were of public concern (Deut 22:13), and the couple slept together inside a *happa*, a canopy, with only an awning between them and the witnesses.” See Goulder, *The Song of Fourteen Songs*, 39. Although virginity was a concern for both families as can be inferred from Deut 22:13, no text that I am aware up to this moment confirms that sexual intercourse to some extent was publically accessible. I fully agree with Murphy, he writes that “ancient Near Eastern culture did not encourage an open display of affection,” See Murphy, *A Biblical Model of Human Intimacy: The Song of Songs*, 62. Thus, less likely sexual intercourse.

⁷⁹ Joseph C. Dillow, *Solomon on Sex* (New York: Thomas Nelson, 1977), 86. See also Mitchell, *The Song of Songs*, 822.

⁸⁰ Similarly to Keel's conclusion I may borrow his words to conclude that this imperatives is a call to break loose from *any* (*everyday* originally) restrictions. See Keel, *The Song of Songs*, 184.

⁸¹ There are a more words occurring less frequently which allude to this motif: fig tree (2:13), nuts (6:11), mouth (1:2; 4:3, 8:5), date-palm (6:11, 7:8, 9), mandrakes (7:14).

⁸² See the appendix for the translation and grammatical analysis.

Linguistic Analysis of the Motif

The purpose of this section is to provide a brief examination of the allusions to the “Eating and Drinking” motif. Primarily it will be focused on their syntactical function in the text.

Wine

Wine (יַיִן) appears throughout the Song as a drink (1:2, 4; 4:10; 5:1; 7:10; 8:2.). In chapter 1 wine is associated with love with a comparative marker preposition *גַּן*. In this sense she sees that being loved by him is an experience that surpasses drinking wine. In chapter 4 his response is singing about her love, which is also better than wine. *Love* is to be drunk by the lovers. Up to this point the experience of love is being praised and compared, but no verbs are used, or actions are mentioned. This particular idea changes in chapter 5 where the lover speaks that he is drinking *his* wine. Although no comparison or analogy is made in 5:1, the analogy is carried out from the beginning of the Song and it is implicit through it. Murphy writes that “the basic metaphor has changed once again, now it is a question of eating (not smelling 4:16) the fruits of the garden. The man is present to the woman, enjoying the fruits which are a symbol of herself”.⁸³ In chapter 7, however, the comparison is made in reference to the palate (וְהַלֵּבֵךְ בַּיַּיִן הַטּוֹב). Here the comparative preposition clearly indicates an analogy, if taken literally with a body part. Also, in chapter 7 it refers with no analogy to the woman’s breast as a probable allusion to an actual experience since there is no body parts mentioned before 5:1 in relation to wine. Finally, in chapter 8 wine is given by her to the lover.

Apple Tree

Apple tree or apples (תְּפוחֵי) appear in the Song as a source of delight and sustainment, (2:3, 5; 7:9). Specifically, chapter 2 she describes her lover as an apple tree using a comparative particle. In 2:5 the analogy seems to be left behind and now she appeals for apple cakes, however, since the analogy was established already in 2:3 the idea of apple cakes could still retain its double *entendre*. It is noteworthy in relation to *apples* that the verbs used up to this point of the Song portray the idea of desire, yet no *apple* is eaten. Finally, in 7:9 the essence of an apple is used by the lover to describe her breath. This fact necessarily implies closeness and intimacy.

Fruits

Fruits (פְּרִי) in the Song are a poetic figure to describe intimacy, (2:3; 4:13, 16; 8:11). The first time the word פְּרִי is used is in reference to the apple tree which is an analogy of Solomon. She explicitly says that she knows that the fruit is מְתוֹק (sweet, pleasant). It is the only time this word is used in the Song, and in other parts of Scripture, this adjective

⁸³ Murphy, *The Song of Songs: A Commentary on the Book of Canticles or the Song of Songs*, 157.

generally qualifies something as sweet. In this particular context this word occurs in a nominal clause and functions as a complement of יִשְׁבְּתִי (I sat down), note that it is not in the context of אָכַל (to eat) or שָׁתָה (to drink). Thus, the translation could be both *sweet* or *pleasant*. Yet, she has somehow experienced its fruit.

This expression appear twice: פְּרֵי מְגֵדִים and 4:13,16) פְּרֵי מְגֵדִיו). In 4:13 Solomon uses the *recent harvested* fruits to describe the Shulammitte and in 4:16 the Shulammitte invites Solomon to eat *his recent harvested* fruits. Thus, the “eating” experience of the couple apparently is restricted before 5:1 where Solomon accepts the Shulammitte’s invitation. However, the couple is not unaware in 2:3 that the *loving* fruits are sweet and pleasant.

Honey and Milk

In 4:11 honey is mentioned twice with two different words. Both words in reference to body parts: her lips (שִׁפָּה) and her tongue (לְשׁוֹן). Milk is also mentioned as part of the description given about the Shulammitte. This metaphor is perhaps an allusion that the couple has kissed each other, or that Solomon imagines the Shulammitte’s kisses because the milk is not drunk, and the honey is not eaten. Yet it is evident that this closeness is also seen in the following expression: *And the essence of your wrapper like an essence of Lebanon*. However, the poet avoids going further in the metaphor writing in the next verse: *A garden locked is my sister*.

The same words *milk* and *honey* are repeated in 5:1. In this case the milk is drunk, and the honey is eaten. There is no room for imagination or desire.

Palate

Palate is mentioned in 2:3; 5:16; 7:10. This body part is used in reference to the sense of taste. It seems that the word טַעַם is better understood if translated literally, however, the objects (wine, fruits) which are tasted generally portray a metaphor.

Pomegranate

Pomegranates are mentioned in 4:13; 6:11; 7:13; 8:2. In 4:13 the word רְמוֹן is used to describe her שִׁלְחָה (dart). In 6:11 Solomon speaks that he went down to the garden to see the pomegranates. In 7:13 the Shulammitte invites Solomon to go together to the garden to see the pomegranates, she insists that there she will give her love to him. Finally, in 8:2 she is willing to give to him the wine of her pomegranates.

Vine Plant

The vine plant is mentioned in 2:13; 6:11; 7:9, 13. The vine plant is described to be in blossom with its fragrance. This metaphor seems to function as a marker of time, the enthusiasm is increased because the time has come. Thus, Solomon invites the Shulammitte to come.

Eating and Drinking

The verbs אָכַל (to eat) or שָׁתָה (to drink) are the highest expression of affection in the Song. These verbs are reserved carefully to express the couple's affirmation of intimacy.⁸⁴ No other place in the Song these verbs are used. The actions of *eating* and *drinking* are the words for love making, (See Prov 5:15, 19). Ryken aptly concludes that "the barrage of metaphors creates a sense of love as an appetite and marriage as a thing that satisfies it".⁸⁵

Intertextuality of the "Eating and Drinking" Motif

Old Testament

"Eating and drinking" has been recognized to depict a double *entendre* in the Old Testament.⁸⁶ We will review some instances where this motif is employed. For example, Rendsburg has observed that the writer of Genesis describes Potiphar saying:

So he left everything he owned in Joseph's charge; and with him there he did not concern himself with anything except the food which he ate. (NAS 39:6).

However, when the writer of Genesis describes Joseph's response to Potiphar's wife sexual insinuation, he says:

But he refused and said to his master's wife, "Behold, with me here, my master does not concern himself with anything in the house, and he has put all that he owns in my charge. There is no one greater in this house than I, and he has withheld nothing from me except you, because you are his wife." (NAS 39:8, 9).

Rendsburg suggests that "the difference is explained when one realizes that *lehem* 'bread' is a euphemism for 'engage in sexual intercourse'. Most likely the surface meaning of 'bread, food' is intended in verse 6, but the sexual connotation is clear too".⁸⁷

A second example of double *entendre* that Rendsburg proposes is 2 Samuel 11:8. Uriah has returned from the battlefield and David says:

Go down to your house, and wash your feet. (NAS)

84 "Eating fruit" appears in the Song as metaphor of erotic pleasures. See Keel, *The Song of Songs*, 181, 184.

85 Ryken, 287.

86 Keel, *The Song of Songs*, 184. For a comprehensive dissertation of the literary function of "eating and drinking" in the Old Testament see Diane M. Sharon, "The Literary Functions of Eating and Drinking in Hebrew Bible Narrative with References to the Literatures of the Ancient Near East" (Doctoral Dissertation, Jewish Theological Seminary of America, 1995).

87 Rendsburg also argues that this interpretation was put forward in the middle ages by Rashi. See Gary A. Rendsburg, "Word Play in Biblical Hebrew: An Eclectic Collection," in *Puns and Pundits*, ed. Scott B. Noegel (Bethesda, MA: CDL Press, 2000), 150-151.

Rendsburg comments that this instruction is to be taken literally, “but at the same time, David’s goal is to get Uriah to sleep with his wife Bathsheba. The word *regel/reglayim* ‘foot/feet’ means sexual organs elsewhere in the Bible. Accordingly, ‘wash your feet’ also means ‘have intercourse’”.⁸⁸ Rendsburgh believes that this meaning is evident because of Uriah’s response in verse 11:

Shall I then go to my house to eat and to drink and to lie with my wife? (NAS)

These two examples may help us to consider that in Hebrew thinking the idea of “eating and drinking” was somehow linked to sexual intimacy. No distinction between illegal or legal sexual intercourse is described by this motif since Uriah and Bathsheba were legally husband and wife, on the other hand Joseph and Potiphar’s wife were not husband and wife. Thus, it is suggested that “eating and drinking” being taken as double *entendre* depicts sexual intimacy within marriage or outside of marriage (see Proverbs 7).⁸⁹

New Testament

One of the connections that perhaps can be suggested between sexual intercourse and “eating and drinking” in the New Testament is found in Matthew 24:38. Jesus said:

For as in those days which were before the flood they were eating and drinking, they were marrying and giving in marriage, until the day that Noah entered the ark. (NAS).

In the pre-flood era “eating and drinking” may be understood literally as gluttons, and it would make sense. However, the following expression about marriage seems to condition the expression “eating and drinking” to be understood as double *entendre* of sexual misconduct. (cf. Luke 17:28).

The apostle Paul in 1 Corinthians 9:3-6 also seems to connect the idea of marriage (and therefore to sexual intimacy) with “eating and drinking.” The apostle wrote to the church of Corinth:

My defense to those who examine me is this: Do we not have a right to eat and drink? Do we not have a right to take along a believing wife, even as the rest of the apostles, and the brothers of the Lord, and Cephas? (NAS).

Paul in his defense argues that marriage was legitimate for him, and it seems that he refers to it as “eating and drinking”. This connection is a possible interpretation that Paul understood from the Old Testament. He again refers to this motif in chapter 10 verses 6-8:

⁸⁸ Ibid., 153.

⁸⁹ I do not reject completely spiritual, ecclesiastical and pastoral applications as Mitchell proposes in his book. I believe that allusions or themes are not to be taken as typological language, neither as apocalyptic genre. I believe, however, that for example in the New Testament the notion of “eating and drinking” is of paramount symbolism, see Matthew 26:29; Mark 10:38; Mark 14:25; Luke 5:30,33; Luke 7:33; Luke 12:19; John 6:54. Especially “drinking” in the sense of salvation: John 7:37; 1 Corinth 11.

Now these things happened as examples for us, that we should not crave evil things, as they also craved. And do not be idolaters, as some of them were; as it is written, "The people sat down to eat and drink, and stood up to play." Nor let us act immorally, (μηδὲ πορνεύωμεν) as some of them did, and twenty-three thousand fell in one day. (NAS).

In this case Paul urges the Christian to remain sexually pure and to avoid "dwelling" (Greek ἐκάθισεν a rendition from the Hebrew כָּשַׁן) in the immoral acts of "eating and drinking" of Israel, that is, sexual misconduct (See Exod 32:6; cf. Rev 18:3).

Theological Implications

The Literary Structure and the "Eating and Drinking" Motif

Numerous attempts to find unity in a literary structure of the Song have been proposed. Some scholars have found in their studies a linear or narrative progression. For example, while I disagree with Mitchell's cyclical structure, he observes four progressive stages: The longing anticipation of courtship, the excitement and splendor of the wedding ceremony, the bliss of the couple's marriage consummation and the infatuation and delight of enduring married love.⁹⁰

Particularly I suggest that "Eating and Drinking" motif has a central role throughout the Song's theological flow and depicts a literary unity of the Song.⁹¹ However, it is necessary to mention that some commentators do not see a clear distinction between the anticipation and enjoyment of the sexual union.⁹² I maintain that there are temporal distinctions and noticeable language that indicates that the consummation of the couple's love is found in 5:1. Mitchell comments that "the force of that statement, roughly at the midpoint of the book, justifies an overall view that the first half is mainly about the period of time leading up to the wedding and consummation, while the second half is about the period of married love."⁹³

Munro has already observed that

It is not coincidental that the union of the lovers is described in term of a variation of these images, the ripened grapes, harvested, and already made into wine, are frequently an image of love making... an orchard of pomegranates (4:13) awaits the lover who come to his lover's garden to delight in her, and

⁹⁰ He says that these relationship stages "can serve roughly as a chronological time line, but Song's overall structure is more cyclical than it is linearly diachronic." Mitchell, *The Song of Songs*, 143.

⁹¹ Richard M. Davidson, "The Literary Structure of the Song of Songs Redivivus," *Journal of the Adventist Theological Society* 14, no. 2 (2003): 63.

⁹² For example Cheryl Exum argues that "his lovemaking is imaging as something that will be deliciously stimulating or it is known to be. Here at the beginning, as throughout the poem, we cannot disentangle the lover's experience of each other from their wishes and desires." See Exum, *Song of Songs: A Commentary*, 11.

⁹³ Mitchell, *The Song of Songs*, 147.

ripened fruits over her door are a token of their intimacy within (7:13). The difference is only in the maturity of the ripening process, the process of the season maps the climate of their love.⁹⁴

This maturity, argues Munro, is also observed by the appearance of mandrakes in the place where she promises to give her lover her love.⁹⁵ Thus, the uniqueness of 5:1 invites the reader to look backward and forward in the Song making it a single poem. Alter observes that “the speaker moves toward the consummation of love intimated in lines 26-29 (4:16-5:1), reflect much more of an orchestration of the semantic fields of the metaphors: fruit, honey, milk, wine”⁹⁶

This theme has been identified by Murphy as a sign of literary unity⁹⁷ and Cosby has observed a unique language almost at the end of the Song which is absent in the first part of it. He comments of 7:12-13 that

Several factors reveal that this is certainly not the first time this loving couple has experienced the sweet fruit of lovemaking. The man, for example, already has an intimate knowledge of her body (7:1-5); and he is extremely forthright in telling her of his intentions to fondle her breasts (7:7-8). Furthermore, the woman alludes to their past experience when she speaks of “choice fruits, new and old”. She is promising that there will be new and fresh aspects to their love as well as repetition of the delights already experienced. They have married for a while.⁹⁸

Thus, the theological structure is divided by the verbal actions in 5:1. I concur with Timothea Elliot when she writes that the Song does not have a structure, it is a structure.⁹⁹ It is precisely this structural Song which points to a *before* and *after* of its linear progression.

Therefore, I would like to propose the following observations:

First, *invitation-acceptance* in 4:16 is a temporal marker of the couple relationship. “Let my beloved come” in 4:16 and “let him kiss me” in 1:2 forms a parallel of the same urgency. The only difference in 4:16 is that the lover responds immediately in 5:1.¹⁰⁰

Second, the words פְּרִי הַגַּן הַחֲדָשׁ (recent harvested fruits) emphasize exclusivity. In 4:13 this expression is used in connection of a garden sealed (אֶת־הַגַּן הַזֶּה אֶסְתֵּם), and in 7:14 (which I have saved for you, אֶת־פְּרִי הַגַּן הַזֶּה אֶשְׁתֵּם). No access – access to her fruits delineates the Song.

Third, perfective conjugation of verbs of 5:1 seems to indicate present tense.

94 Jill M. Munro, *Spikenard and Saffron: A Study of the Poetic Language of the Song of Songs*, ed. David J. A. Clines and Philip R. Davies, *Journal for the Study of the Old Testament* (England: Sheffield Academic Press, 1995), 80.

95 *Ibid.*, 81.

96 Robert Alter, *The Art of Biblical Poetry* (New York, NY: Basic Books, 1985), 201.

97 Murphy, “*The Unity of the Song of Songs*,” 150.

98 Michael R. Cosby, *Sex in the Bible: An Introduction to What the Scriptures Teach Us About Sexuality* (New Jersey, NJ: Prentice-Hall, 1984), 72.

99 She also observes that “in an organic unity each of the parts functions in virtue of the whole, and without each part, the whole lacks either integral or essential unity” See Timothea Mary Elliott, *The Literary Unity of the Canticle* (Germany: Verlag Peter Lang, 1989), 33. See also Richard M. Davidson, “Theology of Sexuality in the Song of Songs: Returned to Eden,” *Andrews University Seminary Studies* 27, no. 1 (1989): 17.

100 Exum, *Song of Songs: A Commentary*, 181.

Fourth, the use of 1st cs suffix indicates particular possession only portrayed in 5:1 (honey, milk, garden).

Fifth, the function of the imperatives in the structure of 4:16-5:1 indicate a powerful voice *Who* commands the winds and pronounces the command *Eat* and *Drink*, verbs which are used only by the couple.

Sixth, words denoting *eating* or *drinking* ideas (apple, wine, pomegranate, milk, honey, etc.) are used in simile, metaphor portraying a double *entendre* of desire and wish. They are only eaten and drunk in 5:1. It is to be noted that these words occurred with no connection to verbs. That is, there are no indications of eating apples, drinking milk or wine, etc.

Seventh, it is observed a sequence of *smelling-eating-drinking*. This progression may suggest a poetic intention to depict a movement of intimacy of the couple.

Eighth, after 5:1 there is a change in the couple's attitude regarding eating and drinking, (pomegranate, wine).

Thus, "Eating and Drinking" motif points to a growth in intimacy of the couple in their love relationship. The Song of Songs is a structure carefully elaborated with "eating and drinking" imagery. Specifically, time marks a linear progression for the appropriate time to eat and drink. Not only does the advent of spring confirm that the time for love has come but it also provides the setting for the lover's meeting. The description of spring comes to a climax in the woman's promise that it is 'there' that she will give her love (7:1). No sooner has spring been invoked and the promised made, than scented mandrakes and delicious fruits appear around the door (7:14).¹⁰¹

Davidson concludes that "it is hardly accidental that these two verses are situated at the exact physical midpoint of the book: there are 111 lines on either side. These verses contain the most intricate and beautiful literary patterns of the Song, epitomizing its entire macrostructure".¹⁰²

Theology of Intimacy

The book of Song of Songs has an exceptional message in the biblical canon probably as no other book in Scriptures for postmodern audiences. It is all about intimacy.¹⁰³ Intimacy is of paramount importance because "it is the only helpful condition to a deep affection and growth."¹⁰⁴ Unfortunately large segments of our postmodern society consider obsolete the abstinence of sexual relationships before marriage. It is in this respect that Solomon's poem speaks: the exclusivity of intimacy for a marriage couple.

In view that sexual purity is one of the challenges of a post-Christian society, Solomon's Song claims more and more relevance.

¹⁰¹ Munro, *Spikenard and Saffron*, 118.

¹⁰² Richard M. Davidson, *Flame of Yahweh: Sexuality in the Old Testament* (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 2007), 589.

¹⁰³ What is intimacy? I agree with Kilgallen when he defines intimacy from two perspectives. Firstly, he thinks that intimacy is nearness or proximity; secondly he observes that intimacy refer to a situation of candor and affection, love. It is only experiencing the *first* intimacy that the couple can experience the *second*. See John Kilgallen, "Intimacy and the New Testament," in *The Family in Crisis or in Transition: A Sociological and Theological Perspective*, ed. Andrew M. Greeley, Concilium 121 (New York: Seabury Press, 1979), 67.

¹⁰⁴ *Ibid.*

God could have used medical terms of slang in speaking of sex. But medical terms cause a sense of awkwardness, and we react negatively to slang. So God avoided both by expressing these delicate things in the language of poetry: symbols. Symbolism says more than medical or slang eve could, but without creating awkwardness or evoking negative reactions.¹⁰⁵

I concur with Ryken that “the symbolic mode of the Song of Songs, in which sexual consummation, for example, is pictured as claiming a sensuous garden, has built a reserve that keeps the poem far from pornography.”¹⁰⁶

In the Song intimacy means marriage. Mitchell observes that “an interpretation of the Song that ignores or denies that the couple is married perverts the book’s depiction of sexuality and ultimately perverts its message about Christology and ecclesiology.”¹⁰⁷ In other words, if marriage is taken away from the Song, the natural consequence is that intimacy is distorted. However, the Song has clear indicators that marriage is the foundational principle for intimacy. Davidson argues against those who reject the marriage in the Song that “they have failed to take seriously the unity of the Song and the testimony of the groom regarding his bride to a garden.”¹⁰⁸ In this sense when this intimacy is experienced outside of the life-long commitment God’s ideal of holistic growth is mired. Mary Durkin writes that

It is only when one is able to make the commitment to concentered affiliations and partnerships and to develop the ethical strength to abide by such commitments, even though they may call for significant sacrifice and compromise that one demonstrates a capacity for intimacy. It is this capacity for intimacy which, in the fidelities and commitments it evokes, reinforces our identity... intimacy requires a love that is more than a feeling love. It must be a mature love in which will is joined to feeling, in which partners give up the tentativeness of former relationships and vow themselves to a constancy which, in effect, acknowledges that some doors to other opportunities will remain forever closed.¹⁰⁹

Fox also comments that the Song of Solomon resembles in many ways the ancient Near Eastern poetry. Although I am not interested in refuting here such idea, which in some aspects it is true, I observe that the concept of intimacy in marriage in today’s society is getting closer to what some of the Israel’s neighbors conceived about marriage. Fox explains that in Egyptian love poetry “marriage is never the focal point of the songs.”¹¹⁰ In contrast, it seems, the Song of Solomon introduces an important aspect of sexual purity. The chronological principle of sexual intimacy in the Song suggests a

¹⁰⁵ Dillow, *Solomon on Sex*, 8.

¹⁰⁶ Ryken, *Words of Delight*, 287. The Song can also present problems to people who believe that reasons for wanting to marry someone should exclude almost entirely any concern over whether or not a person finds his or her potential mate physically attractive. According to such viewpoint, marriage should be based almost exclusively on the spiritual qualities of the husband or wife. You may well imagine the frustration of people who espouse such view when they read the lengthy description of physical beauty given in the Song. See Cosby, *Sex in the Bible*, 56.

¹⁰⁷ Mitchell, *The Song of Songs*, 281.

¹⁰⁸ Davidson, *Flame of Yahweh: Sexuality in the Old Testament*, 593.

¹⁰⁹ Mary Durkin, “Intimacy and Marriage: Continuing the Mystery of Christ and the Church,” in *The Family in Crisis or in Transition: A Sociological and Theological Perspective*, ed. Andrew M. Greeley, Concilium 121 (New York, NY: Seabury Press, 1979), 78, 79.

¹¹⁰ Fox, *The Song of Songs*.

polemic against the ancient Near Eastern view of sexuality, as well as for today's concept of sexual intimacy.

The flow of the Song suggests that "Eating and Drinking" is the highest moment of intimacy. This is demonstrated by the invitation-acceptance pattern found in 4:16-5:1. Davidson observes that "the climatic invitation and acceptance on the part of the virgin bride and groom to 'become one flesh' with each other through sexual intercourse makes the dramatic statement that sexual union is reserved and preserved for husband and wife after marriage".¹¹¹

There is no question about that this is the first sexual encounter of the couple. Scholars who disagree argue that premarital sex is not explicitly or implicitly mentioned. Fox argues that "the Song does assume sexual ethic, but the sexual virtue cherished is not chastity. It is fidelity: unquestioned devotion to one's lover".¹¹² I admit that premarital sexual purity is not explicitly referred because it is depicted in poetry language. Furthermore, the poem unquestionably states that 5:1 is the first sexual encounter of the couple. Specifically, regarding the moral standards of sexual behavior of the woman there is no doubt that she is "a garden sealed" (4:12). However, concerning Solomon's moral standards of sexual purity prior to marriage we can only assume it. We are certain that

Song of Songs describes in 5:1 the first sexual encounter of a young couple on their wedding night. A theology of intimacy clearly indicates that, unlike the experience in chapter 7:1-13, the groom and the bride are looking forward to an exciting new experience. "Here the young man is indeed thrilled with his bride, but much of the thrill for him is due to his anticipation of discovery".¹¹³

Thus, the overall structure of the Song presents a chronological principle of sexual intimacy.¹¹⁴ This principle is referred in the adjurations "do not awaken love until it pleases" in 2:7, 3:5 and 8:4, which seems to be an appeal addressed to the wedding attendees. This principle is described by Mitchell: "Contrary to what the world says, promiscuity actually tends to lessen the enjoyment of conjugal delights by infecting the marriage with recollections of sin, guilt and emotional pain. On the other hand, the preservation of virginity prior to marriage will enhance the marriage and will be conducive to more vigorous and pleasurable marital relations".¹¹⁵ Mitchell contributes greatly to observe that a chronological principle of sexual intimacy necessarily expects virginity. Cosby writes that "with great anticipation the groom announces his desire to enter the garden and taste the fruits and drink from the fountain. Whereas before his bride was a sealed fountain, now she will become for him like a well of living water and stream flowing from the mountains of Lebanon".¹¹⁶

¹¹¹ Davidson, *Flame of Yahweh: Sexuality in the Old Testament*, 594.

¹¹² Fox, *The Song of Songs*, 315.

¹¹³ Cosby, *Sex in the Bible*, 72.

¹¹⁴ David Sedlacek in a lecture titled "A Journey to the Heart of God" proposed a progressive sexuality in the Sanctuary. He observes a progressive intimacy toward a Most Holy place sex. See David Sedlacek, "Sexuality: A Journey to the Heart of God," in *Chapel Lecture at the Seventh-Day Adventist Theological Seminary* (Berrien Springs, MI: Andrews University, 2012), April 12.

¹¹⁵ Mitchell, *The Song of Songs*, 203.

¹¹⁶ Cosby, *Sex in the Bible*, 74.

In view of a macrostructure of the poem as a chronological principle of sexual intimacy some features of intimacy can be found in the Song:¹¹⁷

1. *Presence/absence*: The yearning for fruits and wine symbols of the couple.¹¹⁸
2. *Mutuality*: Reciprocity of feelings. It is also evident in the use of the genitival relationship in 4:16-5:1 and throughout the Song. The possession of fruits, milk, pomegranate, honey, garden etc, once described as hers it is also described as his.
3. *Sensuousness*: The role of the senses, seeing, hearing, touching and smelling in the encounter of the couple is significant. The wholesome beauty of intimacy was intended to be part of this marriage experience.

Finally, we may conclude that the Song presents a principle of intimacy portrayed by remaining virgin until the wedding. Mitchell observes four directives and promises.¹¹⁹

Those who experience intimacy until marriage will be delivered from suffering: Song 2:7; 3:5; 8:4.

Those who experience intimacy until marriage will be delivered from contempt: 1:5-6, 8; 5:7; 8:1, 7.

Those who experience intimacy until marriage will receive peace: 8:10.

Those who experience intimacy until marriage will be married to a King (or Queen).

Davidson, similar to Murphy and Mitchell, finds those principles in Gen 2:24 as the theological anchor of marriage in the Bible. In this text three levels are the main constituencies of love:¹²⁰

To leave (יֵצֵא): Exclusivity

To cleave (יִדְבַק): Permanent

To be one flesh (לִבְשָׁר אֶחָד): Intimacy.

117 Murphy, "A Biblical Model of Human Intimacy: The Song of Songs," 63.

118 Words of encouragement are to be given to single men and women to remain sexually pure. One of the instances Jesus mentions Solomon is in Matthew 6:25-34. Jesus's appeal was to contemplate the lilies of the field because "Solomon in all his glory did not clothe himself like one these." These verses are about the anxiousness of *eating and drinking and clothing*. To this Jesus said: "Do not be anxious then... for all these things the Gentiles eagerly seek; for your heavenly Father knows that you need all these things. (NAS)

119 Mitchell, *The Song of Songs*, 204, 205. I have adjusted them by adding the word intimacy.

120 Richard M. Davidson, "Seminar in Biblical Theology/Seminar in Old Testament Theology: Biblical Law," in *Class Lecture on Biblical Law: Jewish Festivals* (Berrien Springs, MI: Seventh-day Adventist Theological Seminary, Spring, 2012), April 11. Davidson finds 12 kinds of intimacy: Physical, emotional, intellectual, aesthetic, creative, recreational, work, crisis, conflict, commitment, spiritual and communication intimacy. See Davidson, *Flame of Yahweh: Sexuality in the Old Testament*, 596, 597, 601, 602. The same conclusion is observed in Shea's analysis of the structure of the book. See William H. Shea, "The Chiasmic Structure of the Song of Songs," *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 92, (1980).

Conclusion

The Song is a chronological principle of sexual intimacy. This principle construes a definitive progress and a real dramatic movement. Verses 4:16 and 5:1 have demonstrated that there are sufficient textual evidences of a literary unity of the Song, and that the Song of Songs is a single piece, one single poem. This thesis leads to believe that the Song is not a collection of songs and that the structure of the book contains a chronological principle of sexual intimacy in the couple loving relationship, Solomon and the Shulamamite. Thus, "Eating and Drinking" is the central event throughout the Song and it portrays the theological implications of a chronological principle of sexual intimacy in a relationships between a man and a woman. The Song presents sexual intercourse as a wholesome and enjoyable part of the marriage relationship and should be a source of joy for both husband and wife.¹²¹ Mitchell correctly observes that "the Song's theme of sexuality depicts the institution of marriage as the sacred context for the lovers' intimacy... therefore whenever the Song alludes to intimacy, the reader should bear in mind the presupposed fact of the marriage".¹²²

Thus, the "eating and drinking" motif of sexual activity between Solomon and the Shulammitte in the poem is set in the context of a monogamous relationship.¹²³ Moreover, this sexual monogamous relationship is preceded by sexual purity. The couple reserves sexual intimacy until marry-age because it is in marry-age that God's protective wall around sexuality can keep it holy.¹²⁴ God is the source for human love.¹²⁵

121 Cosby, *Sex in the Bible*, 79.

122 Mitchell, *The Song of Songs*, 279.

123 *Ibid.*, 567.

124 Mitchell, *The Song of Songs*, 276.

125 Andrews University, *Andrews Study Bible: Light. Depth. Truth* (Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 2010), 855, see Song 8:6.

Capítulo 3

Teología de la misión o misión teológica en el texto veterotestamentario

Gabriel Alzate Atuesta, PhD.

Resumen

El término misión apunta a un encargo, y vista desde la cosmovisión teo-bíblica sería el cometido de anunciar el mensaje de salvación. Así, el primero en hacer misión es Dios. En la introducción del pecado, ÉL busca al hombre, “*Mas Jehová Dios llamó al hombre, y le dijo: ¿Dónde estás tú?*” (Génesis 3:9). Después, el Señor dijo: “*Y harán un santuario para mí, y habitaré (shakan, ‘morada’) en medio de ellos*” (Éxodo 25:8). Es decir, este qué hacer tiene su génesis en lo divino. Sin embargo, con lo precedente surge un planteamiento: en el texto veterotestamentario se puede hablar de teología de la misión o de una misión teológica, o sea, está presente Dios detrás del proceso de la misión, o la misma sería la teleología del misionero. Ahora, el background teológico veterotestamentario como la correspondencia de tipología vertical, permitiría determinar que la misión no solo es teológica, sino que hay teología en la misión en donde Dios busca al hombre pecador para morar con él. Así que, se establece el paradigma misional primigenio para las generaciones futuras. De esta manera, es como ese esquema paradigmático transversalizaría el Antiguo Testamento reflejándose en la experiencia abrahámica, en la hebrea, y en la función profética. Por lo tanto, la misión veterotestamentaria encuentra su sentido de propósito cuando se la cubre del ropaje denominado teología, en donde el Dios trascendente sería inmanente, usaría diversas circunstancias e instrumentos para cumplir su misión por medio de sus hijos, y estos a su vez, desarrollarían cualificaciones espirituales para el cumplimiento de la misma.

Palabras clave

Misión, veterotestamentario, background, correspondencia de tipología vertical, inmanente.

Abstract

The term mission points to a commission, and seen from the biblical worldview it would be the task of announcing the message of salvation. Thus, the first to do mission is God. In the introduction of sin, HE seeks the man, “But Jehovah God called the man, and said to him: Where are you?” (Genesis 3: 9). Then the Lord said, “And they will make a sanctuary for me, and I will dwell (shakan, ‘abode’) in their midst” (Exodus 25: 8). That

is to say, this what to do has its genesis in the divine. However, with the foregoing, an approach arises: in the Old Testament text one can speak of theology of mission or of a theological mission, that is, God is present behind the mission process, or it would be the teleology of the missionary. Now, the Old Testament theological background as the correspondence of vertical typology, would allow to determine that the mission is not only theological, but that there is theology in the mission where God seeks sinful man to dwell with him. So, the primeval missionary paradigm is established for future generations. In this way, it is how this paradigmatic scheme would mainstream the Old Testament, reflecting itself in the Abrahamic experience, in the Hebrew experience, and in the prophetic function. Therefore, the Old Testament mission finds its sense of purpose when it is covered with the clothing called theology, where the transcendent God would be immanent, he would use various circumstances and instruments to fulfill his mission through his children, and these in turn, they would develop spiritual qualifications to fulfill it.

Keywords

Mission, Old Testament, Background, Correspondence of vertical typology, Immanent.

Introducción

La misión en el Antiguo Testamento, tanto en su agencia humana como en su contenido, está definida.¹²⁶ Así, se determina una misión teológica,¹²⁷ es decir, Dios

126 Hans K. LaRondelle, *The Israel of God in Prophecy* (Berrien Spring, MI: Andrews University Press, 1983), 81-97; George W. Peters, *A Biblical Theology of Missions* (Chicago: Moody Press, 1984), 75-110; Walter C. Kaiser JR, *Mission in the Old Testament: Israel as a Light to the Nations* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2000), 15-74; Cristian Dumitrescu, "Cosmic Conflict as a Hermeneutical Framework for Mission Theology in the Old Testament" (Dissertations, Andrews University, 2010), 206-245; Michael W. Goheen, *A Light to the Nations: The Missional Church and the Biblical Story* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2011), 32-72; Ángel Manuel Rodríguez, ed., *El mensaje y la misión, y la unidad de la iglesia* (Doral, FL: IADPA, 2015), 73-96; A. Scott Moreau, Gary R. Corwin, and Gary B. McGee, *Introducing World Missions: A Biblical, Historical, and Practical Survey* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2015), 29-39; Victor Wiens, ed., *La Iglesia en misión: Perspectivas de hermanos menonitas globales sobre la misión en el Siglo XXI* (Columbia Británica, Canadá: 2015), 15-34; Silvano Barbosa, "A Theory Base and Mission-Sending Model for the South A Theory Base and Mission-Sending Model for the South American Division of the Seventh-day Adventist Church" (Doctoral Dissertations, Andrews University, 2018), 15-52; Boubakar Sanou, "Missio Dei as Hermeneutical Key for Scriptural Interpretation," *Andrews University Seminary Studies* 56, n.º 2 (2018): 301-316. Sin embargo, se debate si es una misión centrípeta o centrífuga. Victor Wiens, ed., *La Iglesia en misión*, 15. No obstante, "hay motivos justificados para desafiar tanto la aserción de que a Israel no le fue dado un mandato misionero o que su misión consistía simplemente en ser un testigo. En el mero corazón de la justificación de la creación de Israel hay un impulso misional inconfundible, que se dio a entender principalmente en la promesa dada a Abraham" (Ibíd., 16). De ahí que, "es mejor no crear una fuerte dicotomía entre estos dos conceptos" (Ibíd.,) ya que, el testimonio escritural avala ambos sentidos. Centrípeta: Peters, *A Biblical Theology of Missions*, 50; Dt 4:6-8; 28:10; Is 45:14, 22; 49:18; 56:7; 55:5; 61:9; 66:19; Jer 16:19; Dn 2:35; Mal 3:12. Centrífuga: Gn 12:1-3; Is 42:6,7;49:6; cf. LaRondelle, *The Israel of God*, 91-96; Francis D. Nichol, ed., *Comentario Bíblico Adventista*, 7 vols. (Buenos Aires: ACES, 1994), 4:31,32. Sobre una discusión más detallada sobre el tema, cf, Dumitrescu, "Cosmic Conflict as a Hermeneutical Framework for Mission Theology in the Old Testament", 127-131,189-191.

127 Peters, *A Biblical Theology of Missions*, 75; Rodríguez, *El mensaje y la misión, y la unidad de la iglesia*, 75-77; Wiens, ed., *La Iglesia en Misión*, 17.

siendo el primer misionero¹²⁸ (cf, Gn 3:9), fijó una cadena áurea de representantes misionales cuya *praxis* transversaliza el texto veterotestamentario.¹²⁹

De esta forma, se cubre ese quehacer misionero bajo el manto, ya sea, del esquema programático divino (Gn 3:15),¹³⁰ la creación y elección divina,¹³¹ el acto volitivo divino de creación y preservación progenie,¹³² el pacto divino y elección de Israel, la restauración y renovación de las naciones,¹³³ la creación y la redención de Dios,¹³⁴ el conflicto cósmico,¹³⁵ la promesa de bendición a las naciones y la creación del pueblo del Reino,¹³⁶ un drama divino: creación y caída, Dios llamando a un pueblo aparte, Dios rescatando a su pueblo, Dios enviando a su pueblo al exilio,¹³⁷ la promesa de la bendición de Dios a las naciones.¹³⁸

Mientras otros, se apoyan en la actuación de la trinidad como un apostolado, es decir, en la encarnación y en la pneumatología, dentro del proceso salvífico,¹³⁹ la creación y salvación del ser humano,¹⁴⁰ la *praxis* de la Deidad en la actividad salvífica del hombre y en el quehacer pactual con su pueblo,¹⁴¹ la configuración y simbología del

128 David Tang Moe, "Constructing a Theology of Mission," *Currents in Geology and Mission* 44:2 (2017): 23; Rodríguez, *El mensaje y la misión, y la unidad de la iglesia*, 73; Ilkeun Lee, "A Study of the Principles of Missional Pastoral Leadership for South Korean Churches" (Doctoral Dissertations, Liberty University School of Divinity, 2017), 40; Sanou, "Missio Dei as Hermeneutical Key for Scriptural Interpretation", 301.

129 Peters, *A Biblical Theology of Missions*, 95-110; Rodríguez, *El mensaje y la misión, y la unidad de la iglesia*, 79-92. Wiens, *La Iglesia en Misión*, 17-27. Aunque, algunos consideran que no había misión tipo apostolado en el A.T. Jiří Moskala, "The Mission of God's People in the Old Testament", *Journal of the Adventist Theological Society* 19/1-2 (2008): 41; Rodríguez, *El mensaje y la misión, y la unidad de la iglesia*, 74,75; David J. Bosch, *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 2011), 34. Y esto obedece, explica Dumitrescu, ya que, "missiologists tend to look at the Old Testament with the same lenses used when looking at the New Testament, trying to find New Testament themes and patterns in the Old. Using the centrifugal-centripetal dualism, they conclude there is little evidence of centrifugal mission in the Old Testament, and almost a priori that the New Testament is superior to the Old" (Cristian Dumitrescu, "Mission Theology in the Old Testament: A New Paradigm", *Journal of Adventist Mission Studies* 4, n°1 [2008]: 45). No obstante, desde la metanarrativa salvífica veterotestamentaria está implícito, no solo la teleología redentiva universal, sino además, el instrumental para el cumplimiento de la misión, es decir, Israel. Moskala, "The Mission of God's People in the Old Testament", 41-42; Rodríguez, *El mensaje y la misión, y la unidad de la iglesia*, 75. Por otra parte, los autores neotestamentarios basaron su apostolado en la literatura del Antiguo Testamento (Hch 13:46-48; 15:13-21; 24:14; 28:23-28; Ro 15:8-12). Dumitrescu, "Mission Theology in the Old Testament: A New Paradigm", 45-46.

130 Peters, *A Biblical Theology of Missions*, 75.

131 Rodríguez, *El mensaje y la misión, y la unidad de la iglesia*, 76,77.

132 Wiens, ed., *La Iglesia en Misión: Perspectivas de Hermanos Menonitas Globales Sobre la Misión en el Siglo XXI*, 17.

133 Goheen, *A Light to the Nations*, 23-48; Michael W. Goheen, *Contemporary Mission Theology: Engaging the Nations* (NY: Orbis Books, 2017); The Biblical Story of Narrative Theology, A Messianic and Missional Reading of Scripture.

134 Moe, "Constructing a Theology of Mission", 25.

135 Dumitrescu, "Cosmic Conflict as a Hermeneutical Framework for Mission Theology in the Old Testament", 206-208.

136 Andrew J. Tompkins, "God's Mission to the "Nations" and Hindus: Three Old Testament God's Mission to the "Nations" and Hindus: Three Old Testament Narrative Models" (Master of Arts, Andrews University, USA, 2012), 7,8,15.

137 Moreau, Corwin, and McGee, *Introducing World Missions*, 29.

138 Kaiser JR, *Mission in the Old Testament*, 15, 16.

139 Ross Hastings, *Missional God, Missional Church* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2012), 250. De hecho, una de las presuposiciones para la doctrina de la Trinidad es que "was a response to the missions of God". Cf. Íbid.; Lee, "A Study of the Principles", 40-44.

140 Barbosa, "A Theory Base", 15- 17.

141 Sanou, "Missio Dei as Hermeneutical Key for Scriptural Interpretation", 306.

mobiliario del santuario terrenal,¹⁴² el ajuste funcional del círculo menor y mayor del santuario/templo terrenal.¹⁴³

Con base en lo anterior, se puede observar la intencionalidad de pretender arropar en los últimos años la misión veterotestamentaria con un manto teológico, y debe ser así porque se está trabajando con un texto inspirado. No obstante, la multiplicidad de postulados, primero, la trazan en forma horizontal, y segundo, la reducen a focalizarla como una misión teológica en donde, los misioneros, expusieron un mensaje divino, sin embargo, la participación óptica de la Deidad dentro de la historiografía misional está ausente.

Por eso, a través de este artículo se determinará, a partir del estudio y análisis del texto veterotestamentario, que la misión más que ser teológica debe estar cobijada por la participación del autor de la misma, es decir Dios, dentro del proceso de la inmanencia. Así, se podría hablar de teología de la misión en el Antiguo Testamento.

La misión abrahámica

La universalidad de la misión se encuentra de forma explícita en relación con Abram,¹⁴⁴ donde Dios le prometió bendición a todas las naciones¹⁴⁵ (Gn 12:3),¹⁴⁶ a través, de la agencia patriarcal. La primera referencia sobre Abram, en la *Torah*, es Gn 11:26 donde figura como hijo de Taré. Luego, se registra el llamado misional abrahámico, en donde la iniciativa de la salida de Ur de los Caldeos, según el texto de génesis, fue de Taré (Gn 11:31), sin embargo, en hechos 7:2,3, menciona que ese adelanto divino lo tuvo Abram.

Ahora, la forma de conciliar esta lectura intertextual es a partir de la historiografía divina¹⁴⁷ o historia teológica¹⁴⁸ que permitiría determinar que, mientras el texto mosaico describiría la migración amorita de la época,¹⁴⁹ el pasaje lucano estaría indicando

142 Jack J. Blanco, "The Sanctuary and the Mission of the Church", *Journal of the Adventist Theological Society* 9, n.º1 (1998): 243-259.

143 Raúl Quiroga, "El círculo misional de Israel a partir del santuario." *DavarLogos* 8.2 (2009): 185-190.

144 Rodríguez, *El mensaje y la misión, y la unidad de la iglesia*, 80. Aunque, hubo misión antes de Abram. *Ibid.*, 79-80; Peters, *A Biblical Theology of Missions*, 79. No es una misión tribal sino global. Goheen, *A Light to the Nations*, 28.

145 Estas naciones o pueblos serían los mismos que Dios había diseminado por todo el mundo (Gn 11:9). Así, estas 70 nacionalidades de Gn 10 y 11 constituirían una representación de alcance mundial, cf. Richard Bauckham, *Bible and Mission: Christian Witness in a Postmodern World* (Grand Rapids; MI: Baker Academic, 2003), 28, 59. Aquí, Coheen sienta el principio que "God employs particular means to reach a universal goal". Goheen, *A Light to the Nations*, 28.

146 Si bien el hebreo usa aquí *mishpâchâh* "tribu o familia", en Gn 18:18 se usa *gôy* "naciones", así los dos términos quedarían equiparados.

147 Raúl Quiroga, "Una perspectiva de la historiografía bíblica de acuerdo a un concepto de la naturaleza teológica de la Biblia," *DavarLogos* 7.1 (2008): 51-58.

148 George W. Reid, ed., *Entender las Sagradas Escrituras* (Doral, FL: APIA, 2009), 190-91.

149 Norman Habel, *The Birth, The Curse and The Greening of earth: An Ecological Reading of Genesis 1-11* (Sheffield, UK: Sheffield Phoenix Press, 2011), 127,128. Al respecto, Sarna afirma que el significado de la ciudad de Harán el cual es "route, journey, caravan", and it doubtless derives from the city's location as an important station along the main international trade routes from Mesopotamia to the Mediterranean Sea. From the Mari archives it is clear that in the eighteenth century B.C.E. Haran was a center of seminomadic Amorite tribes" (Nahum M. Sarna, *Genesis*, The JPS Torah Commentary, 5 vols. [Philadelphia: Jewish Publication Society, 1989], 1:87). Así, "If Ur was the southern city, the migration could have been prompted by the gradual decline of the city and the increasingly harsh economic conditions, along with overpopulation, known to

que, dentro de dicho proceso social, estaría uno caminando por el llamado divino para el cumplimiento de la misión.¹⁵⁰ O sea, mientras Taré saldría por motivos socio-

have been its lot in the course of the Middle Bronze Age (ca. 2100–1600 B.C.E.)” (Ibíd., 88). Y en este contexto de inestabilidad social y política surgen los llamados amoritas, los cuales se creía habían emigrado de Canaán a Mesopotamia. Sin embargo, los textos de Mari han confirmado lo contrario, que fueron pueblos mesopotámicos que emigraron a tierras cananeas posiblemente acosados por los horeos creadores del reino Mitanni, cf. Walter Kaiser, ed., *Santa Biblia de Estudio Arqueológica* (Miami, FL: Vida, 2009), 27,60. De hecho, “Durante varios siglos el pueblo del noroeste de Mesopotamia y del norte de Siria fue llamado en los textos cuneiformes *amurru*, esto es: «occidentales»... de que más tarde se originaron tanto los hebreos como los árameos”. (John Bright, *La historia de Israel* [Bilbao, Desclee de Brouwer, 2000], 85). Y tal como lo menciona Wright, “la oleada de los «amorreos» es una de las primeras grandes invasiones semíticas que conoce la historia”. (G. Ernest Wright, *Arqueología Bíblica* [Madrid: Ediciones Cristiandad, 1975], 60); Jacques B. Doukhan, ed., *Seventh-Day Adventist International Bible Commentary: Genesis*, 7 vols. (Nampa, Idaho: Pacific Press, 2016), 1:194; Amnon Ben-Tor, ed., *La arqueología del Antiguo Testamento* (Madrid: Cristiandad, 2004), 226; Thomas L. Thompson, *The Historicity of the Patriarchal Narratives: The Quest for the Historical Abraham* (Berlín: Walter de Gruyter, 1974), 79-88; Roland de Vaux, *Historia antigua de Israel I: desde los orígenes a la entrada en Canaán* (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1975), 78-83. Aunque, no deja de ser una hipótesis, cf. Ibíd., 82. Thompson, es correlativo con de Vaux al poner la migración amorita como una de tres hipótesis posibles para la génesis de la narrativa patriarcal hebrea, cf. Thompson, *The Historicity of the Patriarchal Narratives*, 315-326. Incluso la cuestiona altamente al punto de negarla, cf. Ibíd., 324, y es concluyente al decir que, “no movement whatever is discernible which resembles a movement from Ur towards the northwest to Harran” (Ibíd., 87). Cf. Claus Westermann, *Genesis 12-36: A Continental Commentary*, 19 vols. (Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1985), 2:61-62, 63-66. Aun, Finkelstein y Silberman la niegan como base para la datación patriarcal hebrea, cf. Israel Finkelstein y Neil A. Silberman, *La Biblia Desenterrada* (Madrid: Siglo Veintiuno, 2003), 277. Sin embargo, Bright presenta bases sólidas, arqueológicas e históricas, en favor de la migración amorita como el *backdrop* para la narrativa patriarcal mosaica, cf. Bright, *La historia de Israel*, 84-88. Así que, como lo indica Albright, “The latest discoveries at Mari on the Middle Euphrates have strikingly confirmed the Israelite traditions according to which their Hebrew forefathers came to Palestine from the region of Harran in northwestern Mesopotamia” (William Foxwell Albright, *From the Stone Age to Christianity: Monotheism and the Historical Process* [New York: Anchor Books, 1957], 236). Por tanto, “the earlier migration from Ur of the Chaldees to Harran remains without archaeological illustration (aside from the excavation of the city itself) but the flight from Ur when that capital was destroyed by the Elamites about 1950 B.C. sounds like an excellent historical tradition” (Ibíd.).

150 K. A. Mathews, *Genesis 11:27-50:26 The New American Commentary*, 42 vols. (Nashville: Broadman & Holman Publishers, 2005), 1b:104. Así que, “Nosotros podemos suponer, aunque ningún texto contemporáneo los menciona, que entre estos clanes emigrantes se desplazaban un Abraham... jeque de clanes considerables, que recordaban sus orígenes en la «llanura de Aram» cerca de Jarán” (Bright, *La historia de Israel*, 143). Es decir, la historia bíblica ocurrió dentro de un contexto histórico secular comprobado por la arqueología que la contextualiza, y eso hace que el registro inspirado cuente con una fuente auxiliar para su veracidad, a través, de la historiografía (la migración amorita), y la tiponimia (Ur de los Caldeos). Cf. Ibíd., 107-143. Lo precedente, permitiría determinar que los relatos veterotestamentarios, entre ellos las narraciones patriarcales hebreas, sean reales. De esta manera, el texto subsiste en su forma primigenia delineándolo de manera vertical, en donde la participación divina es la génesis para la formación de la nación de Israel. No obstante, Finkelstein y Silberman, desde la arqueología, han argumentado lo que ellos llaman ‘anacronismos’ en el texto bíblico, y de esa manera niegan la historicidad de Abram, cf. Finkelstein y Silberman, *La Biblia Desenterrada*, 274-279. Sin embargo, Bright, aunque los asiente, explica su posible razón de ser en dicha narrativa mosaica, cf. Bright, *La historia de Israel*, 124-126, con lo que él denomina “retoques actualizantes”. Ibíd., 126, sin embargo, concluye diciendo que, “el cuadro en conjunto permanece auténtico, cf. Ibíd.”

políticos,¹⁵¹ Abram lo haría por convicciones religiosas,¹⁵² en donde, el *background* del desplazamiento amorreo tendría como presuposición la soberanía divina¹⁵³ para el cometido celestial.¹⁵⁴

La Escritura declara,

וַיֹּאמֶר אֱלֹהֵי אַבְרָם יְהוָה אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאוּר כַּשְׂדִּים לָתֶת לְךָ אֶת־הָאָרֶץ הַזֹּאת לְרִשְׁתָּהּ:
(Gn 15:7)

“Además, le dijo: Yo soy el Señor, que te hice salir de Ur de los caldeos para darte en posesión esta tierra” (Gn 15:7, NVI).

Aquí, el verbo *yâtsâ* “salir”, siendo un causativo en su forma *hifil* en hebreo, debería ser traducido tal como lo hace la NVI “te hice salir”. El pasaje se encuentra dentro de una estructura de dos párrafos (1-6/7-21).¹⁵⁵ אֲנִי כִּי מָגַן “Yo soy tu escudo” (ver.1); וְיְהוָה אֱלֹהֵי יְהוָה “yo soy Jehová” (ver. 7). Mathews, sugiere la siguiente estructura interna del capítulo.

I. vv. 1–6 Promise of a Son

A v. 1 “Vision”: “the word of the LORD came to him”: “I am” and “reward”

B vv. 2–3 Abram’s question of the “Sovereign LORD” (*Adonay Yahweh*)

C vv. 4–5 “the word of the LORD came to him”: promise and sign of stars

v. 6 Abram believes the Lord

II. vv. 7–21 Prophecy of Land

A’ v. 7 Vision (implied): “I am” and “this land”

B’ v. 8 Abram’s question of the “Sovereign LORD” (*Adonay Yahweh*)

D v. 9 “the LORD said to him”: instructions for preparing covenant sacrifice

E vv. 10–12 Abram obeys and falls asleep

C’ vv. 13–17 “the LORD said to him”: prophecy and sign of passing torch

151 Doukhan, comenta que, “Political reasons may have also played a role in the departure of the Terah clan” (Doukhan, *Seventh-Day Adventist International Bible Commentary*, 1:194), probablemente “impulsado por deseos de mejoras”. (Daniel Carro, ed., *Comentario bíblico mundo hispano*, 24 vols [El Paso, TX: Editorial Mundo Hispano, 1993], 1:89). Cf. Habel, *The Birth, The Curse and The Greening of earth*, 127,128. Así la mención, en el texto bíblico de la resolución de salir por parte del padre de Abram, en dicho fenómeno migratorio, obedeció a que en “la educación oriental requería que se mencionara a Taré actuando como cabeza de su hogar” (Francis D. Nichol, ed., *Comentario Bíblico Adventista*, 7 vols [Buenos Aires: ACES, 1994], 1:304).

152 En un sentido homilético y global, la migración de Abram “is part of the general dispersal of humanity, though this particular movement takes on special significance: Yhwh shows that he can work good in the process of dispersal” (Keith N. Grüneberg, *Abraham, Blessing and the Nations* [Berlin: Walter de Gruyter, 2003], 140).

153 Cf. Is 40:15; Job 12:23; Sal 47:8; 66:7. Cf. Timothy C. Tennent, *Invitation to World Missions: A Trinitarian Missiology for the Twenty-first Century* (Grand Rapids, MI: Kregel, 2010), 114.

154 King, presenta tres niveles para lograr un entendimiento de las narraciones veterotestamentarias, en donde el nivel superior sería el teleológico divino, y los otros dos estarían sujetos al mismo. Reid, *Entender las Sagradas Escrituras*, 191. Así, este sería el camino metodológico para la comprensión del llamado de Abram en Ur de los Caldeos. Una metodología en función, aunque, no en *praxis*, esboza Boyd con el concepto del conflicto cósmico como *background* para las historias en el texto veterotestamentario. Gregory A. Boyd, *Dios en Pie de Guerra: La Palabra y el Conflicto Espiritual* (Miami, FL: Vida, 2006), 107,108.

155 Cf. Doukhan, *Seventh-Day Adventist International Bible Commentary*, 1:218; Gordon J. Wenham, *Word Biblical Commentary: Genesis 1–15*, 61 vols. (Dallas: Word Books, 1987), 1:388,389. Aunque, se consideraría como una adición tardía los vers. 13-16, cf. *Ibid.*, 389.

F vv. 18–21 “and the LORD ... said”: description of the land”.¹⁵⁶

Aquí, se tiene un texto ontológico que oferta dos teofanías,¹⁵⁷ donde el *hifil yâtsâ’* “salir” de los vers. 5 y 7 indicarían que Dios, como sujeto de la acción, causa esa iniciativa en el patriarca cuya teleología era el entendimiento de la grandeza, y soberanía divina respectivamente en la *praxis* abrahámica.

Ahora, si bien es cierto que la morfo-sintaxis de הַיְהוָה אֱלֹהֵי הָאֲרָצָה הַזֹּאת “Yo soy Jehová, que te saqué” (ver. 7) es análoga a Éx 20:2¹⁵⁸ por sus semejanzas de fondo y de forma, podría creerse que el uso del *hifil yâtsâ’* “salir” sería para equipararlo con la narrativa de la liberación de Egipto,¹⁵⁹ aunque Abram no estaba en peligro en Ur.¹⁶⁰ Así, estaría enmarcando, en la experiencia abrahámica, la elección de un pueblo (Gn 12:2), la realización de un Pacto con Dios (Gn 15), y la redención divina (Is 29:22).¹⁶¹

Sin embargo, con el *hifil yâtsâ’* “salir”, desde el aspecto conceptual y lingüístico,¹⁶² se determinaría que el marco precedente apuntaría a motivos misionológicos. Así, la misión de Abram sería una resolución ontológica dentro del proceso de la presencia divina (cf. Gn 12:7; 17:1, 3; 18:1, 33; 21:20), manifestada, no solo en la migración a Canaán, sino igual en Egipto (Gn 12:10-13:2); en la liberación de Lot y el encuentro con Melquisedec (Gn 14); en el nacimiento de Isaac (Gn 21), y el sacrificio de Isaac (Gn 22:1-18), y ese acompañamiento de la Deidad se denomina “inmanencia”.¹⁶³

¹⁵⁶ Mathews, *Genesis* 11:27–50:26, 1b:160, 161.

¹⁵⁷ *Ibid.*, 160. Canale explica que, las teofanías son patrones de revelación donde Dios fue condescendiente en tener un encuentro con el ser humano, en tiempo y espacio. Fernando Canale, *The Cognitive Principle of Christian Theology: A Hermeneutical Study of the Revelation and Inspiration of the Bible* (Berrien Springs, MI, Andrews University, 2005), 358-359. Hay que hacer diferencia entre teofanía e hierofanía (hieros [ἱερός] = sagrado, y faneia [φάνειν] = manifestar). La primera, se refiere a la manifestación del ser de Dios, la segunda se expande a cualquier manifestación de sacralidad, cf. Mircea Eliade, *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy* (London: Arkana, 1989), 16.

¹⁵⁸ Este pasaje será analizado abajo.

¹⁵⁹ Victor P. Hamilton, *The Book of Genesis, Chapters 1-17: New International Commentary on the Old Testament*, 26 vols (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1995), 1:429; Michael Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel* (Oxford: Clarendon Press, 1985), 375-376. Pero, el texto es también visto como tipológico, cf. *Ibid.*, 375, 376; Mathews, *Genesis* 11:27–50:26, 1b:170. Cf. U. Cassutto, *A Commentary on Genesis: From Noah to Abraham*, 2 vols (Jerusalem: The Magnes Press, 1992) 2:334-336.

¹⁶⁰ No obstante, hay una tradición rabínica, cf. “the midrash in *Gen. Rab.* 38, however, Abraham was saved from ‘the furnace of the Chaldees’ some sort of persecution (cf. Dan. 3: 21–3)” (Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, 376).

¹⁶¹ Esos mismos tres aspectos se reflejan en la experiencia hebrea. Cf. abajo.

¹⁶² Un sentido del *hifil* sería teleológico, cf. Francis Brown, Samuel Rolles Driver, y Charles Augustus Briggs, *Enhanced Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon* (Oxford: Clarendon Press, 1977), 424.

¹⁶³ Goheen, estructura el libro de génesis de forma bipartita: 1-11 sería la primigenia, y 12-50 sería la patriarcal, cf. Goheen, *A Light to the Nations*, 27. Así, la promesa para Abram (12:1-4) sería “bridge-passages” entre la historia inicial del hombre hasta la historia de los patriarcas, cf. Hans Walter Wolff, “The Kerygma of the Yahwist,” *Interpretation: A Journal of Bible and Theology* 20, n^o 2 (1966): 136. Ahora, estas transiciones es lo que von Rad denominó “Zwischenstücken”, es decir, piezas intermedias (Gn 6:5-8; 12:1-9; 18:17-33). Gerhard von Rad, *Das erste Buch Mose: Genesis* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1972), 9. Así, aplicando esta metodología escriturística se tiene que con Abram habría un nuevo comienzo tal como lo hubo al inicio del libro, cf. Goheen, *A Light to the Nations*, 27- 28. Y si el primer panel, abre sus páginas mostrando el ser de Dios en movimiento (Gn 1:2), lo cual implicaría tiempo y espacio, en el proceso creativo en la historia de este mundo, es decir, siendo inmanente (cf. 3:8,9; 11:5-9); en el segundo panel, se vería la misma presuposición ontológica presente en el nuevo proceso, pero, con Abram.

Ahora, lo anterior podría ser el cumplimiento de la bendición expresada en Gn 9:27, **וְיָשְׁבֹן בְּאֶהֱלֵי־שֵׁם** “*Y habite en las tiendas de Sem*”. Aquí, el verbo *shâkan* “habitar” estaría haciendo alusión a la presencia divina, así lo ha traducido el Targum de Onkelos **וְיִשְׁרֵי שְׁכִינְתֵיהּ בְּמִשְׁכְּנֵי שֵׁם**¹⁶⁴ “*And he shall make his Shekinah to dwell in the tabernacles of Shem*”.¹⁶⁵ Así que, “this promise to ‘dwell’ was most encouraging, for it assured mortals that despite God’s transcendence, he would come to planet earth to take up his residence with the line of Shem, the group of people we know as ‘Semites’, and live in the midst of them”.¹⁶⁶ Y así, llegaría hasta la descendencia de Abram. De esta manera, se estaría hablando de teología de la misión en la vida del patriarca, y por tanto, la génesis misional abrahámica estaría verticalizada.¹⁶⁷

Aquí, es donde Abram emerge en la historia bíblica como misionero. La Escritura declara, “*Bendeciré a los que te bendigan y maldeciré a los que te maldigan ¡por medio de ti serán bendecidas todas las familias!*¹⁶⁸ *de la tierra! Al encaminarse hacia la tierra de Canaán, Abram se llevó a su esposa Saray, a su sobrino Lot, a toda la gente*¹⁶⁹ *que habían adquirido en Jarán, y todos los bienes que habían acumulado. Cuando llegaron a Canaán*”. Gn 12:3,5-NVI.

164 Stephen A. Kaufman, Ed., *Comprehensive Aramaic Lexicon: Targum Onkelos to the Pentateuch* (Hebrew Union College, 2005), Gn 9.27. cf. de igual forma el Targum de Neofiti. Stephen A. Kaufman, Ed., *Comprehensive Aramaic Lexicon: Targum Neofiti to the Pentateuch* (Hebrew Union College, 2005), Gn 9.27. Lange, explica que hay dos focos hermenéuticos sobre este texto, el político o étnico, y el espiritual. John Peter Lange, *A Commentary on the Holy Scriptures: Critical, Doctrinal, and Homiletical, With Special Reference to Students and Ministers*, trans. and ed. Phillip Shaff (New York: Charles Scribner, 1869), 1:340, 341. En el primero, el sujeto de la cláusula sería Jafet, es decir, él moraría en las tiendas de Sem. *Ibid.*, 340; Hamilton, *The Book of Genesis, Chapters 1-17*, 325,326; Wenham, *Word Biblical Commentary*, 1a:259; Carl Friedrich Keil y Franz Delitzsch, *Commentary on the Old Testament*, vol. 1 (Peabody, MA: Hendrickson, 1996), 100,101; Sarna, *Genesis, The JPS Torah Commentary*, 67; Mathews, *Genesis 1-11:26*, vol. 1A, *The New American Commentary*, 424; von Rad, *Das erste Buch Mose: Genesis*, 104,105; Westermann, *Genesis 1-11: A Commentary*, 493, 494. Aunque, Kidner considera que una búsqueda de la descendencia de Jafet en el Antiguo Testamento sería en vano, cf. (Derek Kidner, *Genesis: an Introduction and Commentary* [Downers Grove,IL, IVP Academic, 2008], 121-122). Mientras en el segundo, el sujeto sería Dios, o sea, ÉL moraría con su pueblo, cf. Lange, *A Commentary on the Holy Scriptures*, 341; Ibn Ezra’s, *Commentary on the Pentateuch: Genesis (Bereshit)* (New York, NY: Menorah, 1988), 130-131; David R. Dilling, *Hebrews: A Bible Study Resource* (La Fayette, IN, Lulu.com, 2008), 218; Geoffrey W. Bromiley, Ed., *The International Standard Bible Encyclopedia*, Volumen 4 (Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1988), 466; Barbosa, “A Theory Base”, 24-27; Walter C. Jr. Kaiser, *Mission in the Old Testament: Israel as a Light to the Nations* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2012), 5. Kaiser, se apoya en la regla gramatical que en poesía (ese es un poema *heptastich*, es decir, de cinco líneas) el sujeto de la anterior cláusula sigue siendo el mismo en la siguiente, cuando no se expresa, cf. *Ibid.* No obstante, en Gn 15:6 esa regla no se cumpliría dejándola insubsistente, cf. Hamilton, *The Book of Genesis, Chapters 1-17*, 325. Sin embargo, la regla, según Kaiser, es en poesía y no en prosa. Además, habría un juego de palabras “*‘elohé Sem* “the God of Shem” // *be’oholê-sêm* “in the tents of Shem” que forman un balance quiástico, cf. Anthony R. Ceresk, “The Chiastic Word Pattern in Hebrew”. *The Catholic Biblical Quarterly*, 38 (1976): 309. Así, quedarían equiparadas.

165 http://targum.info/onk/Gen6_11.htm#_ftnref13 (consultada el 28 abril de 2021).

166 Kaiser, *Mission in the Old Testament*, 5.

167 Peters, *A Biblical Theology of Missions*, 80-81.

168 Aquí el término en hebreo es *mishpâchâh* “familia” o “clan”, no obstante, en Gn 18:18, donde se repite la misma declaración, el término es *gôy* “nación”. Al respecto, Moskala considera que ese salto de lo particular a lo general tiene la intencionalidad de abarcar el mundo entero, cf. Rodríguez, *El mensaje y la misión, y la unidad de la iglesia*, 80.

169 El vocablo en hebreo es *nephesh* “persona”. Estos no eran hijos del patriarca porque Sarai era estéril (Gn 11:30), tampoco eran esclavos porque el hebreo hubiera usado *‘ebed* “siervo”. Lo más probable es que hayan sido “algunos conversos al Dios verdadero... que se unieron a la casa de Abram” cf. Nichol, ed., *Comentario Bíblico Adventista*, 1:318.

Se le asigna un nombre misional, es decir, se le cambió el nombre¹⁷⁰ de Abram¹⁷¹ a Abraham en donde la incorporación de letra *Hei* ה lo podría haber elevado a un nominal teofórico hebraico,¹⁷² y el instrumento misionero sería el altar (Gn 12:7,8; 13:4,18).¹⁷³

La misión hebrea

La escogencia de Israel está determinada con el tecnicismo hebraico deuteronomico 'am qâdôsh "pueblo santo" y 'am segûllâh "pueblo especial"¹⁷⁴ (Dt 7:6). Aquí, apuntaría a un cambio de *status* en relación con las naciones circunvecinas, y señalaría un rango superior dentro de su contexto étnico.¹⁷⁵ Ahora, la expresión אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיךָ אֲשֶׁר אָמַרְתִּי הוֹצֵאתִיךָ מֵמִצְרָיִם "Yo soy Jehová, que te saqué" (Éx 20:2), como ya se observó, desde su morfo-

170 El cambio de nombre, en la cultura del ACO, era más que una modificación legal, incluía la esencia de la persona, es decir, su carácter (cf. Gn 32:27,28). Cf. Sarna, *Genesis*, 1:124.

171 'abrâm significa 'el padre es exaltado', cf. Brown, Driver, y Briggs, *Hebrew and English Lexicon*, 4, en donde 'âb sería una referencia a una deidad, cf. W. F. Albright, "The Names Shaddai and Abram," *Journal of Biblical Literature* 54 (1935): 193. Así, sería un nombre teofórico, o un título honorífico de alto grado parental o tribal, cf. R. Laird Harris, Gleason L. Archer Jr., y Bruce K. Waltke, ed., *Theological Wordbook of the Old Testament* (Chicago: Moody Press, 1999), 5; Hugo Grefmann, "Sage und Geschichte in den Patriarchenerzählungen". *ZAW* 30 (1910): 1-3; U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Genesis*, part II (Skokie, Illinois: Varda Books, 2005), 267; Thompson, *The Historicity of the Patriarchal Narratives*, 23; John Roberts Dummelow, ed., *A Commentary on the Holy Bible* (NY: The Macmillan Company, 1920). Para una ampliación sobre la etimología y semántica del nombre Abram, cf. Albright, "The Names Shaddai and Abram", 193-203. En este caso no sería un nombre propio (un ejemplo, en el texto veterotestamentario, sobre un título como nominal, está Jetro (Éx 3:1), "un título honorífico-denotando 'Excelencia' y equivalente al árabe 'Imán... sacerdote tribal", cf. Siegfried H. Horn, *Diccionario Bíblico Adventista del Séptimo Día* (Buenos Aires, Argentina: ACES, 1995), 640; Albright, "The Names Shaddai and Abram", 193. Así, Abram sería un patriarca o jefe de la antigua Mesopotamia, que traía en sus hombros una gran carga religiosa, pero, idólatra (Jos 24:2).

172 Así, tal como lo explican Aviv y Erlichman, "The addition of an *h* (*hey* in Hebrew) to both Abram's and Sarai's names symbolizes an abbreviated version of the Divine name (the tetragrammaton, *Yud-Hey-Vov-Hey*) and binds them in sacred connection to God and to each other every time their names are uttered or recorded" (Gregg Drinkwater, Joshua Lesser, and David Shneer, eds., *Torah queries: weekly commentaries on the Hebrew Bible* [New York, NY: University Press, 2009], 25). Así mismo lo había explicado Clarke indicando que, dicha adición de la *hei* era por motivo de dignidad, en donde Dios se estaba acercado al patriarca más cercanamente, e impartir una porción de su propio nombre, cf. Adam Clarke, *Holy Bible: Commentary and Critical Notes*, 8 vols. (NY: Waugh and T. Mason, 1835), 1:109.

173 "La ofrenda de un animal sacrificado y fuera de duda una exhortación evangelística, así como el gran número de criados a quienes Abram llevó a un conocimiento de Jehová debe haber hecho impresionantes tales ocasiones... Sus altares, esparcidos por el campo de Palestina, se convirtieron en monumentos recordativos del único Dios verdadero. Los cananeos, cuya iniquidad no había llegado todavía al colmo (Gn 15:16), pudieron así conocer al Creador del universo, y mediante el precepto y el ejemplo de Abram fueron exhortados a descartar sus ídolos y adorar a Dios. Abram fue el primer misionero al extranjero pues viajó incansablemente por Palestina y predicó a Dios doquiera levantaba su tienda" (Nichol, ed., *Comentario Bíblico Adventista*, 1:310).

174 "de su propiedad personal" (BJ); "su posesión exclusiva" (NVI).

175 Cf. Dt 26:18,19; 28:1; Moshe Weinfeld, *Deuteronomy 1-11: A New Translation with Introduction and Commentary*, 97 vols. (New York, NY: Yale University Press, 1991), 5:359, 360. Weinfeld, observa que el pensamiento deuteronomico de 7:6,7 tiene un influjo importante del libro de Éxodo (19:5,6), a través del hebraico qâdôsh y segûllâh (el backdrop para segûllâh sería el pacto Hitita. *Ibid.*, 367), no obstante, habría diferencias. Mientras la elección en éxodo trazaría su teleología, en deuteronomio, sería la base para las obligaciones divinas (D 26:17-19), cf. *Ibid.* Al respecto, Block apunta a cuatro aspectos sobre el llamamiento de Israel: ser el pueblo del Señor, ser tesoro especial, ser luz a las naciones, ser pueblo santo, cf. Daniel I. Block, "The Privilege of Calling: the Mosaic Paradigm for Missions (Deut. 26:16-19)", *Bibliotheca Sacra* 162 (2005): 394-401.

sintaxis es análoga a la experiencia abrahámica (Gn 15:7),¹⁷⁶ en donde el *hifil yâtsâ'* "salir" señalaría una teleología misional de carácter teológico. Y similar a Abram, sería una providencia ontológica dentro del proceso de la participación de la Deidad en el flujo de la historia¹⁷⁷ de Israel, en el cumplimiento misional. Y, ese acompañamiento de la divino se denomina "inmanencia".

Ahora, esta premisa se funda con la expresión אֲנִי עִמָּךְ "yo estaré contigo" (Éx 3:12).¹⁷⁸ De este modo, el llamamiento misional mosaico sería una bisagra de la participación divina que comenzo con Abram, y seguiría con el pueblo hebreo. Y también, con $\text{וְשָׁכַנְתִּי בְּתוֹכָם}$ "y habitaré en medio de ellos" (Éx 25:8). Así, tal como lo afirma Canale,

Exodus 25:8 presupposes a temporal-historical supernature. According to this text, God actually dwells in the house prepared for Him, directly experiencing the special, temporal reality of nature in all its immediacy and concreteness. This picture of God's activity implicitly assumes that the supernatural realm is fully compatible with the temporality and historicity of the natural realm.¹⁷⁹

Y como lo indica Goheen, "The identity of God's people is defined not only by redemption and covenant, but also by God's living presence in their midst (Éxod. 25-40)".¹⁸⁰ Así, "This is a story, after all, of God's misión".¹⁸¹

Ahora, dicha participación misional divina se reflejaría en los sucesos, tales como: las plagas de Egipto, el éxodo, el cruce del mar rojo, el maná, la conquista de Canaán, otorgándoles un carácter teológico-histórico.¹⁸² De esta forma, se estaría hablando de teología de la misión en la experiencia hebrea, en donde la santidad de Israel indica que, "es un pueblo con una misión a las naciones".¹⁸³ Por consiguiente, la elección sería una iniciativa divina, pactual, y misional (Dt 7:6-8).

Aquí, figura Israel como una entidad misionera. Esto, comienza a revelarse desde su emplazamiento la cual era una "encrucijada principal de las rutas internacionales de Oriente Medio, entre Egipto y Asiria y Babilonia",¹⁸⁴ y se convertiría, como lo indica Küng, en el "centro de la tierra".¹⁸⁵ De esta manera, "el caso de Israel y su prosperidad habían de ser un ejemplo tan atrayente, que todas las naciones buscarían al Dios de

176 Ambas narrativas crearían una estructura analógica, cf. arriba. Aquí, la abrahámica podría haber sido vista por la literatura oracular en sentido tipológico para la hebrea (cf. Is 29:2).

177 Cf. Gabriel Alzate Atuesta, "La profanación del santuario en Ezequiel 28:18: un estudio tipológico en el *sitz im leben* de la profanación/destrucción del primer templo" (Tesis doctoral, Universidad Adventista del Plata, 2018), 37-43; Fernando Canale, *Scriptura Replacing Tradition: Basic Elements Christian Theology* (Berrien Spring: MI, Andrews University Lithothese, 2005), 56-74.

178 Para Canale, esta teofanía describe un texto ontológico, y muestra la presencia histórica óptica del ser de Dios. Fernando Canale, "Toward a Criticism of Theological Reason, Time and Timelessness" (Dissertations, Andrews University, 1983), 346-364. Cf. Éx 33:14-16.

179 Canale, *Scriptura Replacing Tradition: Basic Elements Christian Theology*, 101.

180 Goheen, *A Light to the Nations*, 43.

181 *Ibid.*

182 Esta metodología para la historiografía bíblica es definida intrínsecamente por la génesis de la misma que es Dios, y no por las fuentes auxiliares como la arqueología, ya que estas, por esencia deberían fungir no como prueba sino como evidencia para todos los relatos de la Biblia.

183 Daniel Carro, ed., *Comentario bíblico mundo hispano: Levítico, Números, y Deuteronomio* (El Paso, TX: Editorial Mundo Hispano, 1993), 384. Cf. Mal 3:12.

184 Rodríguez, *El mensaje y la misión, y la unidad de la iglesia*, 85.

185 Hans Küng, *La iglesia* (Barcelona: Herder, 1968), 143. Cf. Ez 5:5; Ez 38:12.

Israel”,¹⁸⁶ y por tanto, sería “un factor determinante para testificar por su Dios”.¹⁸⁷ Así, se glorificaría el nombre de Dios entre las naciones (Dt 4:6-8; 26:18,19;¹⁸⁸ 28:9,10; Is 49:6,18; 60:1-6; 66:19). Al respecto, Block declara:

While the world watched, the Lord delivered Israel from her Egyptian bondage, entered into a covenant relationship with her, put Canaan into her hands, and blessed her. As His covenant partner, His special treasure, and His holy people, Israel became an example of the power of divine grace and glory to the praise, renown, and honor of the Lord. What the Lord had done for Israel.¹⁸⁹

Por otra parte, Goheen citando Éx 19:6 reseña que, “Israel’s calling from God to be a priestly people and a holy nation sets the people explicitly in the middle position between God and the nations”.¹⁹⁰

Incluso, la misión de Israel podría ser considerada como temporal, ya que, desde la escritura oracular se establecería como ‘misión tipológica’ bajo el constructo מִיִּשְׂרָאֵל “*mi siervo*”, donde en Is 42:1 se usa para el Mesías, y en 49:6 para Israel.¹⁹¹ Es decir, Israel sería el tipo misional de la obra del Mesías entre las naciones.¹⁹² Por tanto, la base sería teocéntrica y no etnocéntrica.¹⁹³

Y dentro de este contexto se le asigna un nombre misional, es decir, el teofórico Israel (Gn 32:28;¹⁹⁴ Is 43:1), y se establece el instrumento de la misión la cual sería institucional, a saber, la organización (Nm 24:1,2) cuyo propósito era impactar el mundo conocido, a través, de la salud (Éx 15:26; Dt 7:15); el avance empresarial (Dt 28:3-10), la inteligencia y desarrollo industrial (Éx 31:2-6); y la grandeza nacional (Dt 4:6-8).

La misión profética

La misión profética del A.T. se presenta en medio de un profetismo circunstancial de la época. Este es el caso de José cuando fue vendido en Egipto (Gn 37:36). Aquí, el

186 Nichol, ed., *Comentario Bíblico Adventista*, 4:623.

187 Rodríguez, *El mensaje y la misión, y la unidad de la iglesia*, 85.

188 Block, indica que, aunque, la misión iba dirigida a Canaán las palabras tenían un alcance que cruzaba las fronteras, es decir, incluía a todas las naciones que Dios había creado, cf. Block, “The Privilege of Calling: the Mosaic Paradigm for Missions (Deut. 26:16-19),” 398. Se usa lo particular para representar lo global. Cf. arriba la misión abrahámica.

189 *Ibid.*, 404.

190 Goheen, *A Light to the Nations*, 39. Wright, sugiere que el vacío de las naciones esparcidas de Gn 11 finalmente sería llenado en la tierra renovada, de Ap 21:22-27, por el cumplimiento misional de Dios, cf. Christopher J. H. Wright, *The Mission of God: Unlocking the Bible’s Grand Narrative* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2006), 455.

191 Cf. LaRondelle, *The Israel of God in Prophecy*, 93-96.

192 Para un estudio amplio sobre el término “siervo” en Isaías, cf. Kaiser JR, *Mission in the Old Testament*, 56-58.

193 Dt 26:9 habla de “*loor, fama y gloria*” en el contexto de Israel, estas no serían en esencia sino derivadas de la obra divina. *Ibid.*; Block, “The Privilege of Calling: the Mosaic Paradigm for Missions (Deut. 26:16-19),” 400. Para una discusión sobre la interpretación del texto, cf. *Ibid.*, 398-400.

194 *yisrâ’el* se origina de la raíz hebrea יָשַׁר “*estar recto*” (1 S 29:6; 2 R 10:15), y יָשַׁר que es el singular de Dios. Así, significa “estar recto delante de Dios”, y que en la experiencia del patriarca sería un derivado de la lucha intensa con el ser divino (Os 12:3,4). Indicando, en términos teológicos, una experiencia de conversión con Dios, cf. LaRondelle, *The Israel of God in Prophecy*, 82.

fenómeno en paralelo ocurrió en Mari en donde las tabillas de la misma mencionan el vocablo *nabu*, en hebreo *nâbûy* “profeta”,¹⁹⁵ incluso describen un sueño con características similares al de Faraón de Gn 41.¹⁹⁶ De esta manera, hizo tránsito vía oral y llegó hasta el contexto hebreo, aunque, diferente en esencia.¹⁹⁷ Así, se tiene que Dios se valió de ese backdrop religioso para hacer cumplir su misión en Egipto.¹⁹⁸

Ahora, lo último se determinaría con la expresión *יְהוָה יְהוּה אֶת־יוֹסֵף* “*Jehová estaba con José*” (Gn 39:2). Aquí, la expresión *אֶת־יְהוּה יְהוּה*, la cual figura en primera instancia en la vida de José en este texto, es usada dos veces en todo el capítulo 39 como marcador para los párrafos (2-6/21-23), a través, del *יְהוּה*¹⁹⁹ indicando de esta forma, en términos teológicos, el relato de José como un todo.²⁰⁰

Por otro lado, siendo una promesa presentada a Isaac y Jacob (Gn 26:3;28:15) con José es un hecho.²⁰¹ Así, lo precedente se funda con la presencia divina²⁰² por medio del *יְהוּה*²⁰³ “estaba” que vinculado con la preposición “con” *אֶת* expresaría tiempo y espacio, no en su aspecto cualitativo (guía, dirección) sino óptico. Por consiguiente, se revelaría la inmanencia divina justamente en el proceso misional.

Ahora, dentro de ese marco se asigna un nombre de misión *yôsêp* o *yěhôsêp* (Sal 81:5) en donde la letra *Hei* ה lo hace un nombre misional²⁰⁴ cuyo significado sería “*Jehová ha añadido*”,²⁰⁵ siendo los sueños la metodología para el cumplimiento de la misma (Gn 39-41), y así alcanzado su teleología “*para mantener en vida a mucho pueblo*” (Gn 50:20) siendo correlativo con su sentido onomástico.

La misión profética se describe de igual manera con la experiencia de Elías (1 Reyes 17:8-24) en Sarepta. No obstante, las circunstancias que la rodearon son relevantes para entenderla. La escritura declara,

Y vino a él palabra de Jehová, diciendo: Apártate de aquí, y vuélvete al oriente, y escóndete en el arroyo de Querit, que está frente al Jordán. Beberás del arroyo; y yo he mandado a los cuervos que te den allí de comer. Y él fue e hizo conforme a la palabra de Jehová; pues se fue y vivió junto

195 Kaiser, ed., *Santa Biblia de Estudio Arqueológica*, 1494.

196 Moshe Weinfeld, “Ancient Near Eastern Patterns in Prophetic Literature,” *Vetus Testamentum* 27, n°2 (1977): 185. Weinfeld, describe ciertos comparativos entre los documentos de Mari y la Biblia. La fórmula de la apertura del sueño revelatorio en Mari es “*ina uttiya ‘in my dream’*” y es exacta a la de “*en mi sueño*” (Gn 40:9,16; 41:17,22). El sueño repetido (Gn 41:32) es encontrado igual en Mari (ARM XII, 112) confirmando el oráculo, cf. *Ibid.*

197 Bright, *La historia de Israel*, 134.

198 Igual metodología ontológica divina se aplicó con Abram, cf. arriba.

199 Victor P. Hamilton, *The Book of Genesis, Chapters 18-50: New International Commentary on the Old Testament*, 26 vols. (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1995), 2:459.

200 Claus Westermann, *Genesis 37-50: A Commentary*, 19 vols. (Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1986), 3:62.

201 Hamilton, *The Book of Genesis*, 2:459.

202 Robert E. Longacre, *Joseph, A Story of Divine Providence: A Text Theoretical and Textlinguistic Analysis of Genesis 37 and 39-48* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2003), 43.

203 Es el wayiqtol del verbo *יְהוּה*, cf. James Strong, *Enhanced Strong's Lexicon* (Woodside Bible Fellowship, 1995), No. 1961, e indica la narración, cf. Alviero Niccacci, *Sintaxis del Hebreo Bíblico* (Estella, Navarra: Editorial Verbo Divino, 2002), 50. Y “sirve para expresar acciones, eventos o estados, en las cuales se reconocen como secuencias temporales”. (Wilhelm Gesenius, E. Kautzsch, y A. E. Cowley, *Gesenius' Hebrew Grammar* [Mineola, N.Y: Dover Publications, 2006]). Incluso, puede ser tomado como deíctico conectado a esas mismas expresiones, cf. Bryan L. Harmelink, *Exploring the Syntactic, Semantic, and Pragmatic uses of יְהוּה in Biblical Hebrew* (Dallas, TX: SIL International, Inc., 2011), 2.

204 Cf. arriba la misión abrahámica.

205 Strong, *Enhanced Strong's Lexicon*. 3084.

al arroyo de Querit, que está frente al Jordán. Y los cuervos le traían pan y carne por la mañana, y pan y carne por la tarde; y bebía del arroyo. Pasados algunos días, se secó el arroyo, porque no había llovido sobre la tierra (1 Reyes 17:2-7).

Los anteriores pasajes, están enmarcados dentro del párrafo denominado “Demonstrations of Yahweh’s power to provide”.²⁰⁶ Ahora, se considera que el texto está resaltando el gobierno de Dios sobre la fauna.²⁰⁷ No obstante, desde la morfología del verbo קָרַח del ver.4 (piel-perfecto-1ra-c-s) el cual indica una acción del pasado con efectos en el presente, es decir, “he mandado” (Vg, LBA, RV60, NBJ, RVG), junto con קָרַח del ver.9, de igual morfología, mostraría más bien el adelanto divino dentro de la soberanía ontológica del ser de Dios en el proceso misional.²⁰⁸ O sea, el background de la *praxis* de Elías es la intervención divina.²⁰⁹

Ahora, lo anterior se evidencia en el hecho que se opera un milagro divino con el agente que trae el alimento al profeta, es decir, los cuervos (ver.6),²¹⁰ y que luego el arroyo se secó (ver.7) ¿A caso, el mismo que realizó el acto sobrenatural de los cuervos no podría impedir que el agua se secará? ciertamente sí, sin embargo, se observa como Dios crea circunstancias para que sus siervos cumplan el cometido celestial.²¹¹

Así, queda atestiguado lo precedente con el acompañamiento óntico en la experiencia de Elías (1 Reyes 19:9-13). La Escritura declara: $\text{וַיֵּבֶר יְהוָה אֶת־עֵבֶר יְהוָה}$ “y he aquí Jehová que pasaba” (ver.11), aquí la construcción עֵבֶר יְהוָה es análoga אֶת־עֵבֶר יְהוָה “pasando Jehová” (Éx 34:6) donde se le promete a Moisés la presencia de la Deidad (Éx 33:14),²¹² es decir, la misma que se llevaría a cabo con Elías, cumpliéndose de esta manera la inmanencia divina en la misión profética. En este contexto se le asigna un nombre misional *‘élyâh*, siendo una oracional nominal teofórica cuyo significado es el posesivo *‘éli* “mi Dios” y *yâh* variante de YHWH, “YHWH es mi Dios”,²¹³ y se constituyen los milagros como la metodología misional (1 Reyes 17:15,16; 21,22), alcanzando su teleología (1 Reyes 17:24).²¹⁴

La misión profética, del mismo modo se encuentra en los llamados profetas

206 Simon J. Devries, *Word Biblical Commentary: 1 Kings*, 12 vols. (Dallas, TX: Word Books, 1985), 12:297.

207 Paul R. House, *1, 2 Kings: The New American Commentary*, 42 vols. (Nashville: Broadman & Holman Publishers, 1995), 8:213; Carl Friedrich Keil y Franz Delitzsch, *Commentary on the Old Testament*, 10 vols. (Peabody, MA: Hendrickson, 1996), 3:167.

208 La lectura que hace la LXX de $\text{\epsilon\upsilon\tau\epsilon\lambda\omicron\upsilon\mu\alpha\iota}$ en voz media reflejaría el aspecto conceptual del hebreo, sin embargo se oscurece la iniciativa divina al ponerlo en futuro (alguna versiones siguen la lectura griega, NVI, NC, Jer 2001, NBE), aparte, que se contradice porque en el ver. 9 $\text{\epsilon\upsilon\tau\epsilon\lambda\omicron\upsilon\mu\alpha\iota}$ es correlativo con el hebreo en la temporalidad perfecta.

209 Cf. misión abrahámica.

210 Se ha sugerido que el término *‘ôrêb* ‘cuervo’ bien podrían ser ‘árabes’ por aquello que la viuda de Sarepta no era israelita, cf. Donald Slager, «Preface», en *A Handbook on 1 & 2 Kings*, ed. Paul Clarke et al., 55 vols. (New York: United Bible Societies, 2008), 1:521, cf. Ez 27:27. “But there is no support for the reading “Arabs” in the ancient manuscripts, and the context seems to favor a miraculous feeding by ravens,” (Ibid). Cf. Éx 16:1-17; Nm 11; 20:1-1. Y ante el cuestionamiento del uso de animales inmundos como medio para suplir la comida a Elías, cf. John Peter Lange et al., *A Commentary on the Holy Scriptures: 1 Kings*, 63 vols. (Bellingham, WA: Logos Bible Software, 2008), 10:194, la respuesta sería Dios es soberano, cf. Gn 8:7.

211 Este principio figura con Abram, cf. misión abrahámica.

212 Cf. Misión hebrea.

213 Marvin A. Sweeney, *I & II Kings: A Commentary*, 63 vols. (Louisville, KY: John Knox Press, 2007), 10:210.

214 Un cuadro similar, en los profetas preclásicos, se puede observar en la experiencia de Eliseo (2 Reyes 5:1-15).

canónicos como Daniel. Aquí, desde su prólogo se determina la participación divina $\text{וַיִּתֵּן ה' אֶת־הַמְּלָכָה}$ “*Y el Señor entregó*” (Daniel 1:2), en donde el backdrop sería militar (Dt 7:24; Jos 10:30,32; 1 R 22:6, 12, 15). De hecho, el verbo *nâthan* ‘entregar’ indica “un sentido militar y jurídico, denotando «la entrega de poder o de control» o «entregar la victoria a otros»”.²¹⁵

Al respecto, Alomía argumenta que *nâthan* está vinculado con una obra de juicio, en este caso divino.²¹⁶ Así, el episodio daniélico sería metanarrativo que reflejaría el conflicto cósmico,²¹⁷ es decir, se pasaría de un foco horizontal (ver.1) a uno vertical o teológico (ver.2).²¹⁸ Por consiguiente, se estaría enfatizando la soberanía del Señor²¹⁹ presuposición ontológica que transversalizaría todo el pensamiento daniélico. Por tanto, el cautiverio babilónico estaría bajo la teleología celestial²²⁰ siendo una circunstancia causal²²¹ para el desplazamiento de Daniel en el cumplimiento de la misión.²²²

Así, quedaría confirmado con el impacto sobrenatural de la inteligencia de los jóvenes hebreos, “*A estos cuatro muchachos Dios les dio conocimiento e inteligencia...*” (Dn 1:17), de igual forma en la presencia óptica divina adjunta al proceso misional de Daniel y sus tres amigos, primero con Nabucodonosor bajo “*hijo de los dioses*” (Dn 3:24-28²²³), y luego con Darío con “*el ángel de Dios*” (Dn 6:20-26). Por lo tanto, se observaría la inmanencia divina en la labor misionera daniélica.²²⁴

215 W. E. Vine, *Diccionario expositivo de palabras del Antiguo y Nuevo Testamento* (Nashville, Tennessee: Thomas Nelson, 2007), s.v. נָתַן .

216 Merling Alomía, *Daniel el profeta Mesíasico Vol. II* (Lima: Ediciones Theologika, 2010), 16.

217 *Ibid.*, 18.

218 D.A. Carson et al., *Nuevo comentario Bíblico: Siglo veintiuno* (Miami: Sociedades Bíblicas Unidas, 2000), Dn 1.1-2.

219 Stephen R. Miller, *Daniel: The New American Commentary*, 42 vols. (Nashville: Broadman & Holman Publishers, 1994), 18:58. Miller, funda esta premisa con la selección que hizo el profeta del nombre de la Deidad de אֲדֹנָי ‘dueño’ o ‘soberano’, y no con Jehová, cf. *Ibid.* Para la soberanía del Señor, cf. Rodríguez, *El mensaje y la misión, y la unidad de la iglesia*, 130.

220 El profeta Jeremías declara, “Así dice el Señor Todopoderoso, el Dios de Israel, a todos los que he deportado de Jerusalén a Babilonia: “Construyan casas y habítenlas; planten huertos y coman de su fruto. Cásense, y tengan hijos e hijas; y casen a sus hijos e hijas, para que a su vez ellos les den nietos. Multiplíquense allá, y no disminuyan. Además, busquen el bienestar de la ciudad adonde los he deportado, y pidan al Señor por ella, porque el bienestar de ustedes depende del bienestar de la ciudad” (Jer 29:4-7). El énfasis es nuestro.

221 Al respecto, Dumitrescu arguye diciendo “The dominant empires of the day made it easier for traveling to the nations, for centrifugal mission... They understood the exile as being caused by the breaking of the covenant, but completely forgot that the covenant included their duty toward the nations... the exile was not a punishment, but a challenging mission... The exile provided them just such an opportunity Dumitrescu, “Cosmic Conflict as a Hermeneutical Framework”, 244,245. Cf, Sal 137. Por su parte, Kaiser considera que, “Yahweh must send his people into exile in order for them to act in accordance with his desire that the nation of Israel should be his agents whereby he could bless all the families of the earth”. Kaiser JR, *Mission in the Old Testament*, 13. Así, este pensamiento misional indujo una praxis de la misma en el desarrollo de la sinagoga, “el templo quedaba demasiado lejos, y ellos estaban cautivos, de modo que los exiliados comenzaron a reunirse en pequeños grupos (sinagogas) para celebrar y cultivar la vida religiosa. Esta institución centrada en la comunidad era mucho más accesible a los extraños que lo que había sido el templo,” (Rodríguez, *El mensaje y la misión, y la unidad de la iglesia*, 129).

222 Cf. la misión abrahámica. La idea de una misión universal, como la abrahámica (cf. *Ibid.*), está inmersa en la daniélica bajo el concepto “propósito salvífico para todos los pueblos,” cf. Rodríguez, *El mensaje y la misión, y la unidad de la iglesia*, 129-130.

223 Para la discusión sobre la expresión “*hijo de los dioses*,” cf. Nichol, ed., *Comentario Bíblico Adventista*, 4:812.

224 Kim, menciona que el pensamiento daniélico, desde lo textual en su prólogo (Dn 1:2), “era una clara evidencia de que Dios estaba activo en el exilio” (Rodríguez, *El mensaje y la misión, y la unidad de la iglesia*, 131).

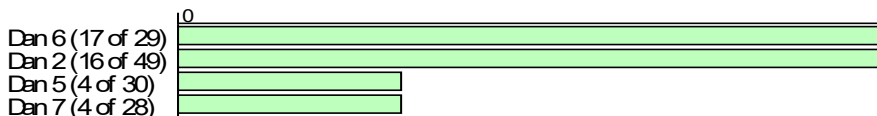
Aquí, se asignaría para la misión un nombre teofórico Daniel²²⁵ de *dāni'* (mi juez) êl (Dios) “Dios es mi juez”, el cual sería “el tema de sus profecías, es decir, el juicio de Dios sobre las potencias mundiales paganas”.²²⁶ En esta misión se usaría como metodología los sueños y visiones²²⁷ llegando al objetivo de la misma (“*el Dios vuestro es Dios*” Dn 2:47; “*yo Nabucodonosor alabo... al rey del cielo*” Dn 4:37; “*Que en todo el dominio de mi reino todos teman y tiemblen ante la presencia del Dios de Daniel; porque él es el Dios viviente y permanece por todos los siglos*” (Dn 6:26).²²⁸

Conclusiones

En el anterior artículo, se pudo determinar desde el aspecto textual veterotestamentario como se enmarca la misión con un manto teológico, y aunque, hay teología porque los misioneros presentaban un mensaje divino, la categoría de TEOLOGÍA DE LA MISIÓN obedecería a la participación de la Deidad en dicho proceso misional.²²⁹ Así, dicho background sería la misión abrahámica que permite observar el acompañamiento divino en la *praxis* misionera del patriarca, a la cual se le asignaría un nombre que refleje el carácter de la actividad, es decir, teofórico, con su respectivo instrumento para alcanzar los objetivos evangelísticos. Por consiguiente, se crearía un paradigma misional para las generaciones subsiguientes.

De esta manera, el eco abrahámico llegaría hasta la misión hebrea, que no es otra,

225 El nombre de Daniel, tanto en su forma hebrea como aramaica דַּנְיֵאל, aparece 75 veces en el libro. *BibleWorks* 9. דַּנְיֵאל. Mientras בְּלִטְשָׁאֲצַר, nombre asignado por el rey Nabucodonosor a Daniel (Dn 1:7), solo figura diez veces en todo el libro. בְּלִטְשָׁאֲצַר. Aunque, Daniel no rehusó el cambio de nombre, que era muy propio de la cultura del ACO (cf. misión abrahámica), seguramente esto permitiría un acercamiento más importante con la cultura babilónica, cf. Rodríguez, *El mensaje y la misión, y la unidad de la iglesia*, 145. Sin embargo, el sobreponer el nombre hebraico al babilónico podría obedecer a una teleología misional centrífuga, ya que, en la sección del libro de lenguaje aramaico (2:4b-7:28) en donde sobresale el aspecto misionero de una forma superlativa, es decir, el 2 y el 6, el uso del nominal hebreo es muy importante, tal como lo muestra la siguiente gráfica, cf. Uso del nombre דַּנְיֵאל en la sección aramaica.



O sea, desde el mismo nombre del profeta había en sí mismo una metodología de testificación durante el cautiverio. Por otro lado, el uso dual idiomático daniélico (Hebreo 1:2:4a y 8:1-12:13; arameo 2:4b-7:28) siendo una estructura desde lo lingüístico A:B:A, cf. Frank B. Holbrook, ed., *Simposio Sobre Daniel* (Doral, FL: APIA, 2010), 144-145, apuntaría aquí a una misión centrífuga con la sección aramaica, ya que, como indica Miller concierne al reino de los gentiles cuya audiencia sería mundial, cf. Miller, *Daniel*, 18:48, cf. Rodríguez, *El mensaje y la misión, y la unidad de la iglesia*, 147. No obstante, el texto del arameo en el pensamiento daniélico ha suscitado la base para la teoría de una fecha tardía para su redacción (para su discusión cf. *Ibid.*, 142-146; Alomía, *Daniel el profeta Mesianico Vol. II*, 148-152). Sin embargo, la implicancia teológica de esta postura es que anularía la teleología misional divina del exilio.

226 Roberto Jamieson, A. R. Fausset, y David Brown, *Comentario exegético y explicativo de la Biblia*, 2 vols. (El Paso, TX: Casa Bautista de Publicaciones, 2003), 1:819.

227 Esta metodología procedimental quizá tenga su influjo de la experiencia primigenia de José (compárese Gn 41:6, 25,38-40/Dn 2:27-30,45-49; 4:25,34-37).

228 Para un análisis del resto de la actividad misional del profetismo, cf. Rodríguez, *El mensaje y la misión, y la unidad de la iglesia*, 82-85,87-90.

229 Visto el texto desde este foco ontológico, la canonización bíblica correspondería a la presentación óptica de Dios en el flujo de la historia en la redacción escriturística, y no tanto a un contenido temático teológico.

sino la continuidad de la actividad misional primigenia, con la cual se cumpliría la misma esencia óptica de la Deidad con sus respectivos aspectos, aunque, con la divergencia que Israel como entidad colectiva no alcanzó finalmente la teleología misionera.²³⁰

Sin embargo, el exilio, entendido bajo la soberanía divina, tendría propósito misional. Ahora, la anterior premisa quedaría atestiguada con la experiencia del profeta Daniel la cual, desde su misma introducción, fija la presuposición de la participación óptica de Dios en dicho desarrollo misional, siendo vital para el impacto en la comunidad extranjera. Aquí, tanto su nombre teofórico como las visiones y los sueños serían los instrumentos para la teología profética, siendo antes expresada en la *praxis* de José y de Elías con la misma conducción divina.

Así, a través de esta dinámica se podría observar como la presencia de la Deidad alcanzaría su mayor expresión en la actividad misionera denominándola 'inmanencia misional veterotestamentaria', dándole el carácter teológico al quehacer de la misma, y convirtiéndola en el marco misional para el pensamiento neotestamentario.²³¹

230 No obstante, se llevó a cabo misión durante el período monárquico, cf. Rodríguez, *El mensaje y la misión, y la unidad de la iglesia*, 82-87.

231 Este *background* misional permitiría el entendimiento de la expresión mateana "he aquí yo estoy con vosotros hasta el fin del mundo" (Mt 28:20), es decir, entre más se cumple con este mandato misionero más se esperaría la realización de la promesa del acompañamiento de la Deidad. De esta forma, se tendría un estímulo importante y perenne para la misión eclesial.

Capítulo 4

El castigo y la destrucción de los impíos en la escatología del Antiguo Testamento

Christian Varela, Mg.

Resumen

Algunos escritores han argumentado que el Antiguo Testamento carece de un concepto definido del infierno y el castigo a los impíos después de la muerte. Esto se debe, principalmente porque en la Biblia Hebrea, la muerte es presentada como la cesación completa del ser. Por esta razón, no hay alma o espíritu que sobreviva a la muerte. Sin embargo, ella sí pronuncia el castigo divino a los impíos en un futuro. La presente investigación explora las referencias expresadas en las narraciones históricas, prescripciones rituales, profecías, poesías y reflexiones sapienciales que integran una realidad escatológica de la justicia divina. Finalmente, se propone que la manera de entender lo expresado en el Antiguo Testamento acerca del castigo y destrucción de YHWH hacia los pecadores es el fundamento para la comprensión adecuada de lo referido por Jesús y los otros escritores del Nuevo Testamento sobre el juicio final.

Palabras claves

Infierno. Aniquilacionismo. Castigo. Destrucción. Escatología. Juicio final.

Abstract

Some writers have argued that the Old Testament lacks a definite concept of hell and the punishment of the wicked after death. This is mainly because in the Hebrew Bible, death is shown as the complete cessation of being. For this reason, there is no soul or spirit that survives death. However, it does pronounce divine punishment on the wicked in the future. This paper explores the references found in historical narratives, ritual prescriptions, prophecies, poetry and wisdom reflections that make up an eschatological reality of divine justice. Finally, it will be proposed that understanding what the Old Testament teaches about the punishment and destruction of the sinners is the foundation for an adequate interpretation of what is referred to by Jesus and the other New Testament writers about the final judgment.

Keywords

Hell. Annihilationism. Punishment. Destruction. Eschatology. Final judgment.

Introducción

Algunos escritores han argumentado que el Antiguo Testamento carece de un concepto definido acerca del castigo divino a los impíos después de la muerte.²³² Daniel I. Block expresó al respecto: “¿Que enseña el Antiguo Testamento acerca del infierno? La respuesta simple a esta pregunta es ‘muy poco’”.²³³ Ante esta declaración surge la cuestión: ¿Puede ser que en casi 1100 años de literatura hebrea se exprese “muy poco” sobre este tema? Para responder la pregunta, tal vez sea necesario definir qué se entiende por infierno. Si se refiere al castigo consciente de los impíos luego de morir, está en lo correcto. Mark T. Finney pertinentemente declaró que “el infierno, como un lugar de sufrimiento y castigo eterno, no existe en la Biblia Hebrea”.²³⁴ Esto es así porque ella sostiene la creencia de una antropología monista que valida la muerte como la cesación completa del ser.²³⁵ No existe una entidad como el alma o el espíritu que sobreviviera a la muerte. Por otro lado, si Block se refirió al castigo escatológico de los impíos, su afirmación es incorrecta.

La Biblia Hebrea (BH) expresa de manera reiterada acerca del futuro castigo y destrucción de los impenitentes de manera literal y tipológica a través de sus narraciones históricas, prescripciones rituales, profecías, poesías y reflexiones sapienciales. Frente a estas proposiciones se responderá a las siguientes cuestiones; ¿Cuál es la noción escatológica del Antiguo Testamento (AT) con respecto a los actos punitivos de Dios hacia los impíos? ¿Apoya la BH el concepto de un sufrimiento consciente y eterno para los pecadores?

Ante los escasos estudios específicos referentes a los temas en cuestión,²³⁶ el presente ensayo explora los eventos, palabras, frases y personas que evidencian conexiones tipológicas y proféticas relevantes en diversos contextos punitivos que integran una realidad futura hacia los malvados.²³⁷ Ante la limitación de tiempo y espacio, no pretende

232 Hans Scharen afirma que “that the Old Testament is silent concerning the idea of retribution in the afterlife”, (“The Development of the Concept of Gehenna and Its Use in the Synoptic” [Disertación doctoral, Dallas Theological Seminary, 1991], vii).

233 Daniel I. Block, “The Old Testament on Hell”, en *Hell Under Fire*. Eds. Christopher W. Morgan y Robert A. Peterson (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2004), 44.

234 Mark T. Finney, “Afterlives of the Afterlife: The Development of Hell in its Jewish and Christian Contexts”, en *Biblical Reception*. Eds. J.C. Exum, y D.J.A. Clines (Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2013), 150.

235 Para mayores detalles véase Félix H. Cortez, “Death and Future Hope in the Hebrew Bible”, en *What are Human Beings that you Remember Them?*, ed. Clinton Wahlen (Silver Spring, MD: Biblical Research Institute/ Review and Herald Publishing Association, 2015), 95-106; Hans Walter Wolff, *Antropología del Antiguo Testamento* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1975); Marcos Blanco, “La nueva antropología y el cambio de paradigma en teología”, *Theologika* 28.2 (2013): 206-224; Daniel Olariu, “Geneza 2:4 - O abordare exegetică”, *TheoRhēma* 9.1 (2014): 37-59; Christian Varela, “¿Vuelve un espíritu a Dios?”, *Theologika* 31.1 (2016): 76-102.

236 Escasos estudios profundizan los conceptos veterotestamentarios. Entre ellos Daniel I. Block, “The Old Testament on Hell”, 43-65; Eldon Woodcock, *Hell. An Exhaustive Look at a Burning Issue* (Bloomington, IN: WestBow Press, 2012), 17-64; Edward William Fudge, *The Fire That Consume*. 3er edition (Eugene, OR: Cascade Books, 2011), 51-84; Javier Alonso, “El Juicio Final en el judaísmo antiguo”, en *El juicio final*. Eds. Antonio Piñero y Eugenio Gómez Segura (Madrid: Editorial Edaf, 2010), 135-180; David J. Powys, “Hell”: *A Hard Look at a Hard Question* (Eugene, OR: Wipf & Stock Publisher, 2006), 63-106.

237 Para mayores detalles sobre la tipología en las Escrituras véase Richard M. Davidson, en “A Natureza [e Identidade] da Tipologia Bíblica—Questões Cruciais”, *Hermenêutica* 4 (2004): 61-99.

ser un trabajo exhaustivo. El objetivo es describir los aspectos gramaticales y teológicos generales y fundamentales del tema. Finalmente, se propone que lo expresado en el AT sobre las acciones punitivas de YHWH son el fundamento adecuado en comprensión de lo expresado por Jesús y los apóstoles sobre el juicio final de los impíos.

El castigo y la destrucción en la tipología del Pentateuco

El Pentateuco exhibe varios personajes, eventos, instituciones y rituales con aspectos tipológicos. John H. Sailhamer afirma que “los textos narrativos de eventos pasados se presentan como indicadores de eventos que aún se encuentran en el futuro. Los eventos pasados presagian el futuro. No es difícil ver que tal hermenéutica conduce a una forma de ‘tipología narrativa’”.²³⁸ La evidencia bíblica favorece diversos incidentes de castigo y exterminio como “tipos” de una realidad futura. Por esta razón, a continuación se analizará entre ellos, el diluvio, las destrucciones de Sodoma y Gomorra, el fin de la rebelión de Coré, Datán y Abiram, la conquista de Canaán y la festividad del día de expiación.

El diluvio universal (Gen 6-8)

El diluvio universal fue la respuesta divina contra la impiedad humana (6:5, 11, 12). YHWH le afirmó a Noé: “Borraré de la faz de la tierra los hombres que he creado, desde el hombre hasta la bestia, y hasta el reptil y las aves del cielo” (6:7). Al comunicarle sus designios al patriarca declaró: “He decidido el fin de todo ser, porque la tierra está llena de violencia a causa de ellos; y yo los destruiré con la tierra” (6:12 cf. 6:13; 7:4). De esta manera, con el diluvio “murieron todos los seres que se mueven sobre la tierra, así las aves como el ganado y las bestias, y todo reptil que se arrastra sobre la tierra, y todo hombre. Todo lo que tenía aliento de espíritu de vida en sus narices, todo lo que había en la tierra, murió” (7:21-22 cf. 7:23). La destrucción fue completa y definitiva para la humanidad impenitente. Dios prometió no volver a “destruir todo ser vivo” con otro diluvio (8:21; 9:11).

Edward W. Fudge afirma que “Jesús y Pedro señalan la destrucción de los impíos por el diluvio para ayudar a explicar la destrucción final de los malhechores por el fuego”.²³⁹ Ambos toman en serio la tipología de la destrucción del mundo y los pecadores Jesús ilustró la condición de la humanidad en el tiempo del fin y su repentina destrucción (Mat 24:37-39; Luc 17:26-27). Para el apóstol, el castigo del día del juicio contra los impíos es correspondiente al diluvio, pero en vez de utilizar agua será con fuego (2 Ped 2:9; 3:5-7).

El castigo y destrucción de Sodoma y Gomorra (Gen 19:23-28)

Las ciudades de Sodoma y Gomorra fueron incineradas a causa de sus pecados (Gn 18:20-21; Ez 16:49). En un diálogo previo con Abraham, YHWH le reveló la inmediata destrucción de aquellas ciudades impías. El patriarca viendo la situación rogó que

²³⁸ John H. Sailhamer, “The Canonical Approach to the OT: Its Effect on Understanding Prophecy”, *JETS* 30.3 (1978): 311.

²³⁹ Edward William Fudge, *The Fire That Consumes*. 3era ed. (Eugene, OR: Cascade Books, 2011), 61.

eso no acontezca en caso de hallar justicia (18:23, 28). El Creador hubiese salvado a la población de su trágico destino si hallaba diez justos (18:28, 31, 32). Sin embargo, la maldad había excedido los límites. En este episodio, las Escrituras mencionan por primera vez el binomio “fuego y azufre” (19:24) como el instrumento celestial para destruir “las ciudades y toda aquella llanura, con todos los habitantes de aquellas ciudades y el fruto de la tierra” (19:25). Concluido el exterminio, Abraham observó “el humo que subía de la tierra como el humo de un horno” (19:28). Aquí se observa que la destrucción fue inminente, completa y definitiva. Lo sucedido con aquellas ciudades evidenció la justicia de Dios y se convirtió en un paradigma de juicio y destrucción en el Antiguo y Nuevo Testamento.²⁴⁰

Judas, en su epístola afirmó que estas ciudades sufrieron el “castigo del fuego eterno” (v. 7). Por su parte, Pedro aclaró que “condenó por destrucción a las ciudades de Sodoma y de Gomorra, reduciéndolas a ceniza y poniéndolas de ejemplo a los que habían de vivir impiamente” (2 Ped 2:6). En el Apocalipsis se encuentran alusiones referentes al “fuego y azufre” que sufrirán los apóstatas en un futuro. Allí también hay un eco a la ascensión del humo del castigo (14:10-11). Las alusiones a este suceso muestran las consecuencias del juicio final y escatológico de Dios.

El castigo y destrucción de Datán, Core, Abiram y su séquito (Núm 16:23-35)

Datán, Core y Abiram encabezaron una insurrección contra la autoridad de Moisés y Aarón (16:1-3). Por esta razón, junto a sus familias sufrieron el castigo divino. El autor bíblico afirma que “la tierra abrió su boca y se los tragó” y “descendieron vivos al Seol; los cubrió la tierra y desaparecieron en medio de la congregación” (16:31, 33). Los levitas rebeldes también recibieron su escarmiento, “salió fuego de la presencia de Jehová, que consumió (אכל) a los doscientos cincuenta hombres que ofrecían incienso” (16:35). El verbo אכל literalmente significa “comer”, “alimentarse”, “devorar” y “consumir”.²⁴¹ También es utilizado en sentido figurado para denotar destrucción.²⁴² En reiteradas ocasiones se asocia al fuego como instrumento divino para matar e/o incinerar de manera completa y definitiva (Lev 10:2; Dt 32:22; 2 Rey 1:10, 12, 14).²⁴³ Nuevamente, el fuego es utilizado divinamente como instrumento de castigo y destrucción. Dios ejecutó un castigo inminente y decisivo contra los rebeldes.

En Apocalipsis 20:9, el profeta se refirió al fuego divino que destruirá a los impíos de todos los tiempos. El verbo κατέφαγεν, “devoró”, “consumió”, enfatiza la completa destrucción de ellos en el lago de fuego y azufre que se ejecutará después de la resurrección de ellos luego del milenio. Este arderá continuamente hasta que todo sea incinerado. El lago de fuego es definido como la segunda muerte (20:14; 21:8). Por lo tanto, el castigo final, definitivo y exterminador de Dios será la muerte eterna.

240 John G. Stackhouse Jr., “Terminal Punishment”, en *Four Views on Hell* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2016), 70-71. Cf. Deu 29:23; Is 13:19-22; Jer 49:18; 50:40; Lam 4:6; Am 4:11; Sof 2:9; Luc 17:28-33; 2 Ped 2:6; Jud 7.1.

241 Alonso Schökel, Victor Morla y Vicente Collado, *Diccionario bíblico hebreo-español* (Editorial Trotta, 1994), 59.

242 Robert H. O’Connell, “אכל (‘ākal)”, en *NIDOTTE*, ed. Willem VanGemeren (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1998), 1:394.

243 Para más ejemplos relacionados con el castigo y destrucción de parte de Dios con fuego véase Num 26:10; Dt 32:22; 2 Cro 7:1; Jer 17:27; 48:45; Job 47:26; 22:20; Sal 2:19; Is 2:6; 5:24; 33:11; Jer 17:27; 49:27; Lam 2:3, 4, 11; Ez 15:7; 19:14; 20:47; 23:25; 28:18; Os 8:14; Am 1:4, 7, 10, 12, 14; 2:2, 5; 5:6; Nah 1:10; 2:13; 3:13; Abd 18 *et al.*

La destrucción de los habitantes cananeos

Las órdenes de YHWH para destruir a los cananeos continúan siendo causa de controversias morales y teológicas sobre su carácter (Deu 7:1-2; 20:16-17; Jos 10:40).²⁴⁴ Lamentablemente son obviados las múltiples referencias a la misericordia y justicia a través de toda la Escritura (Ex 34:6-7; Num 14:18; Dt 7:6-9; 23:5; Sal 85:10; Jn 3:16; 1 Jn 4:8). Sin embargo, más allá del contexto histórico, cultural e ideológico de aquel momento,²⁴⁵ es importante considerar el sentido teológico y escatológico de estos mandatos divinos.²⁴⁶ Por esta razón, a continuación, se examinarán tres principios útiles para la interpretación de estos hechos.

En primer lugar, los cananeos tuvieron un periodo de 400 años de gracia para cambiar sus vidas de acuerdo a los principios morales establecidos por YHWH (Gen 15:16). Los testimonios de fe brindados por Melquisedec (Gen 12:3), Abraham (14:18-20) e Isaac (23:17-20; 25:27; 35:28), quienes vivieron entre ellos, fueron un constante llamado a la conversión a la fe en YHWH. Sin embargo, sus abominaciones crecieron de tal manera que Dios tuvo que intervenir (Ex 23:24, 33-34; 34:13, 15-16; Lev 18:24-28; 19:31; 20:6, 27; Dt 7:4-5; 9:4-5; 18:9-14; 20:18; Esd 9:11).²⁴⁷ Como afirma Michael G. Hasel, “la destrucción de las naciones en Canaán no fue un acto precipitado de venganza, sino que fue el resultado final de un Dios misericordioso y paciente que les dio todas las oportunidades para que cambiará su conducta (ver a Balaam en Núm. 22), pero quien finalmente no pudo tolerar más su maldad”.²⁴⁸ Roy Gane afirmó de manera pertinente que “es importante señalar que los mandatos pentateucos de destruir a los cananeos no son una ley permanente en lo absoluto. Más bien, se aplicó solo a una cierta situación histórica temporal del antiguo Israel, y su aplicación debía cesar cuando el trabajo estuviera terminado”.²⁴⁹

En segundo lugar, por lo expresado en Éxodo, YHWH no tenía la intención de exterminar de manera bélica a todas las naciones cananeas. Él las expulsaría de una manera programada (Ex 23:20, 22, 23, 27, 28, 30; 33:2; Dt 1:30; 7:1-2, 18-22). En principio, se mencionan siete naciones obstinadas que serían destruidas bajo el juicio de Dios (Lv 18:21-24; 20:23), lo que suele llamarse חַרְבֵּי. Él mismo las castigaría y aniquilaría a causa de su justicia y santidad (Ex 23:23). Ellos serían expulsados o desposeídos de la tierra prometida por causa de sus inmoralidades. La tierra debía ser purificada para que Israel viviera en santidad en la presencia de YHWH. Su permanencia causaría la apostasía del pueblo del pacto (Dt 7:4).

Por último, Dios no excluyó a los cananeos sinceros que se sometieron a su

244 Algunos han propuesto que el Dios del AT no es el mismo del NT. Cf. C.S. Cowles, “The Case for Radical Discontinuity”, en *Show Them no Mercy: Four View son God and Canaanite Genocide* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2003), 13-44. John J. Collins, “The Zeal of Phinehas: The Bible and the Legitimation of Violence”, *JBL* 122 (2003): 3-21.

245 Michael G. Hasel, *Military Practice and Polemic: Israel's Law of Warfare in Near Eastern Perspective* (Barrien Springs, MI: Andrews University Press, 2005).

246 Daniel L. Gard, “The Case for Eschatological Continuity”, en *Show Them no Mercy: Four View son God and Canaanite Genocide* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2003), 111-141.

247 Para más detalles sobre la impiedad de los cananeos véase Barna Magyarosi, *Holy War and Cosmic Conflict in the Old Testament from the Exodus to the Exile*. ATSDS. (Barrien Springs, MI: ATS Publications, 2010), 33-37.

248 Michael G. Hasel, “¿Por qué ordenó Dios a los israelitas destruir ‘completamente’ a las naciones cananeas, mujeres y niños incluidos?”, en *Interpretación de las Escrituras*. Ed. Gerhard Pfandl (Buenos Aires: ACES, 2012), 170.

249 Roy E. Gane, *Old Testament Law for Christians* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2017), 335. Carlos Elías Mora, “Una valoración de la ética de la ‘guerra justa’ desde el Antiguo Testamento”, *TeoBiblica* 1.2 (2015): 160.

autoridad. Algunas personas y naciones, como Rahab y su familia (Jos 2:9-21; 6:22-25) y los Gabaonitas (Jos 10-11), aceptaron el pacto de YHWH, y por eso conservaron sus vidas en la tierra prometida. Por otro lado, sí Israel apostataba sería destruida como תְּרַב (Dt 13:12-16; 28:63 cf. Lev 18:26-30; 20:2; Num 33:55-56). Es evidente que la acción punitiva no fue cuestión de etnicidad, sino por causa de la impiedad.²⁵⁰ La destrucción de los cananeos muestra la justicia divina ante las faltas morales.

Israel fue el medio utilizado para castigar y destruir. Ellos serían protagonistas de los juicios divinos contra el pecado. Al mismo tiempo, verían las nefastas consecuencias de la rebelión contra el Creador.²⁵¹ Además, través de las batallas, Dios deseaba enseñarles obediencia y fe en la adversidad (Dt 20:1,3-4; Jos 14:11-12,14; 17:12-18; Jue 3:2,4).²⁵²

En la escatología del NT se evidencia que los impíos serán juzgados de acuerdo a las obras y decisiones que tomaron. En el juicio final, los impíos no ingresarán en la tierra prometida. Ellos quedarán afuera de la Santa Ciudad por causa de sus inmoralidades (Ap 21:8; 22:14-15) y serán destruidos por completos por el mismo Dios (Ap 20:9-10. 14-15). Daniel Gard afirma que “todas las naciones estarán ante él y recibirán su justo juicio. Su remanente es preservado por la eternidad. Sus enemigos son destruidos en su gran, final y justo *herem*”.²⁵³

El día de expiación

Las festividades del calendario cultico hebreo exhiben notorios enfoques tipológicos. A través de sus rituales se evidenciaron las maneras en que trata el pecado y al pecador. Entre las fiestas más solemnes se encontraba el día de expiación.²⁵⁴ Sus ritos vislumbraron notorias connotaciones judiciales.²⁵⁵ Ángel M. Rodríguez lo resume afirmando que “durante ese día ocurría un juicio que incluía una evaluación de la posible evidencia, un veredicto y la ejecución del veredicto”.²⁵⁶ Aquellos que no aceptaron el sistema expiatorio ofrecido por Dios, no vieron la necesidad de la limpieza total de sus pecados durante este día. En consecuencia, no humillaron sus vidas; y por lo tanto, se expusieron a ser “cortados” o destituidos de la comunión del pueblo y ser eliminados por el mismo Dios (Lev 23:29-30). Tal como observa Roy Gane “al fin del día hubo solo dos clases de personas, las limpias y las destruidas, el destino fue determinado sobre las bases de lealtad a YHWH a través del año y en el día de expiación”.²⁵⁷ Así, los purificados permanecían dentro del campamento y eran reconciliados con YHWH (Lev 16:33; 23:28), mientras que los impuros eran condenados y expulsados del pueblo (23:28,29).

Al final del tipológico día de expiación, el juicio investigador pre-advénimiento,

²⁵⁰ Ibid., 772.

²⁵¹ Carlos Mora, “Una valoración de la ética”, 163.

²⁵² Roy E. Gane, *Leviticus, Numbers*, NVI Application Commentary (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2004), 773; Carlos Mora, “Una valoración de la ética”, 160.

²⁵³ Daniel L. Gard, “The Case for Eschatological Continuity”, 140.

²⁵⁴ Mark F. Rooker *Leviticus*, The New American Commentary (Nashville, TN: Broadman & Holman Publishers, 2001), 212.

²⁵⁵ Richard M. Davidson, “The Eschatological Literary Structure of the Old Testament”, en *Creation, Life and Hope: Essays in Honor of Jacques B. Doukhan*. Ed. Jiri Moskala (Barrien Springs, MI: Old Testament Department Seventh-day Adventist Theological Seminary, Andrews University, 2000), 360. Roy Gane, *Cult and Character: Purification Offerings, Day of Atonement and Theodicy* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2005), 305-309.

²⁵⁶ Angel Manuel Rodríguez, *Fulgores de gloria* (Buenos Aires: ACES, 2000), 387.

²⁵⁷ Roy E. Gane, “Temple and Sacrifice”, *JATS* 10.1-2 (1999): 375.

se encontraran aquellos que fueron limpiados con la sangre del Cordero y los que no. De ese modo, en el evento escatológico judicial se decidía el destino de las personas de acuerdo a la justicia y la misericordia de Dios basada en el sacrificio de Cristo y la vigencia de los mandamientos para acceder al reino eterno. Los santos que lavaron sus vestiduras con la sangre del Cordero morarán en la Nueva Jerusalén, mientras que lo que se opusieron a la voluntad divina serán privados de ingresar al campamento de los santos (Ap 22:14; 1:5; 21:8) y ser destruidos por Dios (Ap 19:19-21; 20:7-10, 15).

Otro aspecto tipológico de esta fiesta es el destierro del macho cabrío Azazel. Aunque no existe un consenso con respecto a la identidad de este animal,²⁵⁸ se destaca el antagonismo personal y funcional presentado en las preposiciones “para YHWH” y “para Azazel” o también traducido como “en lugar de Azazel”.²⁵⁹ Este contraste presenta así una correspondencia entre Cristo y Satanás. El cabrío era el símbolo de todo mal, y su expulsión mostraba la erradicación completa del pecado del pueblo.

En el Apocalipsis, Satanás será encarcelado a comienzo del milenio, por lo cual algunos eruditos argumentan que será el cumplimiento tipológico de la expulsión de Azazel en el desierto.²⁶⁰ Luego de este tiempo, Dios ejecutará su justicia, castigo y completa destrucción de Satanás en el lago de fuego o también llamado “fuego eterno” o “castigo eterno” (Ap 20:10; Mat 25:41, 46).

El Pentateuco presenta varios eventos y rituales tipológicos que prefiguran el último castigo y destrucción de los impenitentes. El relato del diluvio evidencia la justicia divina contra la humanidad. El agua fue el instrumento para destruir. En los casos de Sodoma y Gomorra y los levitas sediciosos, lo realizó a través de fuego. La destrucción de los cananeos a través de guerras y conquistas. La tierra prometida debía quedar limpia de toda impureza para que morase la gloria de YHWH entre su pueblo consagrado. Esta misma idea se transmitía al finalizar el día de expiación.

Profecías de castigo y destrucción a Israel, Judá y las naciones

Dios estableció un pacto con Israel para tener una relación especial con él y dar a conocer su gloria a las naciones (Jl 2:9-14; Is 19:23-25; 61:9-11; Ez 20:12; 36:23; 38:23; 39:7, 27-29). Lamentablemente incumplió con las estipulaciones divinas. De esta manera recibió mensajes de advertencias y condenación para convertirse de sus malos caminos antes que sea tarde. Lo mismo hizo con las naciones relacionadas con su pueblo. En esta sección se analizará de modo general la importancia del día de YHWH en el contexto del tema en estudio. Luego se detallarán determinadas profecías de castigo y destrucción concernientes a Israel, Judá y las naciones allegadas a estas.

El castigo y la destrucción en el día de YHWH

John Goldingay afirma que “el día de YHWH es cualquier ocasión en la que

²⁵⁸ David Asmat Chávez en “Identidad y función del macho cabrío para Azazel según levítico 16”, *Theologika* 30.1 (2015): 2-37; Idem, “El ritual de purificación-eliminación: similitudes y diferencias entre los rituales hebreo e hitita”, *Theologika* 30.2 (2015): 168-173. Cf. Alberto Treiyer, *El día de expiación y la purificación de Santuario* (Buenos Aires: Asociación Casa Editora Sudamericana, 1988), 217-250.

²⁵⁹ Treiyer, *El día de expiación*, 44-45.

²⁶⁰ Christian Varela, “Ecos temáticos y teológicos del Día de Expiación en el libro de Apocalipsis”, en *La palabra que Yo te diga, esa hablarás: Estudios selectos en el Pentateuco*. Ed. Merling Alomía (Lima, Perú: Ediciones Theologika - Universidad Peruana Unión, 2018), 194-195, 209-210.

YHWH actúa con decisión para implementar el propósito divino de castigar a los malhechores y/o liberar a los necesitados”.²⁶¹ Estas profecías, más allá de ser juicios locales hacia Israel o las naciones, evocaban a un futuro universal, puesto que la humanidad corrompió la tierra con sus pecados y crímenes (Is 24:5-6; Amos 1:3-2:3). Él le retribuirá de acuerdo a sus acciones. William G. Johnson afirma al respecto:

Ocasionalmente encontramos predicciones de largo alcance, esas que tienen que ver con el mismo final del tiempo. La expresión “día del Señor” es un ejemplo. La expresión significa el juicio de Dios contra una ciudad o nación; es el día de retribución, cuando la justicia no puede ser retenida por más tiempo. Mientras que el “día del Señor” se refiere generalmente al juicio inminente para la nación de Israel, adquiere gradualmente un aspecto más amplio. En algunas profecías viene a indicar que el fin de todas las cosas, así como el castigo del Israel, se extiende hasta una escala cósmica (Joel 1:15; 2:1; 3:14; Is 2:2, 12; 34:8; Amós 5:18-20; Ez 7:19; Sof 1:7, 14, 18; 2:2; 2 Ped 3:7-12.²⁶²

Considerando este principio hermenéutico, se muestra en varios pasajes veterotestamentarios la intervención final de Dios sobre toda la tierra, pasando los límites de Israel, Judá u otras naciones (Is 24-27; Eze 38-39; Abdías).

En aquel día será ejecutada por YHWH la retribución hacia los impíos (Zac 14:3; Isa 34:1-4). Él juzgará a los soberbios, altivos y arrogantes (Joel 2:12) y a las naciones impías (Jer 25:30-31). Ellos “andarán como ciegos, porque pecaron contra Jehová” (Sof. 1:17). Por esta razón, es el “día de venganza de Jehová” (Is 34:8; 61:2; 63:4; Jer 46:10), trayendo la destrucción definitiva sobre ellos. La presencia del Señor se manifestará para castigar y poner fin al mal de la tierra (Is 2:17-19; 13:9,11; Ez 7:9; Abdías 15-18). Isaías destacó que este día sería para “raer de ella a los pecadores” (13:9) y castigar “al mundo por su maldad y a los impíos por su iniquidad” (13:11 cf. Ez 30:3). Malaquías, además expresó que “viene el día, ardiente como un horno y serán estopa todos los soberbios y todos los que hacen maldad. Aquel día que vendrá los abrasará, dice Jehová de los ejércitos, y nos les dejará ni raíz ni rama” (4:1). Continúa diciendo que los justos pisotearán “a los malos, los cuales serán ceniza bajo las plantas de vuestros pies en el día que yo actúe”. (4:3).

La finalidad de la erradicación del mal en el “día de YHWH” era garantizar la plena salvación para el remanente de Israel (Is 13; 34; Joel 3:1-2, 16-21; Abdías 19-21; Zac. 14:3; Mal. 3:17-18; Sof. 3:9-14). El establecimiento el nuevo orden cósmico de YHWH era la esperanza en medio de los desastres morales entre las naciones y el pueblo de Dios.

El día de YHWH como un momento de juicio y salvación fue tomado por los escritores del Nuevo Testamento (Hch 17:31; 2 Tes 2:1-12; 2 Ped 3:10, 12). Juan en el Apocalipsis lo llama el día de la ira de Dios y del Cordero (6:15). En la apertura de la sexta trompeta, Dios destruirá a los impíos en el momento de su regreso (11:18).

²⁶¹ John Goldingay, *Old Testament Theology, Volume 2: Israel's Faith*. 3 vols. (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2006), 2: 807.

²⁶² William G. Johnson, “Conditionality in Biblical Prophecy with Particular Reference to Apocalyptic”, en *The Seventy Weeks, Leviticus, and the Nature of Prophecy*. Ed. Frank B. Holbrook (Washington D.C: Biblical Research Institute, 1986), 274.

Profecías de castigo y destrucción para Israel y Judá

Las profecías punitivas hacia Israel y Judá son apropiadas situarlas dentro del contexto de las maldiciones estipuladas en el pacto (Lev 26; Dt 28).²⁶³ Al incumplirlas sufrirían las consecuencias inmediatas. La naturaleza de estos eventos fue retributiva y disciplinaria al mismo tiempo. En estos mensajes proféticos se evidencian la justicia y la misericordia hacia los rebeldes para que conserven la vida, ya que YHWH no sea la muerte del impío (Ez 33:11).

Al igual que las referencias al “día de YHWH”, los oráculos judiciales contra los israelitas apóstatas exponen un alcance escatológico que fue más allá del panorama geopolítico local. Richard M. Davidson y Joel Iparraquirre afirman lo siguiente:

En la profecía clásica, hay un “salto profético” donde el profeta va desde una crisis contemporánea y local (como ocurre con la plaga de langostas de Jl 2), al día escatológico del Señor (Jl 3 [Heb 4]), sin dejar constancia de todos los detalles históricos intermedios; como si se tratase de varias montañas imponentes, con grandes valles entre las mismas que, vistas desde la distancia, a menudo parecen una sola montaña.²⁶⁴

De esta manera, relacionándolas con el NT, las profecías concernientes al establecimiento del reino de YHWH y la destrucción de sus enemigos, encuentran un cumplimiento universal y literal en la segunda venida y luego del milenio. Teniendo en cuenta esta aplicación secundaria, a continuación se explorarán expresiones y predicciones concernientes al futuro inmediato y lejano del día de YHWH relacionado con los castigos a Israel y Judá.

El castigo y la destrucción por medio de un fuego que no se apaga

Los profetas utilizaron diferentes recursos retóricos para describir los juicios retributivos de YHWH (Is 3:11; 40:2, 10; Jer 17:10; 30:14-15; 30:19; Ez 7:3, 8, 27; 9:10; 34:9; 36:19). Como ya fue presentado, el fuego llegó a ser un instrumento punitivo y disciplinario de los juicios divinos. De forma literal y figurativa se utilizó para señalar las acciones divinas contra las injusticias (Isa 10:16; 29:5-6; 30:27-28; Jer 21:14; Ez 10:2-8; 15:6-8; 20:46-48; 22:7; 23:25; Sof 1:18; 3:8; Zac 11:1-3; 12:6; Jl 2:3). El mismo YHWH fue llamado “fuego consumidor” y “llamas eternas” (Is 33:14 Cf. Dt 4:24; 9:3). Tal vez, las expresiones más contundentes al tema en estudio sean las reiteradas menciones al fuego o ira de YHWH que no se apaga. Los profetas aludieron a estas como el castigo y destrucción punitivo sobre Israel (Am 5:6), Judá y su capital (Is 1:31; Jer 7:20; 15:14; 17:4; 21:12, 14; Ez 15:7-8; 20:47-48; 21:31-32). El uso de esta imagen enfatizó la intervención inminente de Dios como un castigo que nadie podría impedir a causa de la maldad de Judá (Jer 4:4; 21:12).

263 Cf. Reinaldo W. Siqueira, “A profecia apocalíptica como chave hermenêutica para a interpretação da escatologia da profecia clássica do at: um estudo em Isaías, Jeremias, Daniel e Apocalipse”, en *O futuro. A visão Adventista dos últimos acontecimentos*. Eds. Alberto R. Timm, Amin A. Rodor y Vanderlei Dorneles (Sao Paulo: Unaspress, 2004), 86-89.

264 Richard M. Davidson y Joel Iparraquirre, “¿Entiendes lo que lees?: Claves para interpretar las profecías apocalípticas”, en *Porque cerca está el día de YHWH* Estudios en escatología (Lima: Ediciones Theologica, 2018), 37.

Otra expresión que uso Jeremías citando las palabras de YHWH: “en mi furor habéis encendido un fuego que arderá para siempre (17:4) “(עֹלָם). Puede observarse en esta frase que el sustantivo עֹלָם es un elemento temporal, por lo tanto, su análisis es fundamental en el debate acerca del tiempo que dura la ejecución del castigo. En el pensamiento hebreo, no implica eternidad como tiempo sin fin. Su significado básico es un periodo extenso o distante que puede o no tener un fin. Por lo tanto, es diferente al concepto de eternidad que implica tiempo ilimitado. Es interesante que en ninguna ocasión se encuentre la descripción de sus pobladores sufriendo tormentos por causa del fuego inextinguible. Además, la expresión no fue tomada de manera literal por sus oyentes y lectores. Con la invasión de los Asirios y Nabucodonosor, el fuego implicó acciones bélicas que cumplieron sus propósitos de destruir y desolar las ciudades (Jer 25:9; 39:8; 52:12-14; Lam 4:11; 2 Cro 36:17-20). El fuego no ardió “para siempre”, hoy no está encendido en Jerusalén o sus cercanías desde aquellos tiempos. El fuego que nadie pudo apagar tuvo la finalidad de incinerar todo lo que está a su paso sin impedimento ni demora.

En base al análisis realizado del sustantivo עֹלָם que usa Jeremías, se puede inferir, que en Mateo 25:41, el evangelista utiliza el término equivalente “fuego eterno”. Este se refiere al castigo y destrucción final de Satanás y sus ángeles a causa de sus maldades. Ellos no estarán quemándose por siempre, sino que las consecuencias de su aniquilación serán sin fin.

El castigo y la destrucción con el fuego que no se apaga y el gusano que no muere

Es imposible tratar el tema del castigo a los impíos sin referirnos a Isaías 66:24. Denny Burk afirma que este pasaje es “el primero de dos textos del Antiguo Testamento que ofrece soporte explícito de la visión tradicional”.²⁶⁵ Pero ¿hace referencia al castigo consciente de los impíos por la eternidad? A continuación, se destacarán tres consideraciones de interpretación para su apropiada comprensión.²⁶⁶

En primer lugar, Isaías profetizó para Judá del siglo VIII a. C. Los capítulos 65 y 66 tratan de la restauración futura de ellos si se convertían de su apostasía (1:16-20). Por esta razón, el Comentario Bíblico Adventista asevera que “las palabras de Isaías no pueden considerarse como aplicables directamente a la situación de la futura tierra nueva”.²⁶⁷ Las promesas de restauración estaban sujetas a su fidelidad al pacto. Como afirma Gerald Wheeler, “tristemente, Israel fracasó en aceptar la oferta de Dios. Mucho en el libro de Isaías es sólo ‘lo que podría haber sido’. Dios no pudo transformar el mundo progresivamente. Su pueblo continuó en su rebelión”.²⁶⁸ De esta forma, el cumplimiento de Isaías 66 no encontró su cumplimiento.

En segundo lugar, la advertencia inicial del libro concluye con la extinción de los “rebeldes y pecadores” por medio del fuego que nadie podría apagar (1:28, 31). Al

²⁶⁵ Denny Burk, “Eternal Conscious Torment”, en *Four Views on Hell*. Eds. Stanley N. Gundry y Preston Sprinkle (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2016), 21; Block, “The Old Testament on Hell”, 59-61.

²⁶⁶ Claude Mariottini, “The Punishment of the Wicked in Isaiah 66:24”, en *A Consuming Passion. Essays on Hell and Immortality in Honor of Edward Fudge*, eds. Christopher M. Date y Ron Highfield (Eugene, OR: Pickwick Publications, 2015), 159-171.

²⁶⁷ Francis D. Nichol, ed. “Verán los cadáveres”, en *Comentario bíblico adventista del séptimo día*, 7 vols. (Boise, ID: Publicaciones Interamericanas, 1978-1990) 4:376. Cf. Claude Mariottini, “The Punishment of the Wicked in Isaiah 66:24”, 167.

²⁶⁸ Gerard Wheeler, *Isaías. Cuando los reyes van a la guerra* (Buenos Aires: ACES, 2004), 125-126.

finalizar, en 66:24, el profeta complementa de la amonestación introductoria.²⁶⁹ Claude Mariottini afirma lo siguiente:

Ambos capítulos usan la misma palabra para describir a los malvados: aquellos que se han rebelado contra mí. Ambos capítulos usan la misma manera de describir el castigo sobre los impíos: castigo por fuego. Ambos capítulos usan la misma manera de describir la totalidad y la finalidad del castigo: nadie podrá apagar el fuego.²⁷⁰

Como ya fue afirmado, el fuego era el medio utilizado por YHWH para destruir. El libro de Isaías contiene múltiples referencias a él como imagen de destrucción, devastación y aniquilación inminente (1:7; 5:24-25; 29:5-6; 30:27, 33:11-12; 47:14; 64:10-11; 65:5). El uso en el último versículo del libro no es diferente en cuanto a su naturaleza. El profeta, en su último capítulo, afirmó que el Señor llegará como un guerrero, “Jehová vendrá con fuego y sus carros como un torbellino para descargar su ira con furor y su reprensión con llama de fuego. Porque Jehová juzgará con fuego y con su espada a todo hombre; y los muertos por Jehová serán multiplicados” (66:15-16). Frente a esta imagen de guerra y exterminio, los cuerpos de los derrotados quedan muertos en el campo de batalla.²⁷¹ La muerte sin sepultura expresa deshonra para los fallecidos, siendo exhibidos y dejados a la intemperie para su venganza (2 Re 9:10, 34; Jer 14:16; 16:4; 19:7; 25:33). Es una de las trágicas consecuencias por haber quebrantado el pacto (Dt 28:26).

En tercer lugar, los gusanos son mencionados para describir la descomposición de los cadáveres (Is 14:11). La profecía en estudio se refiere a los impíos como גֵּרְמֵי, “cuerpos muertos”. La palabra hebrea siempre hace referencia a un cuerpo animal o humano sin vida (Gn 15:11; Is 5:24-25; 34:3; 37:36). Para el profeta, estos cuerpos están simplemente muertos. Tanto el fuego como los gusanos tienen la misma finalidad: destruir los cuerpos muertos.²⁷² Esta expresión se contraponen con lo expuesto en el versículo 22 el cual afirma que “toda carne” se presentará delante de YHWH para adorar. Además, Isaías 26:14 presenta enfoque distintivo sobre la muerte de los impíos: “muertos son, no vivirán; han fallecido, no resucitarán; porque los castigaste, los destruiste y desvaneciste todo su recuerdo”. Esta aproximación muestra una muerte sin resurrección.

En conclusión, la profecía fue una descripción de la restauración para el pueblo de Judá y la destrucción de los apóstatas. Lamentablemente el pueblo escogido no cambió su condición. La imagen enfatiza la destrucción de los impíos. Ella se refirió al juicio *post mortem* de los impíos.

Jesús utilizó esta profecía como una hipérbole para referirse al juicio final de Dios y al porvenir de los impíos (Mar 9:43,45, 48). Al mismo tiempo, el verbo τελευτᾷ, está conjugado en presente indicativo activo, lo que advierte que “la idea de duración eterna, ya sea para el fuego o el gusano, simplemente no está presente”.²⁷³ Es importante considerar la perspectiva de Isaías al referirse a una muerte sin resurrección. Esta puede

269 Wheeler, *Isaías*, 127. Anthony J. Tomasino, “Isaiah 1.1-2.4 and 63-66, and the Composition of the Isaianic Corpus”, *JOT* 57 (1993): 81-98.

270 Claude Mariottini, “The Punishment of the Wicked in Isaiah 66:24”, 167.

271 *Ibid.*, 165.

272 *Ibid.*, 166.

273 Papaioannou destaca que si el autor hubiese querido enfatizar el aspecto temporal como sin fin hubiese colocado la oración en futuro. En Gary Kim Papaioannou, “Places of Punishment in the Synoptic Gospels” (Disertación doctoral, Universidad de Durham, 2004), 58.

ser vista como la segunda muerte o muerte eterna presentada en el Apocalipsis (2:10; 20:6,14; 21:8).

El castigo y destrucción en el valle de Hinnom

El *Ge Hinnom* fue un valle perteneciente a una familia, posiblemente ubicado al suroeste de Jerusalén (Jos 15:8; 18:16; Neh 11:30; 1 Re 23:10; Jer 19:2). El nombre pudo ser una derivación del verbo “dormir” o “lamentar”, relacionándose con la muerte.²⁷⁴ Por su cercanía al valle de Cedrón también fue utilizado como un cementerio (2 Rey 23:10).

Este lugar estuvo asociado a diversas prácticas idolátricas realizadas por reyes de Judá (Jer 32:35). Tanto Acaz como Manasés sacrificaron allí a sus hijos (2 Rey 28:3; 33:6). De esta manera, el valle adquiere una mala reputación como escenario de apostasía. Por esta razón, la localización se convirtió en referente de la destrucción de los judíos apóstatas (Jr 7:29-34; 19:1-15). Jeremías lo llamó “valle de la Matanza” (Jer 7:32; 19:6) o “valle de los cuerpos muertos y de la ceniza” (Jr 31:40). Kim Papaionnou lo relaciona con el castigo y la destrucción de Isaías 66:24, la batalla de Ezequiel 39:11-16 y Joel 3:1-21.²⁷⁵ Por lo tanto, las menciones en el AT fueron negativas por causa de la idolatría, venganza y batallas escatológicas, llegando a ser un tipo del juicio futuro y final de YHWH hacia los impíos.

Jesús aludió a esta localización para referirse al juicio final (Mat 5:22,29; 10:28; 18:9; 23:15,33; Mar 9:43,45, 47; Luc 12,5). Algunos comentaristas observan que en tiempos de Cristo fue un valle o barranco utilizado para consumir la basura y los cadáveres de criminales y animales.²⁷⁶ Por eso, es importante notar la enseñanza escatológica de Jesús como el castigo y la destrucción de los pecadores de manera corporal luego de la resurrección final (Mat 5:29-30; 10:28; Mc 9:47; Lc 12:4-5). Esto descarta la posibilidad de un castigo consciente intermedio antes de la parusía. Mateo utiliza el verbo ἀπόλλυμι para describir el propósito del juicio final de Dios, destruir completamente al pecador.²⁷⁷

El castigo a las naciones

Los profetas vaticinaron castigo y destrucción a diversas naciones o gobernantes vinculados con Israel o Judá. William G. Johnson afirmó que estas profecías fueron “predicciones de corto alcance”, y que no se hallaban dentro de la relación pactual con YHWH.²⁷⁸ Teniendo en cuenta esto, él concluye lo siguiente:

Jehová no destruye caprichosamente. Aunque los vecinos de Israel están fuera del pacto, el Dios de toda la tierra tratará justamente en cualquier

274 Lloyd R. Bailey, “Gehenna. The Topography of Hell”, *Biblical Archaeologist* 49.3 (1986), 186.

275 Gary Kim Papaioannou, “Places of Punishment,” 32–34.

276 Xabier Pikaza, *Evangélio de Marcos: La buena noticia de Jesús*, Comentarios al Nuevo Testamento (Estella: Verbo Divino, 2012), 680; R. P. Lightner, “Hell”, en *Evangelical Dictionary of Theology*, ed. Walter Elwell (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2001), 548; Dimitris J. Kyrtatas, “The Origins of Christian Hell”, *Numen* 56.2-3 (2009): 284. Sin embargo, para Lloyd R. Bailey no hay evidencia que asegure su existencia como basurero, cf. Bailey, “Gehenna. The Topography of Hell”, 188–189. Las primeras referencias como centro residual aparecen después de lo expresado por el rabino David Kimshi en su comentario sobre el Salmo 27 (1200 d.C.), cf. Juan Stam, *Apocalipsis*. 4 vols. (Buenos Aires: Kairós, 2014), 4:206. Cf. Powys, *Hell*, 296.

277 Papaioannou, “Places of Punishment in the Synoptic Gospels,” 82–83. Véase por ejemplo Mt 21,41; 22,7; Mc 12,9; Lc 20,16; 17,27,29; 1 Co 10,10; Jud 1,5,11.

278 Johnson, “Conditionality in Biblical Prophecy”, 272.

cosa que traiga sobre ellos. Podemos estar seguros de que cuando una nación se hunde a la ruina, en última instancia es debido a su enorme impiedad.²⁷⁹

Al igual que ciertas profecías dirigidas a Israel y Judá, estas también tienen un alcance cósmico. Por esta razón, las profecías estaban orientadas primeramente a su contexto original y luego hacia la salvación de los justos y el castigo final para sus opresores. Además, como Israel fue tipo de una realidad futura y universal, ciertas naciones también lo fueron.²⁸⁰

El castigo y destrucción de Babilonia

Isaías y Jeremías profetizaron el castigo y destrucción de la nación caldea (Is 13; Jer 50-51). Aunque fue el instrumento de YHWH para castigar a su pueblo (Dan 1:1), él ejecutaría su juicio contra ella. Isaías afirmó: “He aquí el día de Jehová viene, terrible, y de indignación y ardor de ira, para convertir la tierra en soledad, y raer de ella a sus pecadores” (13:9). Él le retribuiría de acuerdo a sus acciones (Jer 50:29; 51:6) y consumiría sus ciudades como lo hizo con Sodoma y Gomorra (Is 13:19-20; Jer 50:40). El fuego fue nuevamente utilizado para describir destrucción inminente (Jer 50:32; 51:58). La profecía del Señor comenzó a cumplirse con la conquista realizada por Ciro II en el 539 a.C. (Isa 13:17; Dan 5:30). Finalmente, tras invasiones y devastaciones con el tiempo desapareció.

La destrucción de esta nación se convirtió en un paradigma que repercutió en el mensaje profético del Apocalipsis. La imagen de Babilonia cobró un sentido espiritual como un sistema político religioso opuesto al divino. En el segundo mensaje angelical se anunció la caída de esta entidad espiritual apóstata (14:8). Este llegará a su fin con el regreso de Cristo (16:12-19). El capítulo 18 presenta varias imágenes de destrucción de este poder (18:6-10.18.19.21). Entre ellos, el fuego y el humo ascendente alusivas a su destrucción final (14:11, 18:8; 19:3). El humo será la evidencia del resultado de una ruina completa, no del dolor de sus habitantes.

La destrucción de Edom

Edom fue una nación enemiga de Dios y de su pueblo. Isaías expresó el momento de su retribución como el “día de venganza de YHWH” (34:5, 8), y finalmente fue condenada a fuego, brea y azufre (34:9). En este contexto, el profeta expresó que “su fuego no se apagará de noche ni de día, sino que por siempre (עוֹלָם) subirá su humo” (34:10 cf. Sof 2:9). Como fue mencionado previamente, el término עוֹלָם no implica un tiempo sin fin. Nuevamente el fuego y el humo son presentados para describir la severidad del juicio y la irrevocable decisión divina de destruir a Edom totalmente (34:9-15). Bryan E. Beyer afirma que su ruina se asemeja al estado primigenio de caos antes de la creación.²⁸¹ El

²⁷⁹ Ibid.

²⁸⁰ Hans K. LaRondelle, “Prophetic and Apocalyptic Prophecy” en *A Symposium on Biblical Hermeneutic*. Ed. Gordon M. Hyde (Washington DC: Review and Herald, 1974), 234.

²⁸¹ Bryan E. Beyer, *Encountering the Book of Isaiah: A Historical and Theological Survey* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2007), 136.

juicio contra esta nación es representado a través de imágenes de condenación y ruina inminente y definitiva asociadas a las destrucciones de Sodoma y Gomorra, y Babilonia (Is 13:19; 34:9).²⁸²

La profecía de Abdías también destacó su extinción en términos contundentes: “de allí te precipitaré” (1:4), “todo hombre sea extirpado de la montaña de Esaú” (1:9) y “tú serás extirpado para siempre” (1:10). Finalmente afirma que “Entonces la casa de Jacob será un fuego, y la casa de José una llama, y rastrojo la casa de Esaú. Los quemarán y los consumirán, y no quedará sobreviviente *alguno* de la casa de Esaú —porque el Señor ha hablado.” (1:18 LBLA).

El autor del Apocalipsis, por su parte toma el conjunto de imágenes de estos mensajes proféticos que originalmente eran contra Edom y los aplica en la advertencia angelical acerca del destino de los adoradores apóstatas de la bestia o para quienes reciban su marca. Ellos sufrirán el “fuego y azufre” de parte de Dios, y en consecuencia “el humo de su tormento sube por los siglos de los siglos” y concluye con la falta de reposo “día y noche” (14:10-11). El destino de los apóstatas será su completa destrucción. Además, no presenta detalles ni evidencia de una tortura consciente sin fin.

El castigo y la destrucción de los reyes de Babilonia y de Tiro

Isaías y Ezequiel describieron el destino de los reyes de Babilonia y Tiro (Is 14:1-32; Ez 28:1-19). Si bien describen el porvenir local, político e histórico de ambos monarcas, sus profecías tienen un alcance escatológico. Su contexto profético implicó el gran conflicto universal, aludiendo a la realidad tipológica del ser celestial conocido como Lucifer, quien llegó a ser Satanás.²⁸³ Ambos pasajes muestran la naturaleza mortal del ángel. El sufrirá el castigo y la destrucción por sus propios pecados (Isa 14:12-14, 23; Eze 28:18-19). Davidson, comentando el pasaje de Ezequiel, sostiene que “los versículos 18 y 19 también registran en perfectos proféticos la sentencia divina de la destrucción de fuego destinada a Satanás debido a sus iniquidades. El canto fúnebre concluye con la predicción de la eterna aniquilación del querubín: Te has convertido en un horror y no serás más para siempre”.²⁸⁴

La destrucción de Satanás fue mencionada anteriormente como una realidad escatológica mencionada por Jesús y el Apocalipsis.²⁸⁵ Como se destacó, en Mateo 25:41, el Maestro enseñó que el destino final de Satanás y sus ángeles será el “fuego eterno”. También se afirmó que en el Apocalipsis, la destrucción del diablo ocurrirá en el lago de fuego y azufre luego del milenio (20,10).

²⁸² Ulrich F. Berges, *The Book of Isaiah: Its Composition and Final Form* (Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2012), 232.

²⁸³ Para profundizar en estudios que avalan esta posición véase José María Bertolucci, “The Son of the Morning and the Guardian Cherub in the Context of the Controversy Between Good and Evil” (Tesis de doctorado, Andrews University, 1985); Kambale Wayitse, “Ezekiel 28:11-19 and the possibility of Its Dual Application” (Tesis de Maestría, Adventist International Institute of Advanced Studies, 2006); Gregory A. Boyd, *God at War: The Bible and Spiritual Conflict* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1997), 160-162; Richard M. Davidson, “Ezekiel 28:11-19 and the Rise of the Cosmic Conflict”, en *The Great Controversy and the End of Evil*. Ed. Gerhard Pfandl (Silver Spring, MD: Review and Herald Publishing Association: Biblical Research Institute, 2015), 57-69; Wheeler, *Isaías*, 55-57; Magyarosi, *Holy War and Cosmic Conflict in the Old Testament*, 72-76.

²⁸⁴ Davidson, “Ezekiel 28:11-19”, 69.

²⁸⁵ Otro pasaje que avalan la futura destrucción de Satanás es la profecía de Génesis 3:16. Esta afirma que el Mesías lo vencería y aniquilaría.

Castigo y destrucción del anticristo en Daniel

La imagen del anticristo suele estar asociada principalmente al NT (2 Tes 2:4; Apoc. 13). Sin embargo, sus antecedentes veterotestamentarios se encuentran en la visión del “cuerno pequeño” en las profecías de Daniel (7:8, 11, 20-22, 24-27; 8:9-12, 23-25). Este “cuerno” simboliza un poder político-religioso que actuará hasta el fin de los tiempos. Sin embargo, su poder acabará por medio de la intervención divina “para que sea destruido y arruinado hasta el fin” (7:25 cf. 8:25). Él será destruido para siempre (7:11). Nótese que en estos pasajes no se describe al poder antimesías sufriendo en un lugar de tormento. Por el contrario, Daniel alude a su destrucción completa al momento de la parusía. En esta misma línea, Pablo confirma la destrucción del anticristo (“el hombre de pecado”/ “bestia”) durante el regreso de Cristo (2 Tes 2:3-8 cf. Ap 19:19-21) y Juan complementa que su extinción luego del milenio (20:10).

En conclusión, los juicios divinos presentados por los profetas tuvieron una finalidad punitiva y correctiva. El castigo y la destrucción de Israel y las naciones presentaron un justo juicio divino a causa de la ruptura del pacto y de las impiedades cometidas. Los principios aplicables a la escatología serán solamente punitivos contra los apóstatas y rebeldes. Además, en estos mensajes se presenta una escatología comunitaria y no individual. El fuego fue el medio divino más utilizado para describir el castigo y la destrucción. El fuego que no se apaga fue una expresión literaria figurativa que los profetas utilizaron para enfatizar la destrucción de los impíos y el originador del mal. Este fuego no existe ni existirá.

El castigo y destrucción en la poesía y reflexiones hebrea

La literatura salmodica y sapiencial expresaron con acciones divinas e imágenes metafóricas la destrucción de los impíos. Ellos afirmaron su exterminio, no solo en la vida presente, también al fin de la historia.

Entre los salmos que destacan esta realidad punitiva se destacan los dos primeros cantos, considerados como decisivos en el resto de la teología del libro.²⁸⁶ El primero compara la existencia de los impíos como pasajera, afirmando que son como paja arrebatada por el viento (1:4) concluyendo que “perecerán” (1:6). En el segundo, destaca que aquellos que rechacen a YHWH y su ungido serán “desmenuzados” (2:9).

El salmo 37, tal vez sea el que mejor exprese la destrucción escatológica de los impíos,²⁸⁷ aunque sin referencia al fuego. En el canto encontramos cinco veces la ocurrencia del verbo כרת (vv. 9, 22, 28, 34, 38). La palabra tiene varios significados, pero aquí significa “destrucción” o “aniquilación”. El versículo 10 utiliza el adverbio participio לֵאשׁ, “aún un poco”, señalando que ellos no estarán más. La frase brinda una indicación temporal de futuro a su total desaparición. Además, como es clásico de la poesía hebrea, se emplean paralelismos e imágenes que enriquecen el mensaje. El segundo verso del poema afirma que los impíos “se secarán pronto como hierba, como césped verde se secarán” (v.2). La figura del pasto seco y de plantas marchitas es común en el libro

²⁸⁶ Christine M. Vetne, “El Mesías allana el camino: Un bosquejo de la forma y propósito del Salterio”, en *Me invocarás, y yo te responderé. Estudios selectos en el Salterio*. Eds. Richard M. Davidson y Edgard A. Horna (Lima: Ediciones Theologika/Adventist Theological Society, 2018), 4-5. Cf. Davidson, “The Eschatological Literary Structure of the Old Testament”, 362-363.

²⁸⁷ John G. Stackhouse Jr., “Terminal Punishment”, en *Four Views on Hell* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2016), 70.

para referirse a lo pasajero (Cf. 1:3; 90:5-6; 103:15-16). El verso 20 igualmente recalca que “se marchitaran como la belleza/ verdor de un prado”. En los versículos 35 y 36 se describe al malo como árbol frondoso que ya no está, “él pasó, y he aquí ya no estaba; Lo busqué, y no fue hallado” (37:36). Nuevamente se puede vislumbrar que YHWH actuará contra las injusticias realizadas por los hombres, y dará su retribución de destrucción completa, irrevocable y permanente. El versículo 13 del canto menciona que YHWH se ríe porque ve que llega su día, y finalmente “quebrará el arco” de los impíos, alusión a su destrucción (v.15).

El salmo 9:5 también refleja el pensamiento de extinción completa de los pecadores. El versículo afirma: “reprendiste a las naciones, destruiste al malo; ¡borraste el nombre de ellos eternamente y para siempre (עַד וְלֵעַד)”. La LXX tradujo la expresión temporal עַד וְלֵעַד como εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος (“por el siglo del siglo”).

Otros dos salmos aportan una vislumbre significativa para comprender la naturaleza del castigo y su tiempo en ejecución. El primero es el 83:17, expresa lo siguiente: “Sean afrentados y turbados para siempre; Sean deshonrados, y perezcan”. El otro es el 92:7 que afirma: “Cuando brotan los impíos como la hierba, Y florecen todos los que hacen iniquidad, es para ser destruidos eternamente”. Ambos utilizan la expresión hebrea עַד וְלֵעַד, traducido normalmente como “eternamente” o “para siempre”. Este frase hebrea fue traducida por la LXX como εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος (cf. Sal 11:3, 5, 10; 61:8; 145:21; 88:30; 112:9). Tanto la palabra αἰῶνος como עַד וְלֵעַד dependen exclusivamente del contexto en que son empleados. Quezada Case afirma que “si el sujeto es alguien o algo que no posea inmortalidad, ὀλίμη y αἰὼν se refieren a un período limitado de tiempo que puede ser largo o corto, esto es, tan extenso como la naturaleza del sujeto lo permita”.²⁸⁸

Además, estos sintagmas griegos presentan una proximidad a las elocuciones εἰς αἰῶνας αἰῶνων y εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰῶνων utilizadas en el Apocalipsis para describir el sufrimiento de los impíos (14:11; 20:10). Para muchos, esta fraseología es una referencia al tiempo sin fin de los tormentos para los pecadores en el infierno.²⁸⁹ Sin embargo, en estos cantos son expresiones de las consecuencias de la destrucción de los pecadores. Esta ocurrencia demuestra la naturaleza de la destrucción, la cual no implica tormento, sino aniquilación completa por siempre. Por lo tanto, se podría inferir que las expresiones utilizadas por Juan tienen las mismas connotaciones hebreas que los salmos. De esta manera, ni la Biblia Hebrea o su traducción griega validan un tiempo eterno de castigo a los impíos, por el contrario, expresan su extinción definitiva. La eternidad a la cual allí se alude debería entenderse en términos de resultados.

Continuando con el panorama general del tema en el Salterio, es evidente el destino opuesto de los impíos comparados al de los justos (1:3-4; 2:12; 5:6-7; 11:6-7; 52:5, 8; 21:9; 34:16; 69:28; 73:27-28; 145:20). Los santos esperan la destrucción de los malvados (10:15; 52:10; 59:13; 69:24). Un día el YHWH actuará contra ellos (37:13). El fuego es nuevamente el elemento común utilizado para la destrucción de ellos (11:6; 21:9; 68:2; 97:3; 140:10), los cuales dejarán de existir para siempre (9:5; 52:5; 92:7; 104:35) y desaparecerán de la tierra (52:5). Ellos serán juzgados de acuerdo a sus obras (7:6; 69:27; 94:23).

²⁸⁸Quezada Case, “¿Qué significa ‘El humo de su tormento sube por los siglos de los siglos?’”, en *Interpretación de Las Escrituras*, ed. Gerhard Pfandl (Florida Oeste, Buenos Aires: Asociación Casa Editora Sudamericana, 2012), 428.

²⁸⁹Woodcock, *Hell*, 225. Edward William Fudge y Robert A. Peterson *Two Views of Hell: A Biblical & Theological Dialogue* (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2000), 161. Grant R. Osborne, *Revelation*. Baker exegetical commentary on the New Testament (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2002), 542.

La literatura sapiencial presenta menos declaraciones que los salmos con respecto al tema en estudios. Sin embargo, F. J. Mabie afirma que “el motivo de la destrucción también se usa con frecuencia para describir el final de los malvados (Job 18:12; 21:30; Prov 6: 12-15).”²⁹⁰ El fin de ellos también es contrastado con el de los justos (Prov 2:21; 10:25, 27, 28, 29; 12:27; 13:13; 14:11; 21:28). Mientras los justos permanecerán, los impíos serán eliminados de la tierra y dejarán de ser (Prov 2:22; 12:7). Ellos vislumbraron el día de la ira de YHWH (Job 20:28; 21:30; Prov 11:4). El castigo de los malos llegará a su tiempo (Prov 11:21), y será de acuerdo a las obras de ellos (Job 34:11). Toda esperanza del impío se deshace cuando fallece (Prov 11:7).

La literatura poética de los salmos y los libros sapienciales muestran la naturaleza del castigo y la destrucción. YHWH no tiene la finalidad de atormentar eternamente a los pecadores por sus delitos morales. No hay evidencia de un castigo ni de una segunda oportunidad *post mortem*, ni por un tiempo sin fin.

La relación del castigo y la destrucción entre el AT y el NT

Varios comentaristas del NT que apoyan la creencia tradicional de un infierno consciente y eterno luego de la muerte avalan sus postulados de acuerdo a la escatología egipcia, persa, griega, inter-testamentaria o rabínica.²⁹¹ Sin embargo, como se ha analizado, el AT presenta suficientes evidencias para interpretar de manera correcta las expresiones y simbolismos en escatología de Jesús y los apóstoles con respecto al destino de los impíos, es decir, su extinción definitiva. Los conceptos de exterminio de acuerdo a sus obras son retratados finalmente en el Apocalipsis al momento de la venida de Jesús y al final del milenio (Mat 16:27; Rom 2:6; Gal 6:3; Ap 2:23; 20:12,13; 22:12). En el siguiente cuadro se compara la relación de ambos testamentos sobre el castigo y la destrucción de los impíos.

Relación entre las expresiones de destrucción entre el AT y el NT

	Antiguo Testamento	Nuevo Testamento
El fuego que no se apaga o “eterno”	Is 1:31; Jer 4:4; 7:20; 15:14; 17:4; 21:12, 14; Ez 15:7-8; 20:47-48; 21:31-32	Jud 7; Mat 25:41
Fuego y azufre	Gen 19:24	Ap 19:20; 20:10,14, 15; 21:8
Consumir como destrucción	Num 16:35; Lev 10:2; 2 Rey 1:10, 12, 14	Ap 20:9
Fuego que no se apaga y gusano que no muere	Is 66:24	Mar 9:43-46, 48
Castigo y destrucción de Satanás	Lev 16:21-22 ; Ez 28:18-19; Is 14:12-14, 23; Cf. Gen 3:15	Mat 25:41, 46; Ap 20:10 cf. Ro 16:20

290 F. J. Mabie, “Destruction”, en *Dictionary of Old Testament. Wisdom, Poetry and Writing*. Eds. Tremper Longman III y Peter Enns (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2008), 100.

291 Juan Stam, *Apocalipsis*. 4 vols (Buenos Aires: Kairos, 2009) 3:335-336. Javier Alonso, “El Juicio Final en el judaísmo antiguo”, 157-179. Antonio Piñero, “El juicio final en el cristianismo primitivo”, en *El juicio final*. Eds. Antonio Piñero y Eugenio Gómez Segura (Madrid: Editorial Edef, 2010), 214-226. Woodcock, *Hell*, 65-128. Beale, *Revelation*, 1028, 1036-37. David E. Aune, *Revelation 17 – 22*. Word Biblical Commentary 52c (Nashville, TN: Nelson, 2008), 1065-1066.

Castigo y destrucción "para siempre" o "por los siglos de los siglos"	Sal 9:5; 83:7; 92:7	14:11; 20:10
Castigo y destrucción del "anticristo"	Dan 7:11, 25; 8:25	2 Tes 2:2-8; Ap 19:19-21
Retribución según las obras de cada uno	Sal 62:12; Prov 24:2; Is 3:11; 40:2, 10; 59:18; Jer 17:10; 25:14; 30:14-15; 32:19; 50:29; 51:6; Ez 7:3, 8, 27; 9:10; 23:49; 24:14; 36:19; Job 34:11; Zac 1:6; Os 12:3	Mat 16:27; Rom 2:6; Gal 6:3; Ap 2:23; 20:12,13; 22:12
Día del Señor	Zac 14:3; Isa 34:1-4; Jl 2:12; Abdías 15-18; Mal 4:1-3	Hech 17:31; 2 Tes 2:1-12; 2 Ped 3:10, 12
Castigo y destrucción en el valle de Hinnom	Jer 7:29-34; 19:1-15; 30:33	Mt 5:22,29; 10:28; 18:9; 23:15,33; Mc 9:43,45,47; Lc 12:5

Conclusión

La escatología del Antiguo Testamento estaba enfocada en la restauración armónica de YHWH con su pueblo. Como parte de la salvación de los redimidos, era necesaria la destrucción total de los impíos. La intervención divina en los relatos, poesías, reflexiones y profecías fueron sucesos referidos a un momento histórico determinado, pero con perspectivas proféticas y tipológicas.

YHWH utilizó diferentes maneras para castigar y destruir a las personas y reinos. Lo realizó a través de fenómenos naturales (diluvio), sobrenaturales (fuego y azufre desde el cielo) y guerras. El instrumento más utilizado fue el fuego. En varios relatos históricos, profecías y cantos, el fuego es una imagen literal y metafórica empleada para describir la muerte e incineración de los enemigos de Dios. La figura retórica del fuego que no se apaga no fue literal, no existió un fuego inextinguible. Fue una elocución que resaltaba la gravedad del juicio divino. Esta figura también fue utilizada por Jesús y los apóstoles para enseñar la retribución final luego del milenio para Satanás y sus seguidores.

En conclusión, el AT no presenta evidencias que los pecadores existan en un estado intermedio sufriendo de manera consciente luego de morir. Tampoco que sufran por edades sin fin. YHWH dará la justa retribución según las obras de cada uno. De esta manera, las imágenes y expresiones veterotestamentarias describen la destrucción total y definitiva de los impíos por parte de Dios. Los escritores del Nuevo Testamento adoptaron esta escatología como base para delinear la extinción completa del pecador luego del milenio y antes de la recreación de la tierra nueva.

SECCIÓN 2: NUEVO TESTAMENTO

Capítulo 5

Parafraseando el Cruce del Mar Rojo en *De vita Mosis* de Filón

Esteban Hidalgo Pacheco, PhD.

Resumen

Una exploración de la teoría y práctica del parafraseo en antigüedad enfocada en la redacción alterada del Cruce del Mar Rojo de la LXX por Filón de Alejandría. Dos versiones de esta historia están publicadas en su *De vita Mosis*, cada una es comparada y analizada para demostrar como Filón aplicó el parafraseo al componer biografía antigua. Estos resultados pueden ser comparados a la manera que algunos Evangelistas parafrasearon a sus fuentes documentarias.

Palabras Claves

Filón de Alejandría, *De vita Mosis*, biografías greco-romanas, parafraseo, Evangelios sinópticos

Abstract

An exploration of the theory and practice of paraphrase in antiquity focusing on the rewriting of the Red Sea Crossing from the LXX by Philo of Alexandria. Two versions of this account are published in his *Life of Moses*, each are compared and analyzed to elucidate how Philo employed paraphrasis in writing ancient biography. These results may be compared to how certain Gospel writers paraphrased their source document.

Key Words:

Philo of Alexandria, *Life of Moses*, Greco-Roman biographies, Paraphrase, Synoptic Gospels

Introducción

Este estudio explora la práctica del parafraseo en el contexto de composición biográfica en la antigua sociedad Greco-Romana analizando cómo Filón de Alejandría en su *De vita Mosis* reprodujo uno de tres diferentes episodios de la LXX cada uno expuesto en dos versiones. Los resultados pueden ser comparados con las tendencias, libertades y restricciones que los Evangelistas del primer siglo emplearon al parafrasear a Marcos como una fuente documentaria.²⁹² Después de discutir lo que Filón hubiese entendido por paráfrasis, este episodio se enfoca en el episodio del Cruce del Mar Rojo (*Mos.* 1.163–180 // 2.246–257 de *ÉXOD* 13:17–15:21).²⁹³

¿Qué entendía Filón por paráfrasis?

Al discutir la traducción de la Biblia Hebra al griego, Filón (*Mos.* 2.38) asume que sus lectores reconocen cuán elemental es parafrasear al introducir una pregunta retórica que declara los principios de paráfrasis, ofreciendo dos términos asociados que están transliterados en la siguiente cita:

¿Y quién no sabe que, en todos los idiomas, especialmente en griego, los términos son abundantes (*ὀνομάτων πλουτεῖ*), y el mismo pensamiento (*ταὐτὸν ἐνθύμημα*) puede ser, *metafraseando* y *parafraseando* (*τε μεταφράζοντα καὶ παραφράζοντα*), construido diferente (*σχηματίσαι πολλαχῶς*), adaptando la expresión a una variedad de ocasiones?

¿Cuál es la relación entre *μετάφρασις* y *παράφρασις*? Aparecen unidos por la construcción sintáctica *τε... καί...* indicando que ambos sirven el mismo sentido colocacional en el contexto.²⁹⁴ Funcionan como herramientas de retórica y composición para comunicar el mismo pensamiento de una fuente referenciada hacia una nueva unidad oral o literaria utilizando léxicos diferentes. La última cláusula confirma que la tarea de ambos términos está en la adaptación. Aparentan tener el mismo sentido léxico y contextual, pero ¿son estas palabras puramente sinónimas o pueden ser diferenciadas afilando su sentido

292 Asumiendo la hipótesis de Oxford de dos fuentes, véase Robert Stein, *The Synoptic Problem: An Introduction* (Grand Rapids: Baker Book House, 1987). Se justifica la comparación de *De vita Mosis* y algunos evangelios ya que ambos comparten el mismo género literario según Richard Burridge, *What Are the Gospels? A Comparison with Greco-Roman Biography* (2nd ed.; Grand Rapids: Eerdmans, 2004) y Craig Keener, *Christobiography: Memory, History, and the Reliability of the Gospels* (Grand Rapids: Eerdmans, 2019).

293 Los otros dos episodios donde el Alejandrino construye narrativas paralelas de la LXX en su biografía de Moisés son el Milagro del Maná, *Mos.* 1.181–213 // 2.258–269 de *Éxod* 16, y el Incidente del Becerro de Oro, *Mos.* 2.159–173 // 2.270–274 de *Éxod* 32.

294 Por sentido colocacional me refiero al *collocational sense relations* de Peter Cotterell y Max Turner, *Linguistics and Biblical Interpretation* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1989), 155–6. El contexto sintáctico limita los términos a un significado verbal.

especializado? ¿Podrían referirse a diferentes tipos de cambios parafrásticos? Notando sus construcciones etimológicas con las debidas precauciones de sincronía y diacronía,²⁹⁵ la única distinción está en sus prefijos *μετα-* (entre o después) y *παρα-* (al lado) que, formando palabras compuestas junto a *-φράσις*, podrían significar de forma literal “cambio-de-enunciación”, o como el léxico los define: “parafraseo”.²⁹⁶

Una mirada a la variedad de traducciones confirma que estos términos sinónimos en par no son fácilmente representados. José María Triviño lo traduce de esta manera: “el mismo pensamiento puede expresarse de muchas maneras variando los términos en mayor o menor medida,”²⁹⁷ implicando que los términos, aunque relacionados pueden tener campos semánticos con distinciones en un continuo de graduación. Y mientras que F. H. Colson traduce *μεταφράζοντα* como el cambio de palabras singulares y *παραφράζοντα* refiriéndose al cambio de frases completas (describiendo unas distinciones especializadas), C. D. Yonge considera *μεταφράζοντα* como variar una oración y *παραφράζοντα* como parafrasear la idea (que son sinónimos más generalizados).²⁹⁸

¿Cómo se entendía el significado de ambos términos en antigüedad? Según el estudio de Daria D. Resh, Juan el obispo de Sardis (del siglo IX) provee la primera definición que ha perdurado de *μετάφρασις* en su comentario del *Progyrnasmata* por Antonio (64.23–65.5) y en su estimación este término no es diferenciado de *παράφρασις*:²⁹⁹

Paráfrasis (*παράφρασις*) es la alteración de expresión (*ἐρμηνείας*) preservando el mismo significado; el mismo concepto también es llamado *metafrasis* (*μετάφρασις*); pues debemos articular el significado de tal forma que no nos alejamos de lo que fue dicho o hecho, pero que tampoco retengamos precisamente las mismas palabras.³⁰⁰

Resh nota que ambos términos han sido consistentemente utilizados de manera sinónima en la literatura antigua como fue demostrado más de un siglo atrás por K. Lehrs seguido de M. Roberts.³⁰¹ Los ejemplos ofrecidos por el léxico también demuestran que *μετάφρασις* tiene un sentido sustitucional de *παράφρασις*, así, por ejemplo, se dice que

295 Véase Moisés Silva, *Biblical Words and Their Meaning: An Introduction to Lexical Semantics, Rev. and Exp.* (Grand Rapids: Zondervan, 1994), 35–52.

296 Según H. G. Liddell, R. Scott, H. S. Jones, and R. McKenzie, *A Greek-English Lexicon* (Oxford: Clarendon, 1996), 118, 1330. En palabras compuestas *παρα-* puede significar el lado metafórico de un cambio y *μετα-* a un cambio que viene después.

297 José María Triviño, ed., *Obras Completas de Filón de Alejandría*, vol. 4 (Buenos Aires, Argentina: Acervo Cultural, 1976).

298 F. H. Colson, ed., *Philo with an English Translation*, vol. 6 (LCL; Cambridge: Harvard University, 1935, 1966): “by changing single words and whole phrases”; C. D. Yonge, ed., *The Works of Philo: Complete and Unabridged* (Peabody, MA: Hendrickson, 1995): “it is possible to vary a sentence and to paraphrase the same idea”.

299 Daria D. Resh, “Toward a Byzantine Definition of Metaphrasis” *Greek, Roman and Byzantine Studies* 55 (2015): 757.

300 Vea también Theon, *Prog.* 107, *παράφρασις* es el cambio de “la forma de expresión al mantener los pensamientos”.

301 Resh, “Metaphrasis”, 758n13, notando a K. Lehrs, *Die Pindarscholien. Eine kritische Untersuchung zur philologischen Quellenkunde. Nebst einem Anhang über den falschen Hesychius Milesius und den falschen Philemon* (Leipzig, 1873), 49–50; M. Roberts, *Biblical Epic and Rhetorical Paraphrase in Late Antiquity* (Liverpool, 1985), 25–26.

Demóstenes se encerraba en su lugar de estudio para mejorar los discursos aprendidos aplicando *μετάφρασις* (Plut. *Dem.* 8.2), y el mismo término es utilizado por Dionisio de Halicarnaso (*Tucidides* 45), describiendo cómo la fluidez de la presentación oral puede afectarse a través del parafraseo.³⁰² Seneca el mayor discute una *μετάφρασις* que hizo Virgilio de Homero (*Suas.* 1.12; cf. *Od.* 9.481–2; *Aen.* 10.128; 8.691–2), mientras que Suetonio afirma que *παράφρασις* es uno de los principales ejercicios desde los inicios de retórica (*Gram.* 4).³⁰³ Es como Timothy A. Brookins comenta que en antigüedad el término era menos importante que la maestría de la destreza fundamental.³⁰⁴ Theon (*Prog.* 62.10–21) defiende el valor de esta práctica ante sus críticos:

A pesar de lo que algunos digan o hayan pensado, *παράφρασις* tiene su utilidad. El argumento de los oponentes es que una vez algo se ha dicho bien no puede ser mejorado una segunda vez, pero los que dicen tal cosa están lejos de lo que es correcto. El pensamiento no se mueve por un sujeto en solamente una manera para expresar la idea (*φαντασίαν*) que se le ha ocurrido de una forma similar, al contrario, se revuelve en un número de diferentes maneras, y algunas veces estamos haciendo una declaración, otras veces una pregunta, una inquisición, un pedido, y a veces expresando nuestro pensamiento de otra manera. No hay nada que prohíba lo que es imaginado de ser expresado igualmente bien en todas estas maneras.

Podríamos concluir que los términos *μετάφρασις* y *παράφρασις* son intercambiables, pero uno se ve tentado de ver grados de distinción en ellos ya que hay, según visto por Theon, una variedad de maneras que uno puede parafrasear. Theon (*Prog.* 107–8) recomienda que para parafrasear uno puede (1) variar la sintaxis, (2) añadir, (3) restar, (4) sustituir o combinar cualquiera de los cuatro ejemplos. Quintiliano (*Inst.* 1.9.2), describiendo los mismos pasos rudimentarios para parafrasear encontrados en el *Progymnasmata* segmenta el ejercicio en por lo menos dos etapas:

Sus estudiantes deberían aprender a parafrasear [oralmente] los cuentos de Aesop... en lenguaje sencillo y restringido y subsiguientemente anotar esta *παράφρασις* de forma escrita con la misma simplicidad de estilo: deberían comenzar analizando cada verso, entonces dar su significado en diferente lenguaje, y finalmente proceder a una *παράφρασις* más libre en donde serán permitidos ahora abreviar y ahora embellecer el original, después que esto se pueda hacer sin perder el significado del poeta.

La primera etapa, ya sea oral o escrita, es una *παράφρασις* sencilla con lenguaje restringido, posiblemente cambiando la inflexión gramatical de los sujetos, recomendado por Quintiliano (*Inst.* 9.3.27–8, 37, 67), cambiando *κλάυςυλας*, invirtiendo el orden de palabras, o sustituyendo constituyentes de la oración por sinónimos o expresiones relacionadas (*Inst.* 9.1.34). La segunda etapa se remonta sobre el parafraseo

302 Liddell et. al., *Lexicon*, 118, 1330.

303 Vea Mikeal C. Parsons y Michael W. Martin, *Ancient Rhetoric and the New Testament: The Influence of Elementary Greek Composition* (Waco, TX: Baylor University Press, 2018), 14, que menciona estos ejemplos citados de Timothy A. Brookins, "Luke's Use of Mark as *παράφρασις*: Its Effects on Characterization in the 'Healing of Blind Bartimaeus' Pericope (Mark 10:46–52/Luke 18:35–43)," *JSNT* 34 (2011): 73.

304 Brookins, "Mark as *παράφρασις*," 74.

sencillo, pero ahora puede intencionalmente omitir detalles de menor importancia, resumir ideas centrales, o elaborar un episodio añadiendo elementos extratextuales que pudiesen ser implícitos o inherentemente probables sin cambiar su esencia.³⁰⁵ Aunque la evidencia léxico-semántica no lo permite, hubiese sido ideal si estas etapas progresivas de prácticas de paráfrasis correspondieran a los dos términos utilizados por Filón, *μετάφρασις* y *παράφρασις*.

Lo que se puede admitir con seguridad es que este privilegiado judío de familia afluente y distinguida participó de la educación helenística de sus días (*Congr.* 74–76; *Mos.* 1.21–23), aprendiendo de los ejercicios preliminares a parafrasear de diferentes maneras.³⁰⁶ La influencia del *Progymnasmata*, introducido entre el segundo y tercer nivel del sistema tripartito Greco-Romano,³⁰⁷ puede ser vista en los escritos del Alejandrino, especialmente en su biografía de Moisés, comenzando en el nivel rudimentario con el parafraseo sencillo y más complejo, seguido por elaboraciones de anécdotas y otros temas en ensayos morales,³⁰⁸ y más adelante con la composición de narraciones, o “la exposición de eventos” (Cicero, *Inv.* 1.19.27), conectando episodios con fluidez a través de enlaces de transición (Theon, *Prog.* 60),³⁰⁹ y editando historias completas de otras fuentes parafrásticamente (*Prog.* 85–93). Atención también se ofrecía a “los ejercicios más amplios y ambiciosos” (Quintiliano, *Inst.* 1.9.1–6), incluyendo la elaboración de descripciones, caracterización de personajes y sus discursos, el adornamiento encomiástico de un personaje, y la comparación de paralelos, entre otros, cuyas técnicas también son utilizadas por Filón en su vida de Moisés.³¹⁰

305 Se reconoce sin embargo que detrás del parafraseo hay una distinción platónica entre las palabras y su sustancia (vea Parsons y Martin, *Rhetoric*, 14n33, siguiendo a Brookins, “Mark as *παράφρασις*,” 72n6; cf. Phaedrus), y que una vez un practicante haya analizado el verso original y estar convencido de su interpretación, la reconstrucción puede tomar varias formas, después que la idea pueda ser retransmitida. Para más sobre paráfrasis en la retórica antigua vea Heinrich Lausberg, *Handbook of Literary Rhetoric: A Foundation for Literary Study* (Leiden Brill, 1998): 1099–121.

306 Debido al conservatismo de la escuela antigua en Alejandría es posible reconstruir los tipos de ejercicios que desarrollaron a Filón como escritor del *Progymnasmata* cuya popularidad se extendió por siglos en el mundo occidental debido a su organización de destrezas progresivas comenzando con el parafraseo sencillo. Véase Donald Russell, “Literary Criticism in Antiquity” *OCD*⁴, 1276, y Sharon Crowley y Debra Hawhee, *Ancient Rhetoric for Contemporary Students*, 3rd ed. (New York: Pearson, 2004), 385. Para más sobre la educación de Alejandría en la antigüedad vea Henri I. Marrou, *A History of Education in Antiquity*, trans. by George Lamb (New York: Sheed and Ward, 1956) y Alan Mendelson, *Secular Education in Philo of Alexandria* (Cincinnati: Hebrew Union College Press, 1982). Para más sobre el trasfondo de Filón, véase Daniel R. Schwartz, “Philo, His Family and His Times,” en *The Cambridge Companion to Philo* (Adam Kamesar, ed.; Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 152–74.

307 En el primer nivel se aprendía el alfabeto, a escribir listas y a leer de forma básica. En el segundo nivel se progresaba en su escritura y en la lectura de obras clásicas. Entonces, el tercer nivel preparaba al alumno en la retórica que sería de gran utilidad en el sistema político y judicial. Vea H. I. Marrou, *A History of Education in Antiquity* (London: Sheed & Ward, 1956); cf. Raffaella Cribiore, *Writing, Teachers, and Students in Graeco-Roman Egypt* (Atlanta: Scholars Press, 1996), 173–87.

308 Los ejercicios recomiendan el siguiente patrón para elaborar anécdotas en ensayos: (1) Ofrece un encomio al sujeto, (2) parafrasea la anécdota, (3) explica el evento, (4) introduce un contraste, (5) considera una comparación, (6) ilustra con un ejemplo, (7) apoya con el testimonio de otro, y (8) concluye con un epílogo (vea Hermógenes, *Progymnasmata* 3. *Chreia*, 7; Aftonio, *Progymnasmata* 3. *Chreia*, 23S, 4R. Influencia directa de la elaboración de anécdotas en ensayos puede ser vista en *Mos.* 2.192–208.

309 Véase Bruce W. Longenecker, *Rhetoric at the Boundaries: The Art and Theology of New Testament Chain-Link Transitions* (Waco, TX: Baylor University Press, 2005).

310 Para una descripción y ejemplos en antigüedad de la influencia de estos ejercicios vea Parsons y Martin, *Rhetoric*, esp. 131–265.

Como la paráfrasis es fundamental para emplear los demás ejercicios preliminares (e.g., caracterización, descripción, narrativa a base de fuentes) en la composición biográfica de Filón, esta técnica mantiene un rol central en la obra, pero sigue siendo un bloque en la compleja naturaleza del edificio. Louis Feldman, discutiendo como Filón restructuró el orden de las 10 Plagas, omitiendo y añadiendo detalles libremente, correctamente identifica que las modificaciones de Filón van alineadas con su propósito macro de la obra: No presentar una paráfrasis de la Biblia, sino ofrecer un análisis de esta.³¹¹ El resultado del análisis es que los no-judíos conozcan el carácter de Moisés, y su presentación asemeja un entretrejo de la historia de Moisés con las explicaciones expertas de Filón (cf. *Mos.* 1.1–4).

Considera el siguiente ejemplo, el episodio de los espías (Num 13–14 // *Mos.* 1.220–36), que, según Feldman, exhibe la mayor cantidad de cambios redaccionales.³¹² Puesto en yuxtaposición a la victoria sobre Amalec (a diferencia de la Biblia, cf. Exod 17:8–16 // *Mos.* 1.214–19), ambas historias se complementan en describir la importancia de la fe en la asistencia de Dios. Moisés, como un general militar, estratégicamente inicia los planes para la misión de espionar la tierra (en la Biblia es Dios o los Israelitas, Deut 1:22–23). La elección de los doce la toma él (no el pueblo) y los envía con un discurso elaborado. La descripción de la misión incluye adiciones extrabíblicas, como cuando la multitud escolta a los doce hasta la frontera, o cuando escalan una montaña para obtener un mejor panorama de la tierra, y cada acción valiosa (como regresan con frutos) viene acompañada de explicaciones racionales que justifican la efectividad de su decisión. El enfoque literario se mantiene sobre Moisés, por ello, todos los demás nombres están omitidos. En lugar de Josué o Caleb mostrar su indignación ante la incredulidad de los Israelitas, es Moisés el que responde con enojo justificado, hasta las palabras de Dios son omitidas para no opacar la representación del protagonista. Tales adiciones, omisiones, y modificaciones demuestran una forma avanzada de parafrasear, donde las libertades de narrar una historia con verisimilitud se unen con las exposiciones del autor para subrayar encomios para Moisés.

En resumen, Filón asume que su audiencia entiende que los términos sinónimos, *παράφρασις* y *μετάφρασις*, se refieren a la técnica de retórica o composición donde el mismo pensamiento o idea puede ser adaptada por una variedad de expresiones. Debido a su entrenamiento, él reconoce el nivel rudimentario de un parafraseo sencillo pero sus escritos demuestran como emplear el parafraseo más avanzado que incluye modificaciones, elaboraciones y omisiones de detalles, especialmente en su *De vita Mosis* donde los episodios junto a sus explicaciones son conectados para representar a Moisés como el mejor filósofo-rey, legislador, sacerdote y profeta. A continuación, uno de sus tres episodios donde dos versiones paralelas están presentadas lado a lado con el fin de discutir como Filón empleó la paráfrasis en su biografía de Moisés.

311 Louis H. Feldman, *Philo's Portrayal of Moses in the Context of Ancient Judaism* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame, 2007), 90–91. La cita en inglés dice: "In the case of Philo, such a modification is in line with his overall purpose in dealing with the Bible, namely, not to present a paraphrase, but rather to give an analysis."

312 Este recuento, que no incluye explicaciones alegóricas, está abreviado a cerca de la mitad del texto bíblico (una ratio de 0.52:1), un ejemplo suficientemente breve y complejo para mostrar como Filón emplea paráfrasis entre sus modificaciones. Vea Feldman, *Philo's Portrayal*, 162–63, este párrafo sigue sus observaciones.

El Cruce del Mar Rojo (Mos. 1.163–180 // 2.246–257 de LXXExod 13:17–15:21)

Este episodio bíblico puede dividirse en cuatro partes: La jornada por el desierto (Exod 13:17–22); la persecución egipcia (14:1–14); el milagro en el mar (14:15–31); y las canciones de victoria (15:1–21). Cada parte incluye una sinopsis en traducción castellana,³¹³ primero de la LXX (con rayas atravesando secciones del texto omitidas por Filón), seguido por las versiones paralelas de Filón (Mos. 1.163–180 en la izquierda y 2.246–257 en la derecha). Este texto está marcado con símbolos para asistir en el análisis comparativo, endentado en las explicaciones y los discursos hablados para destacarlos de la narrativa propiamente. Una discusión sigue cada sinopsis comentando sobre las principales observaciones. La leyenda interpretativa de los símbolos sobre el texto se presenta ahora:

- ~~Línea atravesando texto omitido~~: Porción de la LXX omitida en las versiones de Filón.
- <Mar^{Mar}>: Marco introductorio que conecta la narrativa con el contexto previo.
- <Na^{Na}Narrativa>: Paráfrasis narrada de la historia bíblica
- <Dis^{Dis}Discurso>: Interlocución oral de uno de los personajes de la historia.
- <Añ^{Añ}Añadidura>: Reconstrucción de la narración extrabíblica.
- <Exp^{Exp}Explicación>: Exposición racional conectada a la narración.
- (<Pa^{Pa}Paréntesis>): Comentarios tipo editoriales dirigidos a los lectores.³¹⁴

La jornada por el desierto (Exod 13:17–22 // Mos. 1.163–6 // 2.246–7)

17. Y, cuando dejó ir Faraón al pueblo, no los condujo Dios camino de tierra filisteas, por estar cercano, pues dijo Dios: «No sea que se arrepienta el pueblo viendo guerra y retorne a Egipto». 18. Y llevó Dios al pueblo por rodeo al desierto, al Mar Rojo; y armados(d) subieron los hijos de Israel de la tierra de Egipto.

19. Y tomó Moisés los huesos de José consigo; pues con juramento juramentara a los hijos de Israel, diciendo: «Con visitación visitaréis Señor, y llevaréis con vosotros mis huesos de aquí»:

20. Y alzando los hijos de Israel de Sucot, acamparon en Etam, orillas del desierto. 21. Y Dios guiábalos: de día en columna de nube para mostrarles el camino; y de noche, en columna de fuego para alumbrarles; 22. Y no faltó la columna de la nube, de día, y la columna de fuego, de noche, delante del pueblo todo.

³¹³ Traducción de la Biblia Hebrea al español de Natalio Fernández Marcos y María Victoria Spottorno Díaz-Caro, eds., *La Biblia Griega: Septuaginta: I El Pentateuco* (Salamanca, España: Sígueme, 2008); la traducción de Filón es de José María Triviño, ed., *Obras Completas de Filón de Alejandría* (Buenos Aires, Argentina: Acervo Cultural, 1976).

³¹⁴ Para una clasificación de comentarios parentéticos de biografías antiguas, incluyendo la de Filón, vea S. M. Sheely, *Narrative Asides in Luke-Acts* (Sheffield: JSOT, 1992), 78–93. David E. Aune, *The Westminster Dictionary of New Testament and Early Christian Literature and Rhetoric* (Louisville, KY: Westminster John Knox, 2010), 312, sintetiza su taxonomía en cuatro divisiones principales: (1) Material necesario para entender la historia (e.g., explicación, identificación, traducción, contexto, comentario sobre la historia, costumbre); (2) información general (e.g., etiología, aforismo o proverbio, comentario sobre naturaleza humana, costumbre); (3) perspectiva interna (de personajes); y (4) narraciones introspectivas (la relación del narrador a la historia). Esta taxonomía reclasificaría mi categoría de explicación como una subcategoría a comentarios parentéticos, pero he retenido mi sencilla clasificación porque el estudio no es sobre tipos de paréntesis, sino asistir en la percepción de la estructura como facilitar en la identificación del parfraseo a diferencia de otras modificaciones.

<p>[163.] <Mar>Una vez que hubo recibido la autoridad que ellos le ofrecían de buen grado, con la aprobación y anuencia de Dios, <Mar> <Na>dispuso la emigración hacia Fenicia, Celesiria y Palestina, <Na> (Pallamadas en aquella época país de los cananeos, cuyos límites se hallaban a tres jornadas de marcha de Egipto.Pa)</p> <p>[164.] <Na>El camino por el que entonces los condujo no fue el más corto, <Na></p> <p><Exp>en parte porque se precavía para que no sucediera que, si los habitantes de la región les hacían frente por temor de ser destruidos y esclavizados, y se producía una guerra, debieran retornar ellos por el mismo camino hacia Egipto, es decir, de unos enemigos a otros, de los nuevos a los viejos, para convertirse en burla y befa, y soportar una situación más miserable y penosa aún que la anterior; y, en parte, porque además quería comprobar, conduciéndolos a través de un extenso desierto, de qué manera daban pruebas de su lealtad, no ya contando con inagotables recursos, sino en medio de una creciente escasez de ellos. <Exp></p> <p>[165.] <Na>Desvióse, pues, de la ruta directa, <Ab> y habiendo dado con un sendero que se abría oblicuamente, y considerando que conducía hacia el Mar Rojo, <Ab> comenzó la marcha. Y fue por entonces cuando, (<Pa>según leemos, <Pa>) tuvo lugar un prodigio, un grandioso suceso en la naturaleza, tal como nadie recordaba haber ocurrido hasta entonces en el pasado. [166.] Una nube, en efecto, habiendo adoptado la forma de una inmensa columna, precedía a la multitud iluminando de día con una luz semejante a la solar, y de noche con una semejante a una llama, <Na></p> <p><Exp>a fin de que no se extraviasen en la marcha y siguieran su infalible guía a través del camino. (<Pa>Tal vez se trataba de uno de los lugartenientes del gran Rey, de un invisible ángel, guía de caminantes, cuya vista estaba vedada a los ojos del cuerpo, <Pa>) <Exp></p>	<p>[246.] <Mar>Tras estas necesarias consideraciones acerca de los oráculos de carácter mixto, pasará a continuación, cumpliendo con lo que prometí exponer, a tratar lo relativo a las revelaciones manifestadas por el profeta mismo en momentos en que se hallaba poseído de Divina inspiración. Los ejemplos de esta posesión por el espíritu Divino comienzan con aquel suceso que resultó, a la vez, ser el comienzo de la prosperidad de la nación, <Mar> <Na>cuando ésta avanzaba en una emigración de muchas miríadas de personas desde Egipto hacia las ciudades de Siria</p> <p>[247.] Hombres y mujeres conjuntamente, tras atravesar todo un intransitable y dilatado desierto, llegaron al llamado Mar Rojo. Entonces, (<Pa>como es natural, <Pa>) se vieron en dificultades, <Na></p> <p><Exp>ya que ni podían cruzarlo en barcos por carecer de ellos, ni consideraron cosa segura el desandar el mismo camino, <Exp></p>
--	---

Debido a que el libro uno en *De vita Mosis* es más cronológico en su diseño, como la *Vidas Paralelas* de Plutarco, y el libro dos es más como Suetonio en estilo, agrupando historias alrededor de temas, la primera versión de este episodio es más extensa y detallada que la segunda que ofrece mínimamente un trasfondo de las jornadas por el desierto y la angustia del pueblo para destacar un ejemplo próximo de los oráculos proféticos de Moisés. El primer reporte en realidad sigue el texto bíblico de cerca, pero mientras que las Escrituras enfatizan el rol de Dios en dirigir a Israel, Filón transfiere este rol a Moisés como el líder divinamente aprobado: Este cambio permite que Filón pueda elogiar a Moisés por conducir sabiamente al pueblo. Para mantener el foco literario concentrado en Moisés, Filón omite la obra piadosa de cargar los huesos de José (Exod 13:19; cf. *Somn.* 2.109). Al informar los eventos milagrosos, como la columna divina de nube y fuego, Filón la compara a un prodigio de la naturaleza, una justificación

helenística con cualificaciones únicas.³¹⁵ Sus comentarios tipo editoriales explican esta maravilla en línea con tradiciones orales (*Mos.* 1.4; *Exod* 14:19; cf. *Mek. Beshallah* 5.31^a-b, *Mek. R. Shim.* 49-50).³¹⁶

La persecución egipcia (*Exod* 14:1-14 // *Mos.* 1.167-75 // 2.248-52)

1. Y habló Señor a Moisés, diciendo: 2. «Habla a los hijos de Israel, y volviendo acampen frente por frente de Fihahiroth entre Mágdalo y el mar, frente de Beelsefón; a faz de ellos acamparás sobre el mar. 3. Y dirá Faraón de los hijos de Israel: «Errantes andan éstos en la tierra; que encerrados los tiene el desierto». 4. Y yo endureceré el corazón de Faraón y se lanzará tras ellos, y glorificaréme en Faraón y en todo su ejército, y conocerán todos los egipcios que yo soy Señor». E hicieron así.

5. Y anuncióse al rey de Egipto que había huido el pueblo; y mudóse el corazón de Faraón y el corazón de sus servidores contra el pueblo, y dijeron: «¿Qué es esto que hemos hecho: de dejar ir a los hijos de Israel para que no nos sirvan?». 6. Y unció sus carros; y a todo su pueblo llevó consigo; 7. Y tomando seiscientos carros escogidos y todos los carros de los egipcios y jefes en todos. 8. Y endureció Señor el corazón de Faraón rey de Egipto y el de sus servidores y lanzáronse tras los hijos de Israel; y los hijos de Israel habían salido en mano excelsa. 9. Y lanzáronse los egipcios tras ellos y halláronlos acampados sobre el mar; y todos los caballos, y los carros de Faraón y los jinetes y su ejército frente por frente de Fihahiroth, delante de Beelsefón.

10. Y Faraón aproximábase; y levantaron los hijos de Israel los ojos, y he aquí los egipcios avanzando detrás de ellos; y temieron sobremanera. Y vociferaron los hijos de Israel a Señor; 11. Y dijeron a Moisés: «¿Por no haber sepulcros en Egipto nos has sacado a matarnos en el desierto? ¿Qué es esto que nos has hecho, sacándonos de Egipto? 12. ¿No es ésta la palabra que te hablábamos en Egipto diciendo: «Déjanos servir a los egipcios»? Porque mejor es servir a los egipcios que morir en el desierto.»

13. Y dijo Moisés al pueblo: «No temáis; paraos y ved la salvación, la de Dios; la que nos hará hoy; pues tales como veis a los egipcios hoy, no los volveréis a ver eternamente. 14. Señor guerreará por vosotros, y vosotros callaréis.»

[167.] ^{<Na>}Por su parte, el rey de Egipto, ^{<Ab>}viendo que los hebreos marchaban sin rumbo fijo; que tal era su opinión al respecto; y que atravesaban un duro e intransitado desierto, sentíase complacido ante el fracaso de la marcha, y consideraba que estaban encerrados sin oportunidad de salida;^{<Ab>} y, arrepentido como estaba, de haberlos dejado partir, se apresuró a ir tras ellos ^{<Ab>}con la certeza de que de ese modo, o la multitud, movida por el miedo, retornaría de nuevo a la esclavitud, o él exterminaría a todos los combatientes en caso de que resistieran.^{<Ab>} [168.] Sin pérdida de tiempo reunió todas sus fuerzas de caballería, lanzadores de jabalinas, honderos, arqueros montados y todo el resto de sus fuerzas ligeramente armadas; y entregó a los hombres de mayor alcurnia los seiscientos carros de guerra más hermosos, pertrechados con falces, a fin de que marchasen tras él de manera conforme con su jerarquía, y tomaran parte en la campaña. Sin permitirse dilación alguna inició la persecución

[248.] ^{<Na>}Hallándose en tal situación les sobrevino una desdicha mayor aún. El rey de los egipcios, acompañado de una fuerza nada despreciable, un ejército de caballería e infantería, se había lanzado en su persecución ansioso de darles caza para castigarlos por su partida,^{<Na>}

^{<Exp>}que él había permitido se concretase forzado por las claras advertencias de Dios. Pero las disposiciones de los hombres ruines son, a todas luces, inestables, como que, al igual que un platillo de balanza, el menor motivo las inclina en el sentido opuesto.^{<Exp>}

[249.] ^{<Na>}Y así, atrapados entre los enemigos y el mar, desesperaban de su salvación.^{<Na>} ^{<Ab>}Algunos pensaban que la muerte más miserable sería un bien deseable; otros, considerando que mejor sería ser aniquilados por los elementos de la naturaleza que convertirse en motivo de irrisión para los enemigos, determinaron arrojar al mar y, cargados con algún

315 Historiadores críticos en antigüedad ocasionalmente reportaban señales y prodigios, vea Tac. *Hist.* 4.81; 5.13; Suet. *Vesp.* 7.2-3; Arrian, *Alex.* 5.1.2; Plut. *Cam.* 6.1-4, de Craig S. Keener, *Acts: An Exegetical Commentary*, vol. 1 (Grand Rapids: Baker Academic, 2012), 344.

316 Feldman, *Philo's Portrayal*, 401n60.

y se apresuró a avanzar, ^{<Añ>}deseoso de caer sobre los otros imprevistamente y sin ser visto.^{Añ>}

^{<Exp>}ya que el daño inesperado resulta siempre más penoso que el previsto, en la medida en que es más fácil atacar con éxito a un enemigo descuidado que a uno atento.^{Exp>}

[169.] ^{<Mar>}Mientras el rey, movido por estas intenciones, iba tras sus pasos, seguro de obtener la victoria al primer asalto,^{Mar>} ^{<Na>}los hebreos se encontraban ya acampados en las orillas del mar.^{Añ>} ^{<Añ>}Aprestábanse a almorzar, cuando primeramente resonó un inmenso estrépito, como que avanzaba a toda marcha tan gran cantidad de hombres y bestias juntamente; por lo que, desparramados fuera de sus tiendas, elevábanse en punta de pie a fin de escudriñar en torno y escuchar con atención; y luego, momentos más tarde, apareció en lo alto de una colina la fuerza enemiga, con las armas listas y en formación de batalla.^{Añ>} [170.] Anonadados por lo increíble e inesperado del hecho, y no hallándose en condiciones de defenderse^{Na>}

^{<Exp>}por carecer de medios de resistencia, por cuanto habían partido como emigrantes y no en tren de guerra.^{Exp>}

^{<Na>}ni teniendo posibilidades de huir.^{Na>}

^{<Exp>}ya que tenían el mar a sus espaldas y el enemigo a su frente, mientras a uno y otro lado se extendía el inmenso e intransitable desierto,^{Exp>}

^{<Na>}presa fueron de inmensa agitación y cundió entre ellos el desaliento ante la magnitud de sus desdichas; y, ^(Pa)como es habitual en calamidades tales,^{Pa)} acusaron a su jefe en estos términos.^{Na>}

[171.] ^{<Dis>}¿No había, acaso, en Egipto tumbas donde ser sepultados cuando nos llegase la muerte; que nos has conducido para matarnos y sepultarnos aquí? ¿No es, por ventura, cualquier género de esclavitud un mal más llevadero que la muerte? Atrajiste a la multitud con la esperanza de libertad, para suspender luego sobre ella un peligro más terrible aún, en el que está en juego la vida misma. [172.] ¿Ignoras acaso que estamos desarmados, y la cólera y ferocidad de los egipcios? ¿No ves la magnitud de nuestros males sin escapatoria? ¿Qué hemos de hacer? ¿Debemos combatir desarmados contra enemigos bien pertrechados? ¿Huiremos de este cerco que, como redes, nos tienden enemigos implacables, desiertos intransitables y mares que no es posible navegar? Y aun en el caso de que lo fueran, ¿con qué barcos contamos para atravesarlos?^{Dis>}

[173.] ^{<Na>}Moisés, oyendo estas cosas, ^{<Añ>}comprendió sus razones, pero tuvo presentes los Divinos oráculos; y empleando simultáneamente su

objeto pesado, permanecían atentos junto a la costa a fin de poder, en cuanto vieran a los enemigos cerca, saltar sin dificultad y arrojarse a las profundidades.

^{Añ>}

[250.] ^{<Na>}Pero, mientras ellos, impotentes ante la fatalidad, afrontaban el dolor de la muerte en medio de la desesperación, el profeta, viendo a la nación toda envuelta en las redes del pánico, ^(Pa)como una redada de peces,^{Pa)} ^{<Añ>}poseído del Divino espíritu y fuera ya de su propio ser,^{Añ>} dio a conocer estas inspiradas palabras:^{Na>}

[251.] ^{<Dis>}Fuerza es que estéis aterrados; lo que os aterra está cerca y el peligro es inmenso; frente a vosotros se extiende la inmensidad del mar; ningún lugar hay a donde acogerse para ponerse a salvo; barcos a que echar manos, ninguno; detrás, las amenazadoras formaciones de los enemigos, que avanzan incesantemente en nuestra persecución. ¿Adónde volverse, adonde escapar a nado? Todas las cosas: la tierra, el mar, los hombres y los elementos de la naturaleza, se han echado sobre nosotros desde todas partes. [252.] Pero cobrad valor y no os desaniméis; manteneos con las mentes imperturbables, esperanzados en la invencible ayuda que de Dios procede. Ella misma se encamina ya y estará a vuestro lado; y combatirá en vuestro favor sin ser vista. Muchas veces ya habéis experimentado su invisible protección. La estoy viendo prepararse para entrar en la contienda, poniendo dogales en torno de los cuellos de los enemigos y arrastrándolos bajo el mar. Se precipitan en las profundidades cual si fueran de plomo. Vosotros los contempláis todavía vivos; pero yo tengo la visión de su muerte. Mañana también vosotros contemplaréis sus cadáveres.^{Dis>}

<p>inteligencia y su palabra para diferentes propósitos, con aquella intercedió en lo íntimo de su ser ante Dios para que los liberara de sus tremendos infortunios; y con la palabra animó y reconfortó a los que lanzaban gritos hostiles,^{AN>} diciéndoles:^{NA>}</p> <p>^{Dis>}No os descorazonéis; los medios con los que Dios pro teje no son los del hombre. [174.] ¿Por qué confiáis sólo en lo que os parece razonable y verosímil? Cuando Dios acude en ayuda, no ha menester de preparativo alguno. Propio de Él es hallar el medio donde los medios faltan; y lo que es imposible para cualquier creatura, sólo para El es posible y está al alcance de Su mano.^{Dis<}</p> <p>[175.] ^{AB>}Mientras esto decía, manteníase aún en calma; pero, tras un instante de pausa, tornóse poseído de Divina inspiración, y lleno del espíritu que frecuentemente descendía sobre él, pronunció estas proféticas palabras:^{AN>}</p> <p>^{Dis>}Al ejército que veis bien armado, no lo veréis ya formado contra vosotros, pues le aguarda una completa derrota y desaparecerá en lo profundo del mar, de modo tal que ni un resto siquiera de él se verá ya sobre la faz de la tierra; y no dentro de mucho tiempo, sino en la próxima noche.^{Dis<}</p>	
---	--

Las omisiones juegan un papel importante en revelar la intención de un autor al parafrasear. Mientras que Dios en Exod 14:1-4 le dice a Moisés que hacer, dónde acampar y cómo planifica derrotar a los egipcios, Filón omite estas declaraciones pues en una versión detractoría de la figura de Moisés como un líder militar capaz de tomar decisiones por sí mismo y, en la otra versión de la presentación de Moisés, como profeta quien llega a ser poseído para revelar el futuro sin haber obtenido conocimiento previo. Filón también omite todas las referencias al endurecimiento divino del corazón de Faraón (14:4, 8), debido presumiblemente al compromiso teológico del libre albedrío.³¹⁷ Con patrones típicos de explicación, ambas versiones culpan al Faraón por su inestabilidad de perseguir a Israel, aunque los había libertado.

El patrón de las versiones progresa a través de una intercalación entre reconstrucciones creativas de narraciones parafraseadas y sus explicaciones racionales relacionadas hasta alcanzar al clímax de la declaración profética de Moisés. La respuesta del Faraón a la aparente inoportunidad de Israel está reconstruida con los pensamientos y motivos internos del rey egipcio. La descripción del ejército en persecución es impresionante pero los números militares no son inflados (1.167-8; 2.248).³¹⁸ Ambas versiones añaden escenas dramáticas extrabíblicas que vívidamente ilustran la desesperación Israelita ante el peligro inminente (1.169; 2.249). Pero, Filón justifica sus preocupaciones, explica que estaban desarmados; hasta Moisés, estoico y calmado, excusa su pánico (1.173; 2.251). Aunque la segunda versión omite la queja Israelita, y la primera la expande, ambas enfatizan la respuesta profética de Moisés (Exod 14:13) en dos partes elaboradas:

³¹⁷ Feldman, *Philo's Portrayal*, 185.

³¹⁸ Compara con Josefo (*Ant.* 2.324), Ezekiel (*ap.* Eus. *PE* 9.29.14) y el libro de Jubileo (48:14). Vea Feldman, *Philo's Portrayal*, 116.

Una exhortación a ser valiente ante persecución y una anunciación prediciendo la caída del enemigo.

El milagro en el mar (Exod 14:15-31 // Mos. 1.176-9 // 2.253-5)

<p>15. Y dijo Señor a Moisés: «¿Qué clamas a mí? Habla a los hijos de Israel y marchen; 16. Y tu levanta tu vara y extiende tu mano sobre el mar y húndelo, y pasen los hijos de Israel al través del mar por lo seco. 17. Y he aquí yo endureceré el corazón de Faraón y de los egipcios, y entrarán en pos de ellos, y glorificaréme en Faraón, y en todo su ejército, y en sus carros y en sus caballos. 18. Y conocerán todos los egipcios que yo soy Señor, y glorificaréme en Faraón, y en todo su ejército, y en sus carros y en sus caballos».</p> <p>19. Y alzóse el ángel de Dios el que precedía el campamento de Israel y fue en pos de ellos; y alzóse también la columna de la nube de la faz de ellos, y púsose detrás de ellos. 20. Y entró entre los egipcios y entre el campamento de Israel y paróse; y era allí nube y tinieblas, e iluminaba aquí la noche; y no se juntaron toda la noche.</p> <p>21. Y extendió Moisés la mano sobre el mar, y llevó Señor el mar con un viento este, impetuoso, toda la noche, y puso seco el mar, y partiéronse las aguas. 22. Y pasaron los hijos de Israel al través del mar por lo seco, y las aguas éranles muro a diestra y muro a siniestra. 23. Y lanzáronse en pos los egipcios y entraron tras de ellos, y todo caballo de Faraón y los carros y los aurigas en medio del mar.</p> <p>24. Y aconteció en la vigilia la matutina, miró Señor sobre el campamento de Egipto en columna de fuego y de nube, y perturbó el campamento de Egipto; 25. Y juntó las ruedas de sus carros, y llevóles con violencia. Y dijeron los egipcios: «Huyamos de faz de Israel; que el Señor guerrea por ellos contra los egipcios».</p> <p>26. Y dijo el Señor a Moisés: «Extiende tu mano sobre el mar y restitúyanse las aguas y vuelvan sobre los egipcios; sobre sus carros y sobre sus aurigas». 27. Y extendió Moisés la mano sobre el mar, y restituyéronse las aguas, al alba, a su lugar; y los egipcios huyeron debajo de las aguas; y despeñó el Señor a los egipcios en medio del mar. 28. Y volviendo las aguas cubrieron los carros y los aurigas y toda la fuerza de Faraón; a los que habían entrado en pos de ellos al mar; y no quedó de ellos uno solo.</p> <p>29. Pero los hijos de Israel pasaron por lo seco en medio del mar, y las aguas, para ellos muro a diestra y muro a siniestra. 30. Y salvó Señor a Israel en aquel día de mano de Egipto; y vio Israel a los egipcios muertos sobre la ribera del mar. 31. Y vio Israel la mano la grande que hizo Señor a los egipcios; y temió el pueblo al Señor; y creyó a Dios y a Moisés su servidor.</p>	<p>[176.] ^{<Na>}Tales fueron sus revelaciones. Al ponerse el sol, no tardó en comenzar a soplar con inusitada violencia el viento sur, ante el que el mar retrocedió; ^{<Ab>}pero, en vez de retroceder como habitualmente lo hacía, en esta ocasión fue arrastrado más aún, precipitándose como en un abismo o sima al aproximarse a la costa.^{<Ab>} Ninguna estrella era visible; antes bien, una espesa y negra oscuridad cubrió todo el cielo, <Añ>llenando la negrura de la noche de espanto a los perseguidores.^{<Ab>}</p> <p>[177.] ^{<Na>}A una orden de Dios, Moisés ^{<Añ>}golpeó^{<Ab>} con su vara el mar. Quebróse éste y dividióse en dos. De las aguas así divididas las próximas al sector de la separación se elevaron a inmensa altura, y se mantuvieron firmemente fijas, tranquilas e inmóviles ^(Pa)como una muralla^(Pa); en tanto que las de atrás se agitaban contenidas y frenadas en su avance hacia adelante ^(Pa)como por invisibles riendas^(Pa), y la parte central, en donde había tenido</p>
<p>[253.] ^{<Mar>}Tales fueron sus palabras, superiores a toda esperanza; y ello experimentaron en la realidad de los hechos la verdad del Divino mensaje.^{<Mar>}</p> <p>^{<Exp>}Porque todo cuanto había sido profetizado, no obstante resultar más inverosímil que las mismas fábulas, se fue cumpliendo por obra de los Divinos poderes.^{<Exp>}</p> <p>^{<Na>}Dividióse el mar, retrocedieron una y otra porción, y se fijaron las masas de agua en la parte de la separación a lo largo de todo el abismo, de modo que sirvieron de fortísimos murallones, y un corte rectilíneo formó un maravilloso camino entre las paredes congeladas. [254.] Lo atravesó la nación, caminando sin peligro alguno a través del mar, como sobre un seco sendero o un pavimento pedregoso.^{<Na>}</p> <p>^{<Exp>}ya que la arena se había secado y sus partículas se habían unido formando una sustancia compacta.^{<Exp>}</p>	<p>[253.] ^{<Mar>}Tales fueron sus palabras, superiores a toda esperanza; y ello experimentaron en la realidad de los hechos la verdad del Divino mensaje.^{<Mar>}</p> <p>^{<Exp>}Porque todo cuanto había sido profetizado, no obstante resultar más inverosímil que las mismas fábulas, se fue cumpliendo por obra de los Divinos poderes.^{<Exp>}</p> <p>^{<Na>}Dividióse el mar, retrocedieron una y otra porción, y se fijaron las masas de agua en la parte de la separación a lo largo de todo el abismo, de modo que sirvieron de fortísimos murallones, y un corte rectilíneo formó un maravilloso camino entre las paredes congeladas. [254.] Lo atravesó la nación, caminando sin peligro alguno a través del mar, como sobre un seco sendero o un pavimento pedregoso.^{<Na>}</p> <p>^{<Exp>}ya que la arena se había secado y sus partículas se habían unido formando una sustancia compacta.^{<Exp>}</p>

<p>lugar el corte, permanecía seca, convertida en una amplia y transitable ruta. ^{<Ab>}Al ver esto, Moisés, maravillado y feliz, animó a los suyos, rebosante de alegría, y los exhortó a ponerse en marcha lo más rápidamente posible.^{Añ>}</p> <p>[178.] ^{<Na>}Cuando ellos se disponían a iniciar la travesía, sobrevino una señal fuera de lo común. La nube guía, que en el resto del tiempo había permanecido al frente, se volvió hacia la parte trasera de la multitud para proteger su retaguardia, y, situada entre los perseguidores y los perseguidos, a éstos los controlaba y empujaba en su salvador y seguro avance, y a aquéllos los contenía refrenándolos cuando intentaban adelantarse. Viendo tales cosas, una total confusión y desorden hizo presa de los egipcios. ^{<Ab>}En su terror las filas se deshicieron, y unos se precipitaron sobre otros, intentando la fuga cuando ya era demasiado tarde. ^{Añ>}</p> <p>[179.] ^{<Na>}En efecto, mientras los hebreos, con sus mujeres e hijos, en plena edad infantil aún, atravesaron el seco pasaje con las primeras luces del día; a los otros, habiendo retornado el mar, en pleno retroceso ^{<Ab>}impulsado por vientos del norte^{Añ>}, y caído sobre ellos con enormes y elevadas olas, las dos secciones, precipitándose desde uno y otro lado hasta confundirse, los cubrieron a ellos, a sus carros y a sus caballos, ^{<Ab>}de tal manera que ni un portaantorchas siquiera quedó para llevar al pueblo egipcio la nueva del inesperado desastre.^{Añ> Na>}</p>	<p>^{<Na>}y a su vez, avanzaron los enemigos, que, empeñados en la incesante persecución, iban camino de su propia ruina, mientras guiaba a los hebreos una nube que guardaba sus espaldas y en la que una Divina visión iba lanzando rayos de fuego. Retornaron a su anterior posición de las aguas, que hasta ese momento se habían mantenido separadas; y al convertirse de improvviso en mar la parte dividida y desecada;</p> <p>[255.] perecieron los enemigos, sobre los que los congelados murallones al desmoronarse hicieron descender el sueño de la muerte, pues las olas del mar, desbordadas, se precipitaron sobre el camino, como en un abismo, y los sumergieron, dejando el espectáculo de su destrucción, testimoniada por los cadáveres que flotaban dispersos sobre la superficie del mar;^{Na>} ^{<Ab>}hasta que un fuerte oleaje fue arrojando sobre las riberas opuestas todos los cadáveres, a fin de que no pudieran menos que contemplarlos los salvados,^{Añ>}</p> <p>^{<Exp>}que de ese modo alcanzaron no sólo a escapar de los peligros sino también a observar a sus enemigos castigados más de lo que es posible describir no por poderes humanos sino Divinos.^{Exp>}</p>
---	--

Después del oráculo culminante de Moisés, Filón omite los comentarios de Dios a Moisés (Exod 14:15–18), pues Dios anima a Moisés y le declara que ocurrirá, pero para Filón Moisés no necesita ser animado, al contrario, el rol de animar y profetizar le pertenece a Moisés. Filón también omite el clamor de los egipcios de huir ante el Señor y las instrucciones divinas como la ejecución mosaica de levantar la mano hacia el mar para que las aguas regresen sobre los egipcios. Mientras que en la primera versión, siguiendo el registro bíblico, el viento comienza a la puesta del sol progresivamente creando un camino para Israel a través de la noche para ser cruzado durante la madrugada, no hay mención de viento o de elemento temporal en la segunda versión, efectivamente comprimiendo la historia.

La organización de la historia en ambas ediciones está alterada: En la Biblia, el ángel primero toma la retaguardia para proteger al campamento israelita cubriendo a los egipcios con oscuridad (14:19–20), segundo, Moisés extiende su vara al mar mientras que un viento divide el mar a través de toda la noche (14:21), tercero, los israelitas cruzan sobre tierra firme con los egipcios en persecución (14:22–23), y cuarto, Dios confunde a los egipcios desde la columna de fuego hasta que el agua regresa a su lugar destruyendo al ejército entero (14:24–28), concluyendo con un resumen breve y resultado final (14:29–31). La primera versión de Filón describe, en primer lugar, el viento y la oscuridad en términos racionales (*Mos.* 1.176), segundo, Moisés golpea el mar y se divide en dos (1.177), tercero, cuando los Israelitas avanzan, la columna se mueve entre ellos y los egipcios (1.178^a), entonces son confundidos y eventualmente, cuando los Israelitas están

seguros al otro lado, el mar golpea contra los egipcios (1.178b–179). La segunda versión comienza con la separación del mar (2.253b), Israel entonces cruza seguidos por los egipcios (2.254^a), después la nube divina separa a ambos partidos antes que el agua se derrumbe sobre los perseguidores (2.254b–55). La segunda versión está abreviada, omitiendo detalles tales como el viento, la oscuridad, y la vara de Moisés, pero, como en la primera versión, introduce la intercepción de la columna de fuego al momento que Israel comienza la marcha a través del mar con los egipcios detrás, cambiando el orden bíblico.

Entre las adiciones extrabíblicas, Filón explica racionalmente aspectos del milagro, por ejemplo, el viento violento hizo precipitar el mar como por un abismo (1.176), la arena del fondo del mar se cuajó formando un camino pavimentado (2.254), y fue un viento del norte que hizo volver la marea a su nivel original (1.179). Mientras que el texto bíblico admite que Moisés extendió su vara sobre el mar, Filón golpeó el mar con su vara y se dividió en dos.³¹⁹ Filón adicionalmente comenta que Moisés se regocijó antes de comandar al pueblo a que resuman la marcha (1.177b), el anterior inherentemente posible, el último implícito de los mandatos de Dios previamente omitidos de Exod 14:15–16. Otras elaboraciones incluyen la descripción del ejército egipcio en confusión (1.178b), el gran oleaje que salpicó los cuerpos sobre la playa (2.255b), y la referencia a que ni un portador de antorcha sobrevivió para anunciar la derrota (1.179b; cf. Exod 14:28b).

Las canciones de victoria (Exod 15:1–21 // Mos. 1.180 // 2.256 –7)

1. Entonces cantó Moisés y los hijos de Israel este cantar a Dios, y dijeron, diciendo: «Cantemos al Señor, pues gloriosamente se ha glorificado: bridón y auriga lanzó a la mar. 2. Fuerza y loor se me ha hecho para salud, éste, mi Dios, y glorificaréle; Dios de mi padre, y exaltaréle. [Las palabras exactas de la canción son omitidas hasta 15:19]

20. Y tomando María, la profetisa, la hermana de Aarón, el tímpano en su mano, salieron todas las mujeres en pos de ella con tímpanos y danzas. 21. Y entonóles María diciendo: «Cantemos al Señor, pues gloriosamente se ha glorificado: bridón y auriga lanzó a la mar».

[180.] <^{Na}Hecho tan grandioso y admirable dejó pasmados a los hebreos: una inesperada victoria se había declarado por ellos sin derramamiento de sangre; y, al ver cómo en un instante habían perecido los enemigos en masa, formaron dos coros, uno de hombres y otro de mujeres, y sobre la ribera, cantaron himnos de acción de gracias a Dios, presidiendo Moisés el coro de los hombres, y una hermana suya el de las mujeres, pues ellos habían asumido la dirección de los coros.^{Na>}

[256.] Ante esto, Moisés rindió homenaje, (^{Pa}como era de esperarse, ^{Pa}) al Benefactor con himnos de acción de gracia. Dividió, en efecto, a la nación en dos coros, de hombres uno y de mujeres otro; y él en persona dirigió a los hombres, en tanto que al frente del de las mujeres puso a su hermana, para que elevaran himnos en honor del Padre y Hacedor <^{Ab}cantando concertadamente en armoniosas alternancias de voces, (^{Pa}mediante la combinación de los temperamentos y de la melodía, ^{Pa}) afanándose los temperamentos para que las intervenciones de un coro correspondiesen a las del otro; y surgiendo la melodía de la armoniosa combinación de lo grave con lo agudo;^{Ab>}

<^{Exp}porque graves son las voces de los hombres,

319 La tradición que Moisés golpea el agua aparece también en Pseudo-Filón (10.5), Josefo (*A.J.* 2.338), Ezekiel (*ap. Eus. PE* 9.29.14), y en las tradiciones midrashicas (*Midr. Deut. Rab.* p. 40 [ed. Liebermann], *Abot R. Nat. A.*, cap. 33), cf. Feldman, *Philo's Portrayal*, 119, pero ¿qué se dividió en dos, el mar o la vara? Feldman sugiere que para Filón fue la vara.

	<p>y agudas las de las mujeres, y, cuando ambas se combinan en la debida proporción, la melodía resulta en extremo grata y armoniosa.^{Exp>}</p> <p>[257.] <^{Na}Aquellos pasmosos acontecimientos a los que acabo de referirme, tuvieron la virtud de mover a tantas miríadas de personas a cantar al unísono, unidos en los sentimientos y pensamientos, un mismo himno. El profeta, <^{An}regocijado por aquellos sucesos y viendo que el pueblo se hallaba también rebosante de alegría; no pudiendo ya contener en sí el placer que sentía,^{Atb} dio comienzo al canto; y los que lo oían, dividido en los dos coros, celebraron con él los sucesos que he narrado.^{Na>}</p>
--	---

Las canciones de Moisés y Miriam aproximan 45 líneas de extensión en la LXX, pero estas son brevemente resumidas por Filón como himnos de acción de gracias (1.180b; 2.256^a) o como declaraciones de las obras grandiosas y maravillosas previamente registradas (2.257^a). Mientras que en la primera versión los hebreos organizan dos coros presididos por Moisés y Miriam, la segunda versión se concentra más sobre Moisés quien es el que organiza los coros y nombra a Miriam (aunque nunca la menciona por nombre en ninguna de las versiones) sobre las voces féminas mientras el dirige a los varones. En esta segunda versión Filón caracteriza a Moisés regocijándose sobremanera y con la capacidad de persuadir a las multitudes que canten en unidad,³²⁰ un elogio a su liderazgo. Mientras que es una interpretación razonable asumir que ambos coros cantaron simultáneamente, uniendo sus voces armoniosamente (según la segunda versión), es un ejemplo de confluencia donde dos eventos según el orden consecutivo en la Biblia son combinados. El tipo de parafraseo es complejo ofreciendo una reconstrucción, basada en análisis de inferencias y plausibilidad, que efectivamente captura, como en la primera versión, la idea principal del texto bíblico, que Moisés e Israel cantaron himnos a Dios en respuesta a los eventos milagrosos y que Miriam dirigió a las mujeres en canción (Exod 15:1–21).

Resultados preliminares

Las delimitaciones de este estudio prohíben comentar conclusivamente sobre las tendencias de Filón de parafrasear, pero se explica bien lo que hubiese entendido por paráfrasis y provee un caso representativo de cómo aplicó esta técnica comparando dos versiones de un episodio sobre la vida de Moisés. De esta manera, los resultados preliminares sugieren que Filón se constriñe al texto bíblico al ofrecer su biografía encomiástica de Moisés utilizando el *παράφρασις* o *μετάφρασις* para mantener la idea central pero nunca utilizando las mismas palabras o expresiones. Filón ejerce libertades de reconstrucción creativa dentro de las expectativas antiguas para un parafraseo avanzado que incluye elaboración de anécdotas con descripciones, caracterizaciones, añadiduras extrabíblicas, o abreviaciones de la historia con omisiones y resúmenes. Su estilo de estructuración exhibe frecuentemente intercalaciones entre narrativa y

³²⁰ En *Mos.* 2.257, la de María Triviño no es la mejor traducción. F. H. Colson, ed., *Philo with an English Translation*, vol. 6 (LCL; Cambridge: Harvard University, 1935, 1966²), correctamente reconoce a Moisés como el sujeto del verbo en τὰς δὲ τοσαύτας μυριάδας ἐπεισεν ὁμογνωμονῆσαι, "All these myriads were persuaded by Moses to sing." Vea Feldman, *Philo's Portrayal*, 121–2.

exposición racional de los eventos. Omite detalles innecesarios que pudiese distraer del enfoque encomiástico sobre Moisés. Ofrece escenarios vívidos para efecto dramático, después que estas no sean exageraciones que contradigan al texto bíblico o que sugieran que la historia fuese una fábula. Las instrucciones de Dios a Moisés son comúnmente asimiladas a los pensamientos inspirados de Moisés para mantener la obra sobre el protagonista humano. Ocasionalmente reorganiza el orden de los eventos en un episodio y no se avergüenza de reportar milagros divinos, aunque algunos lectores no sean judíos, pero a menudo estos son acompañados de justificaciones racionales. En fin, aunque Filón parafrasea de la LXX en combinación con otras técnicas de composición, su estilo de parafrasear es complicado alineada a su meta de elogiar a Moisés de lo que ha analizado de las Escrituras.

Los Evangelios y *De vita Mosis* son vidas Greco-Romanas ofrecidas a audiencias con expectativas similares del mismo *milieu*, asique las diferencias exhibidas entre los Sinópticos son probablemente del mismo tipo de cambios redaccionales que se pueden esperar al comparar las versiones paralelas de Filón con la LXX. Como se ha observado en este estudio, (1) el autor tiene la libertad de reconstruir basándose en inferencia o posible verisimilitud, (2) transferir las palabras, hechos o intenciones de un personaje a otro, (3) reorganizar el orden de los eventos resultando en desplazamiento cronológico, (4) comprimir una historia haciendo que parezca que sucedió en una duración más breve, (5) combinar dos eventos históricos en uno, (6) seleccionar, omitir y modificar sus fuentes voluntariamente para mantener el enfoque en el protagonista, y (7) simplificar una narrativa por ser extensa, redundante, o con el fin de abreviar. Pero la expectativa genérica más básica que explica los cambios en una biografía antigua basada en fuentes es (8) paráfrasis, la habilidad de expresar un pensamiento en diferentes maneras.³²¹

321 Michael R. Licona, *Why are there Differences in the Gospels?* (Oxford: Oxford University Press, 2017), 19–20, considera que estas ocho disposiciones aplican generalmente a toda obra historiográfica y biográfica en antigüedad, pero su estudio se enfoca en las *Vidas Paralelas* de Plutarco.

Capítulo 6

The Problem of Power in Ministry: A Narrative-Exegetical Study of John 13:1–20

Thomas Sheperd, PhD.

Abstract

Two temptations face the pastor regarding the use of power in ministry. The first is the more obvious—to abuse power and use it for personal gain or self-aggrandizement. The second is to despise power, resist and reject it as inappropriate in ministry. Both perspectives misunderstand the value and place of power in ministry. This paper is a narrative–exegetical study of John 13:1–20, presenting Jesus’ teaching on power in ministry as illustrated in washing His disciples’ feet. The passage comes in four steps—the cosmic view, the personal kinesthetic view, the confrontational view and the didactic view. Jesus presents a comprehensive view of power in ministry as given for service to others.

Key Words

Power, Footwashing, Cosmic, Kinesthetic, Confrontational, Didactic.

Introduction

Power can be defined as the ability to do something. But on a relational level it can be described as the influence or authority one has in relation to others. Many times this conception of power is seen as negative, linked with coercion, violence or domination.³²² However, power can also be seen in a positive light when conceived of as legitimate or collective authority ascribed to an individual used for the purpose of positive transformation (such as parents and teachers with children) or to further the goals of a large group (such as that exercised by elected officials). Paul Patton suggests a neutral definition of power where it is neither negative nor positive and that only additional concepts added on to it make it either negative or positive.³²³

Ministry involves relational power, the ability to influence others. Two temptations confront the pastor regarding it. The first is the more obvious—to abuse power and use it for personal gain or self-aggrandizement. This use of power has been repeated over and over within human history, including within the church. The second temptation flows from the first. It is to despise power and its use. It manifests itself in resistance to those in power, or denial of the use of power in ministry, sensing that power is evil. Both perspectives misunderstand the value and place of power in ministry. We can ask, along the lines of Patton's argument above, just what "additional concepts" should be added to power in ministry to insure that its use is positive and not negative?

In this paper I will argue that the example of Jesus in washing His disciples' feet in John 13:1–20 and His instruction linked with it provide a paradigm for the proper use of power in ministry and present a "safe haven" for power, avoiding the two temptations referred to above. My procedure will be to place the passage in its literary context and its place in scholarly discussion and then to note the narrative and exegetical characteristics of the passage in four steps—the cosmic view, the personal-kinesthetic view, the confrontational view and the didactic view. Following this I will draw conclusions for the use of power in ministry today.

The Context of John 13

The Gospel of John divides into four unequal sections—the Prologue (John 1:1–18), the Book of Signs (John 1:19–12:50), the Book of Glory (John 13:1–20:31), and the Epilogue (John 21:1–25). The Prologue describes the prehistory and incarnation of the Word (*logos*), the divine Son of God who is on intimate terms with the Father and comes into the world to reveal Him. The Book of Signs deals with the three-and-one-half year ministry of Jesus and presents as markers of His Messiahship the miracles or "signs" that He does. Numerous witnesses also testify to the fact that He is the Christ. Some people come to believe in Him. Others resist Him because, as John 12:43 states, "they loved the glory that comes from man more than the glory that comes from God".

³²² See Paul Patton, "Power" in *The International Encyclopedia of Ethics*, ed. Hugh LaFollette (West Sussex, UK: Wiley-Blackwell, 2013), VII: 3972–77.

³²³ *Ibid.*, 3973.

The Book of Glory comprises Jesus' Farewell Discourse (chs. 13–17), the Passion Narrative (chs. 18–19) and the Resurrection (ch. 20). It garners the name Book of Glory based on references to Jesus being glorified and statements about "His hour" that run throughout the Gospel. These refer to His crucifixion (John 2:4; 7:30, 39; 8:20; 12:16, 23, 27–28; 13:1, 31–32; 16:32; 17:1, 4).³²⁴ The Epilogue relates the story of a third post-resurrection meeting of Jesus with His disciples, Peter's restoration to ministry and also tells of the fate of the "beloved disciple".

The opening scene of the Book of Glory is the story of Jesus washing His disciples' feet, John 13:1–20. The meaning of this passage is much disputed in scholarship. Numerous explanations have been suggested.³²⁵ Among the common explanations it is seen as an example of humble service, a symbol for the Eucharist, a symbol of baptism, as forgiveness for sin after baptism, as a sacrament separate from baptism, as a soteriological sign or as a polemic against baptism. Space does not allow discussion of all these positions and the arguments for and against them. But we can sample insights from various authors that help to elucidate the meaning of this passage particularly concerning its relationship to the question of power in ministry.

The Cosmic View – John 13:1–3³²⁶

Now before the Feast of the Passover, when Jesus knew that His hour had come to depart out of this world to the Father, having loved His own who were in the world, He loved them to the end. ² During supper, when the devil had already put it into the heart of Judas Iscariot, Simon's son, to betray Him, ³ Jesus, knowing that the Father had given all things into His hands, and that He had come from God and was going back to God,

The first three verses of John 13 have affinities with the Prologue in John 1:1–18.³²⁷ Just like the Prologue these verses in John 13 take a wide-angle view on Jesus' life and ministry. Jesus knows that His Hour has come, the time of His Passion. He has loved His followers all the way back to the beginning of His ministry and will love them all the way forward to the end. As the Prologue refers to the Eternal Logos coming to "His own" (His own people), so here Jesus is said to love "His own who were in the world".³²⁸ The devil has placed in Judas' heart the plan to betray Jesus just as the darkness is present in the Prologue (John 1:5).³²⁹ Jesus knows that He has come from the Father and is going to

324 Cf. Andreas J. Köstenberer, *John ECNT* (Grand Rapids: Baker, 2004), 241 who indicates that Jesus being "glorified" is "a Johannine euphemism for the cluster of events centering in the crucifixion."

325 See John C. Thomas, *Footwashing in John 13 and the Johannine Community* (London: T & T Clark, 1993), 11–17.

326 All Bible translations are from the ESV unless otherwise noted.

327 Cf. the words of W. K. Grossouw, "A Note on Joh 13:1–3," *NovT* 8 (1966) 123–31, who considers 13:2 "a minor prologue introducing the second 'book' of the Gospel, . . ." p. 127.

328 Here in the Book of Glory "His own" has shifted from Israel to His disciples, the new covenant community. See Köstenberger, *John*, 402.

329 Grossouw, "A Note," 127. J. van der Watt, "The Meaning of Jesus Washing the Feet of His Disciples (John 13), *Neotestamentica* 51.1 (2017): 25–39, argues that in the first three verses of this passage Jesus' love stands in contrast with the betrayal by Judas, cf. "Two opposites, namely love on the one hand and betrayal on the other, come into focus, highlighting the two attitudes towards Jesus that qualify behaviour as being of God or of the devil." (van der Watt, 28). Daniel B. Stevick, *Jesus and His Own: A Commentary on John 13–17* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2011), 41 notes, "The early mention of Judas as already in the devil's control (v. 2) has the effect of placing the foot-washing in the context not only of Jesus' death, but also of the cosmic conflict which is

Him, just as in the Prologue the Logos became flesh and dwelt among us and is the one “in the bosom of the Father” who explains God to humanity (John 1:14, 18). All things are in Jesus’ hands just as in the Prologue Jesus is the creator of all things (John 1:3).

J. L. Staley argues that this opening of the Book of Glory in John 13:1–3 looks back across the first half of the Gospel, touching important highlights in reverse order, starting with that which is more recent.³³⁰ The reference to the arrival of Jesus “hour” for departure to the Father (13:1a) parallels John 12:23 (“The hour has come for the Son of Man to be glorified”), love for “His own” (13:1b) parallels 11:3, 5, 36 (“Jesus loved Martha and her sister and Lazarus”), the devil putting in to Judas’ heart to betray Jesus (13:2) parallels 6:71 (“He spoke of Judas the son of Simon Iscariot, for he, one of the Twelve, was going to betray Him”), the Father giving all in the Christ’s hands (13:3a) parallels 3:35 (“The Father loves the Son and has given all things into His hand”), and that Jesus came from God and was going to God (13:3b) parallels the Prologue, 1:1–18, where the Word (*logos*) was with God and became flesh.

R. Alan Culpepper calls this wide-angle perspective on Jesus and His ministry *stereoscopic*.³³¹ He means by this seeing Jesus from the perspective of both where He comes from and where He is going. He comes from the Father and He will return there. The path that takes Him there is the cross. Culpepper argues that this opening scene of the Book of Glory “sets the footwashing and the farewell discourse in the context of Jesus’ awareness of his origin and his destiny”.³³²

Verses 1–4 are actually one long sentence in Greek with verses 1–3 being the preamble or “back story” that prepares for what will come in the following verses. As we have noted above, the first three verses present a wide-angle view, a cosmic view, in reality. They look back to the beginning of the Gospel to Jesus’ incarnation. They look forward to the cross and beyond to Jesus’ return to the Father. They pit good (Jesus) against evil (the devil and his servant Judas). And they present Jesus as all-knowing and in control. He loves “His own,” His disciples, fully from beginning to end.³³³ It is a crucial display in Johannine theology since in the Passion Narrative Jesus will be arrested, tried and crucified, seemingly controlled by others. John signals the reader that such is only the appearance, the real case is that Jesus is powerful and in control.³³⁴ The first three verses prepare the reader for the striking events that will immediately follow.

drawing to its climactic moment.”

330 J. L. Staley, *The Print’s First Kiss* (Atlanta, GA: Scholars Press, 1988), 108 n62.

331 R. Alan Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel* (Philadelphia, PA: Fortress Press, 1983), 33–4.

332 *Ibid.*, 33. Many scholars link the footwashing with the cross. See Thomas, *Footwashing*, 16–17.

333 Francis J. Moloney, *The Gospel of John*, Sacra Pagina (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1998), 373–4 states of the phrase *eis telos* “to the end,” “Jesus loved them until the end of his life, and he loved them in a way that surpasses all imaginable loving. The marriage of these two meanings of *eis telos* produces one of the major themes for the rest of the story: the death of Jesus makes known his love for his own, and thus makes God known (cf. 3:16–17).” Cf. Leon Morris, *The Gospel of John*, NICNT rev. ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), 545n9 “εἰς τέλος [*eis telos* “to the end”] (this noun is found only here in this Gospel) is ambiguous, meaning both ‘unto the end’ (KJV) and ‘to the utmost.’ It is likely that we have here a typical Johannine double meaning, with both meanings intended.”

334 Cf. John 10:17–18, “For this reason the Father loves me, because I lay down my life that I may take it up again. No one takes it from me, but I lay it down of my own accord. I have authority to lay it down, and I have authority to take it up again. This charge I have received from my Father.”

The Personal-Kinesthetic View – John 13:4–5

⁴ [He] rose from supper. He laid aside his outer garments, and taking a towel, tied it around his waist. ⁵ Then he poured water into a basin and began to wash the disciples' feet and to wipe them with the towel that was wrapped around him.

The picture of the powerful Jesus displayed in cosmic wide-angle views stretching back to eternity and forward to the ascension in verses 1–3, suddenly shifts in verses 4–5. Here the view is very up close and personal, dealing with seemingly small, even menial, tasks. He rises from the Last Supper, lays aside His garments, takes a towel and girds Himself with it, pours water in a basin and begins to wash His disciples' feet.³³⁵ It is told in slow motion detail. The terms for Jesus *removing* or *laying down* (*tithēmi*) His garments and *taking* (*lambanō*) the towel are reminiscent of the Shepherd discourse in John 10 where Jesus uses the same terms saying in verse 17, "For this reason the Father loves me, because I *lay down* my life that I may *take* it up again." These actions in 13:4, therefore, point forward to Jesus' death on the cross and His resurrection with return to the Father.³³⁶

The contrast with the depiction in verses 1–3 is striking. The first verses of the chapter set up the scene for this striking contrast, but also indicate that this is not some simple action Jesus undertakes in verses 4–5.³³⁷ Why would the cosmic Christ step down and wash the feet of His disciples, obviously those who are not His equals? It was the custom in the ancient world that servants or slaves would wash the feet of guests as they came to a meal.³³⁸ Jesus takes on the role of a servant (cf. Phil 2:6–8) and highlights the action by doing it during the meal instead of at its commencement as would be the usual practice.³³⁹

335 Morris notes, "Though the word is plural, τὰ ἱμάτια [*ta himatia* "garments"], it is possible that a single garment is meant. But it seems more likely that we should take the plural seriously. Elsewhere John uses the singular for one outer garment in 19:2, 5 and the plural for all the garments in 19:23, 24. If ἱμάτια [*himatia* "garments"] here has the same meaning as in the latter passages, then Jesus stripped to a loin cloth, just like a slave." Morris, *John*, 547n16. The word for basin *niptēr* may refer to a basin or a jug for pouring water. Here it likely refers to the basin. See Morris, *John*, 547n19.

336 J. Ramsey Michaels, *The Gospel of John*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 2010), 724–725.

337 Michaels, *John*, 724 notes, "The effect [of the "world encompassing authority" of Jesus] is to put the act of girding himself with a towel and washing the disciples' feet (vv. 4–5) into a cosmic perspective by reminding us who it is who undertakes this simple act of service."

338 Thomas, *Footwashing*, 50 states, "Without doubt, this task was generally the duty of slaves or servants." See Homer, *Odyssey* 19.308, 344–348, 356–358, 376–377, 386–389, 503–507; Plato, *Symp.* 213B; Petronius, *Satyricon* 31; Plutarch, *Pompeius* 73.6–7; *Theseus* 11; Athenaeus, *Deipnosophists* 9.408–411. Even a Jewish slave was not required to wash his master's feet, though a Gentile slave could be required to do so. See Raymond E. Brown, *The Gospel according to John XIII–XXI*, ABC 29A (Garden City, NY: Doubleday, 1970), 564. Cf. George R. Beasley-Murray, *John*, WBC 36 (Waco, TX: Word Books, 1987), 233, see Midrash Mekilta on Exod 21.2.82a, based on Lev 25:39.

339 Morris, *John*, 544, ". . . it takes place during the meal (v. 2), not on arrival when the feet would normally be washed. This shows that it was an action undertaken deliberately, and not simply the usual act of courtesy. It is a parable in action, setting out that great principle of lowly service which brings cleansing and which finds its supreme embodiment in the cross, setting out also the necessity for the disciple to take the Lord's way, not his own." See van der Watt, "Washing the Feet," 25–39. On p. 30 he states, "This deviation from the normal practice of washing feet before the start of a meal might rather indicate special or symbolic significance over

Jesus carries out a kinesthetic action that proved to be unforgettable, an acted parable.³⁴⁰ It was not simply words of instruction, but rather this striking action followed by instruction. The disciples have been with Jesus for three-and-a-half years and call Him Teacher and Lord. They are well aware of their role in relation to Him. That He reverses the typical pattern by serving them would strike them not only as unusual but also would make the event memorable, particularly because He washes the feet of each person.³⁴¹ He took their feet in His hands, dipped them in the basin and wiped them with the towel with which He was girded.³⁴² He even washed the feet of His betrayer, Judas. One could speculate about the meaning of this action in contrast to the cosmic view presented in verses 1–3. However, the Evangelist presents a conversation in the following section between Peter and Jesus, followed by Jesus teaching His disciples the meaning of His actions. These two sections clarify what we may already have begun to sense.³⁴³

The Confrontational View – John 13:6–11

⁶ He came to Simon Peter, who said to him, “Lord, do you wash my feet?”⁷ Jesus answered him, “What I am doing you do not understand now, but afterward you will understand.”⁸ Peter said to him, “You shall never wash my feet”. Jesus answered him, “If I do not wash you, you have no share with me.”⁹ Simon Peter said to him, “Lord, not my feet only but also my hands and my head!”¹⁰ Jesus said to him, “The one who has bathed does not need to wash, except for his feet, but is completely clean. And you are clean, but not every one of you.” For he knew who was to betray him; that was why he said, “Not all of you are clean.”

When Jesus comes to Peter there is a pause in the forward movement of the action. Up to this point it seems everyone reclined in shocked silence at Jesus’ actions.³⁴⁴ Peter objects, confronting Jesus regarding His unusual actions. The pattern of Peter’s question in verse 6 emphasizes the pronouns “you” and “me,” thereby stressing his incredulity that Jesus would wash his feet.³⁴⁵ The disciple initiates his objection by calling Jesus

and above the customary practice. . . . Performing the act at an unexpected time might serve to emphasise [sic] the act itself.” Note Ellen White’s words in *Desire of Ages*, 644, “The disciples made no move toward serving one another. Jesus waited for a time to see what they would do. Then He, the divine Teacher, rose from the table. Laying aside the outer garment that would have impeded His movements, He took a towel, and girded Himself. With surprised interest the disciples looked on, and in silence waited to see what was to follow.”

³⁴⁰ Again, *Desire of Ages*, 644–5, “So Christ expressed His love for His disciples [by washing their feet]. Their selfish spirit filled Him with sorrow, but He entered into no controversy with them regarding their difficulty. Instead He gave them an example they would never forget.”

³⁴¹ In verse 10 when Jesus says “you are clean” the “you” is plural. Verse 12 reports “When he had washed *their* feet . . .” also thereby indicating the plural.

³⁴² Brown, *John XIII–XXI*, 551, states, “The disciples seem to have been on couches, reclining on their left sides. Each would use his left arm to support his head and his right arm to reach the dishes that were on a table which was placed in the center of the couches. . . . Jesus would have come around the outside of the couches to wash the disciples’ feet which were stretched out behind them. Reclining was not the normal position at meals in a home but was customary at Passover . . .”

³⁴³ Note Brown’s words, “The key to the symbolism of the footwashing lies in the conversation between Jesus and Peter.” Brown, *John XIII–XXI*, 565.

³⁴⁴ Morris, *John*, 548, “There is no mention of any comment until Jesus came to Peter; apparently there was dead silence.” *Desire of Ages*, 644, “With surprised interest the disciples looked on, and in silence waited to see what was to follow.”

³⁴⁵ As Michaels notes, a literal translation of Peter’s question would be, “Lord, *you?* Of *me?* Washing the feet?”

“Lord”. This title of honor stands in sharp contrast with the menial task of a servant Jesus is doing in washing the disciples’ feet. Jesus responds using a similar pattern of emphasis on the pronouns, “What *I* am doing *you* do not understand now”.³⁴⁶ Jesus states that Peter is ignorant of the significance of the action but that he will understand “afterward” (verse 7).³⁴⁷ When would this “afterward” be? Earlier references in the Gospel to understanding coming later help to clarify.³⁴⁸ In John 2:22 the narrator gives an aside regarding the cleansing of the temple, “When therefore He was raised from the dead, His disciples remembered that He had said this, and they believed the Scripture and the word that Jesus had spoken”. At the time of the temple cleansing they did not understand the significance of His words. But after His resurrection they did. Again in John 12:16, regarding the triumphal entry, the disciples remembered and understood what was written about Jesus in the Scriptures after He was glorified. All of this suggests that the “afterward” in John 13:7 is after Jesus’ resurrection.³⁴⁹

Peter refuses to relent, however, and insists that Jesus will never wash his feet. The statement continues the pattern of emphatic exchange. Peter says, “You will certainly not wash my feet forever”.³⁵⁰ Why does Peter say these words? We have noted above that it was the custom for servants or slaves to perform this function. But it was too low for a Jewish slave, something only for Gentile ones.³⁵¹ Thus, Jesus goes below what any Jew of even such a low status as a slave would do. Peter rejects this in no uncertain terms because of who he believes Jesus to be.

Peter’s terminology of “never forever” in verse 8 parallels Jesus’ emphasis on eternal life in the Gospel of John.³⁵² In John 4:14 Jesus tells the Samaritan woman at the well that whoever drinks of the water He will give “will certainly never thirst forever”. In John 8:51 Jesus affirms that the one who keeps His word “will certainly not see death forever”. In John 10:28 Jesus says of His “sheep” that He will give them eternal life and “they will not perish forever”. In John 11:26 Jesus says to Martha that “everyone who lives and believes in me will certainly not die forever”. Peter’s terminology in 13:8 is parallel to that of Jesus, but with a totally opposite intent. He separates himself from the ministry of Jesus’ service because of his sense of the indignity it involves for the one he considers the Messiah.³⁵³ As Thomas notes, “In a twist as ironic as Caiaphas’s prophecy, Peter uses the very formula Jesus has used to offer life *to refuse* Jesus’ offer (of continued life and

Michaels, *John*, 726.

³⁴⁶ *Ibid.*, 727.

³⁴⁷ “Afterward” literally “after these things” (*meta tauta*).

³⁴⁸ See Michaels, *John*, 727.

³⁴⁹ Jesus also refers to the Holy Spirit bringing understanding (John 14:26; 16:13) and there is a link to Jesus’ words (2:22; 12:16; 20:9). But the coming of the Spirit follows Jesus’ resurrection (John 20:21–23) and His words are understood after that event. See Marianne Meye Thompson, *John: A Commentary*, New Testament Library (Louisville: Westminster John Knox Press, 2015), 286, who notes, “‘After these things’ must refer to the time after Jesus’ death and after sufficient time has passed for its significance to register.”

³⁵⁰ My translation. Peter uses a double negative in combination with “forever.” A double negative is acceptable Greek grammar and makes the negation emphatic.

³⁵¹ Köstenberger, *John*, 403–405. Köstenberger notes, “. . . although there are occasional exceptions featuring people other than non-Jewish slaves washing the feet of others, the washing of the feet of an inferior by a superior is not attested elsewhere in Jewish or Greco-Roman sources.” Page 405.

³⁵² See Thomas, *Footwashing*, 92. The following translations of John 4:14; 8:51; 10:28 and 11:26 are my own, highlighting the emphatic expression and the use of the word “forever” in all these verses.

³⁵³ It is not too strong a point to say that Peter’s understanding of Christology stood in the way of him receiving service from Christ.

belief)³⁵⁴

In response to Peter in verse 8 Jesus begins to pull the curtain aside to explain what the disciples had to see as bizarre, even irrational behavior. He notes that unless He washes his feet, Peter will have no share or portion with Jesus, no relationship and fellowship with Him. The final result would be no place for Peter in Christ's kingdom.³⁵⁵ Raymond Brown notes the Old Testament background of this term *meros* "part, share"³⁵⁶ It was used to translate the Hebrew *hēleq* "portion". This term referred to the part of the land of Canaan allotted to each tribe (except Levi), a portion given by God (Num 18:20; Deut 12:12; 14:27). When this concept was considered in terms of the afterlife it took on heavenly characteristics, similar to what we see in Revelation 20:6; 21:8 and 22:19, where the portion is either the first resurrection and the tree of life (for the righteous), or the lake of fire (for the wicked). So in the context in the Gospel of John, Jesus is telling Peter that he will lose connection with Jesus and all that entails including the coming kingdom (cf. John 14:1–3).

Peter could not bear separation from his Lord. Impulsively, he requests washing from head to toe (verse 9). Jesus responds in verse 10 that one who has bathed (*louō* "to wash, bathe" typically referring to the whole body) does not need further cleansing except to wash (*niptō* "to wash" cleansing with water) his feet.

Verses 9 and 10 (particularly v. 10) are deeply disputed in scholarship. The conflict revolves around a textual variant in verse 10. Some manuscripts do not have the words "except for his feet" with the text then saying "The one who has bathed does not have need to wash, but is clean altogether."³⁵⁷ Those scholars who feel these words were not originally in the text maintain that Jesus refers to the footwashing as the bath that cleanses. They take this to mean that the footwashing is not subordinate to an initial cleansing by baptism but rather points to the same reality—the death of Christ on the cross that brings salvation. Footwashing then becomes the Johannine equivalent of baptism.³⁵⁸

But the manuscript evidence is quite overwhelming in favor of the inclusion of the words "except for his feet," and the inclusion of these words makes good sense of the passage as J. Ramsey Michaels points out.³⁵⁹ Jesus says to Peter in verse 10 that the one who has bathed does not need to wash except his feet, but is altogether clean. If, in fact, the "except his feet" is excluded and the "bathed" refers to the footwashing that makes one clean, the problem is that Peter's feet have not yet been washed. As Michaels notes,

³⁵⁴ Thomas, *Footwashing*, 92.

³⁵⁵ *Ibid.*, 94. "Simply put, it appears that μέρος [*meros* "share, part"] here denotes continued fellowship with Jesus, and a place in his community which ultimately results in uninterrupted residence in the Father's house (14:1–14)."

³⁵⁶ Brown, *John XIII–XXI*, 565–6.

³⁵⁷ The manuscripts that have "does not have need except to wash his feet" or similar words to this effect include a host of weighty witnesses including P66 P75 B C D L W Δ Ψ 0141 0233vid f 1 f 13 28 157 180 205 597 700 892 1006 1010supp 1071 1241 1243 1292 1342 1505 Byz {E F G H} and a host of early versions. The manuscripts that have simply "does not have need to wash" are 579 8 and the Vulgate. As is fairly obvious, the overwhelming manuscript evidence is in favor of including the words "except to wash his feet." See Bruce M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, 2nd ed. (Stuttgart: United Bible Societies, 1994), 204.

³⁵⁸ See Michaels, *John*, 729–30. The scholars who take this type of position include Rudolf Bultmann, *The Gospel of John: A Commentary*, trans. G. R. Beasley-Murray (Louisville: Westminster Press, 1971), 469–70; C. K. Barrett, *The Gospel according to John* (London: SPCK, 1962), 368; George R. Beasley-Murray, *John*, WBC 36 (Waco: Word Books, 1987), 229; Moloney, *John*, 378–9.

³⁵⁹ Michaels, *John*, 730–31.

“This suggests that Jesus’ disciples were ‘clean’ *not* by virtue of the footwashing, but already before it began — in short, that a distinction *is* intended between ‘bathing’ or taking a bath and ‘washing’”.³⁶⁰ That former cleansing, most logically, refers to baptism.³⁶¹

What then would be the role of footwashing? Jesus is making use of a common practice of the times where a person would bathe at home, but when they walked to another home for a meal their sandaled feet would become dusty from the journey. It was customary for a host to provide water for the guest to wash the dust off their feet.³⁶² This practice suggests the meaning of Jesus’ action. Baptism would be the initial cleansing of a believer’s life coming into communion with Jesus Christ. But that is only the beginning of the Christian’s journey and slips and falls, “dirty feet”, are bound to occur, given human nature and the immaturity of the experience at the beginning of the Christian life. Thus as Thomas notes,

Just as a banquet guest would bathe at home and only wash the feet at the house of the host or hostess to remove the dust accumulated on the road, so Peter (the believer) who experiences baptism (which signifies a complete cleansing from sin) does not need to be rebaptized, but undergoes footwashing, which signifies the removal of sin that might accumulate as a result of life in this sinful world. In a sense, footwashing is an extension of baptism, for it signifies the washing away of post-baptismal sins in Peter’s (the believer’s) life.³⁶³

At the end of verse 10 Jesus notes that not all of those whom He has washed are clean. As the narrator aside in verse 11 makes clear, Jesus is talking about Judas. Consequently, a further nuance is added to the meaning of footwashing. The physical act itself does not effect spiritual cleansing. The heart of the individual must be open to receive the spiritual cleansing Christ offers. This reality is illustrated in the contrast between Peter and Judas. The one, though initially resisting the humble action of Jesus, received the spiritual cleansing and continued connection with Jesus. The other, silently receiving the footwashing, did not open his heart to the Master.³⁶⁴

This section of the story (verses 6–11) helps to verify that Jesus’ action is not bizarre, that He has a definite plan and purpose in His action. It further starts to explain that purpose in the cleansing work to which Jesus’ refers. Peter’s objection allows Jesus to make plain that a further cleansing action beyond baptism is needed from time to time. Furthermore, Jesus’ action is not all that is needed, since the disciple must willingly

³⁶⁰ Ibid., 731.

³⁶¹ See Thomas, *Footwashing*, 100, “The initial question is, to what is Jesus alluding when he speaks of a complete bath that makes someone clean? For the disciples in the narrative there is one option that seems most likely: *baptism*. Not only do the first disciples come from the Baptist’s circle (which would imply an acquaintance with and appreciation of baptism), but Jesus himself (3.22) and his disciples (4.2) are said to have baptized others and to have been more successful than John. . . . It is extremely likely that the disciples, who baptize others, would have experienced baptism themselves, either at the hand of Jesus or John.”

³⁶² See van der Watt, “Washing the Feet,” 29–30.

³⁶³ Thomas, *Footwashing*, 105–6.

³⁶⁴ Note Ellen White’s telling words, “When the Saviour’s hands were bathing those soiled feet, and wiping them with the towel, the heart of Judas thrilled through and through with the impulse then and there to confess his sin. But he would not humble himself. He hardened his heart against repentance; and the old impulses, for the moment put aside, again controlled him. Judas was now offended at Christ’s act in washing the feet of His disciples. If Jesus could so humble Himself, he thought, He could not be Israel’s king.” *Desire of Ages*, 645.

accept His action. Besides this, it is apparent that Jesus can wash a disciple's feet, but if the disciple plans to betray his Master, the washing has no effect. Jesus' action is a striking use of His power as Savior to bring renewed cleansing to His disciples who accept His service.

The Didactic View – John 13:12–20

When he had washed their feet and put on his outer garments and resumed his place, he said to them, "Do you understand what I have done to you?"¹³ You call me Teacher and Lord, and you are right, for so I am.¹⁴ If I then, your Lord and Teacher, have washed your feet, you also ought to wash one another's feet.¹⁵ For I have given you an example, that you also should do just as I have done to you.¹⁶ Truly, truly, I say to you, a servant is not greater than his master, nor is a messenger greater than the one who sent him.¹⁷ If you know these things, blessed are you if you do them.¹⁸ I am not speaking of all of you; I know whom I have chosen. But the Scripture will be fulfilled, 'He who ate my bread has lifted his heel against me.'¹⁹ I am telling you this now, before it takes place, that when it does take place you may believe that I am he.²⁰ Truly, truly, I say to you, whoever receives the one I send receives me, and whoever receives me receives the one who sent me."

Some scholars argue that behind the story of the footwashing in John 13:1–20 are actually two or more sources.³⁶⁵ In this scenario, verses 4–5 present the core brief story of Jesus washing His disciples' feet and verses 12–20 provide the teaching explaining it. Or a moralistic account in verses 1–2, 4–5, 12–15, and 17–19 is supplemented with a sacramental account in verses 3, 4–5, 6–10, and 21–30. More simply, verses 4–11 are seen as prior and verses 12–20 are an added later interpretation by an editor of the Gospel. All of these supposed editions or editorial actions find no support in the history of the transmission of the text of John in ancient manuscripts of the Gospel. As Kurt and Barbara Aland clearly note,

... for purposes of textual criticism the gospel [of John] comprises twenty-one chapters in their present sequence of 1 through 21. It is only in this form, with the final chapter appended and in the present order of chapters, that the book is found throughout the manuscript tradition. Any editing, rearrangement, revision, and so forth it may have undergone must have occurred earlier, if at all. . . . it should be observed that the way in which chapter 21 has been attached to the gospel of John argues against any such complex theories as Rudolph Bultmann's, for example. A redactor needed only to delete 20:30–31, and the sequence would have been quite smooth — but this is precisely what was *not* done.³⁶⁶

Thus, any editorial changes to chapter 13 as are proposed by various scholars are simply speculation without manuscript evidence in support. Other scholars note that the parts of John 13:1–20 fit together quite well and that positing redaction is unnecessary. Moloney notes, "A theory of a later moralizing interpretation of the footwashing

³⁶⁵ See Beasley-Murray, *John*, 230–31 for a helpful summary.

³⁶⁶ Kurt and Barbara Aland, *The Text of the New Testament*, trans. Erroll F. Rhodes (Grand Rapids: Eerdmans, 1987), 292, emphases original.

added to the original vv. 1–11 is not needed. There is a unity of place, characters, and theme across vv. 1–17”.³⁶⁷

When Jesus resumes His place at the table in verse 12, He explains the meaning of His paradoxical action. He begins by asking the disciples if they understand what He has done. Quite likely they do not, and the question primes their minds to receive His elucidation which follows.³⁶⁸ In verse 13 He affirms the titles by which the disciples address Him, “Teacher” and “Lord”. These titles of honor stand in contrast with the typical understanding of a servant’s action in washing feet.

Jesus does not so much explain His action as He describes its purpose. He has given His disciples an example for them to follow (v. 15). He washed their feet, so they should wash one another’s feet. If the greater can serve the lesser, then certainly equals can serve one another.³⁶⁹ But Jesus comes back to speak of titles to drive home His point (v. 16). A servant or slave is not above His master, nor is a messenger greater than the one who sent him. That is, if the master can do service for the servant or slave, then certainly the servant or slave can do the same for his fellow slave? And if a sender can carry the message, the messenger cannot object to doing the same.

This instruction alludes back to the first section of the passage, verses 1–3. There the Father gave all things into the hands of Jesus. That is, the Father was serving the Son, using His power to place all in Jesus’ hands. Jesus follows suit in serving the disciples by washing their feet and calls on them to do the same for one another.³⁷⁰ It is a chain of power used for serving others. But some sort of groveling inferiority is not in view as Walter Brueggemann notes,

He [Jesus] had identity questions, destiny issues, settled in his life. He knew that he was totally empowered by God; all things were given into his hand. And because that issue was settled, he was able to remove the garments, the outward signs of respect and control that the world acknowledges.

³⁶⁷ Moloney, *John*, 375. Cf. James Dunn’s comment, “In short, Boismard and Richter are mistaken in thinking that the soteriological-Christological significance of the first part cannot be harmonised [sic] with the moral-ethical interpretation of the second part. On the contrary, the union of the two interpretations in the complete presentation is neither artificial nor unexpected, but is entirely of a piece with one particular strand of imitative Christi which appears both elsewhere in John’s writings and in other New Testament books.” James D. G. Dunn, “The Washing of the Disciples’ Feet in John 13.1–20,” *ZNTW* 61.3/4 (1970), 247–252. The quotation is from p. 249.

³⁶⁸ Michaels, *John*, 734. “. . . he asks the disciples, ‘Do you understand what I have done for you?’ (v. 12b). He already knows the answer. They do *not* understand, any more than Peter did (see v. 7, ‘What I am doing you do not understand now, but afterward you will understand’). Therefore he will not wait for their reply, but will instead go on to explain, in the simplest terms possible, just ‘what I have done for you.’”

³⁶⁹ Cf. Bultmann, *John*, 474. “V. 13 stresses firstly the paradoxical nature of what has taken place: it is actually their teacher and lord, who has washed the disciples’ feet. If he, so v. 14 continues a *maiore ad minus*, has done this for them, they are bound to perform the same service for each other.” In note 7 on the same page he notes, “The typical Jewish conclusion לַק הוֹמֵר [laq waḥomer] (Str.-B. III 223226) is characteristic of the received source.” Michaels, *John*, 737 notes, “. . . if the one greater is not ashamed to be a servant (even a ‘slave’) to his subordinates, why should they be ashamed to be servants to each other?”

³⁷⁰ Thompson, *John*, 290–291, “Elsewhere in the Gospel, Jesus has regularly made the point that the Father sent him, that the Father tells him what to do and say, and therefore that to respond to him is to respond to the Father (5:37; 6:44; 7:28; 8:16, 18, 26, 29; 12:49; 14:24; cf. 9:4). But now, anticipating the time when he will send out his disciples, Jesus makes the same point about the relationship of the disciples to him; he will send them and tell them what to do and say; therefore a response to them will actually be a response to Jesus, and hence to the Father who sent him.”

He was able to take all of that off precisely because the real issues were elsewhere and were settled.³⁷¹

Stevik adds to this insight,

This feature of Jesus' action suggest that, in the economy of service, one who would give oneself truly and wholeheartedly to others must first possess oneself. . . . insofar as one's self is securely held, it can be freely shared, and in the sharing of it one comes into the fuller possession of it. The Jesus of this johannine text is model of self-giving service, but at the same time he models inner poise and self-affirmation.³⁷²

Jesus caps the instruction by pronouncing a blessing on those who practice footwashing. Many scholars do not interpret Jesus' blessing here as the establishment of a rite for Christians to practice.³⁷³ Instead, they emphasize such concepts as the exemplary aspect of following Jesus' example of service to others, the footwashing as a substitute for baptism or the footwashing pointing to baptism, or as a possible additional sacrament.³⁷⁴ But we argue that Jesus is indeed setting up a rite to accompany the Lord's Supper and that the two remind us of His great sacrifice on the cross. The Adventist Church has practiced this rite for more than 150 years and found great blessing in it. It is a striking remembrance of Jesus' actions, and emulating His example points toward doing the same in all of life's experiences.

The pericope of the footwashing ends on a solemn note in verses 18–20 alluding to the betrayal by Judas soon to take place. Jesus cites Psalm 41:10 concerning betrayal by a close friend. It is a betrayal of power, the power inherent in close friendship. Jesus heightens the consequence of this treachery by returning to the cosmic perspective of verses 1–3. The one who receives the one Jesus sends receives Him, and the one who receives Him receives the Father who sent Him. Judas' disloyalty is a rejection of that cosmic link to the Father.

Power in Ministry Today

We return to our original queries about power in ministry. How shall a pastor relate to power in ministry? What "additional concepts" should be added to power in ministry to insure that its use is positive and not negative? Is there a "safe haven" for power in ministry?

What Jesus has done in washing His disciples' feet is to illustrate how the powerful can use their power to unite those who serve under them. None of the disciples stepped forward to wash their neighbors' feet because to do so, in their minds, would be to lose honor, renounce power and take on a permanent role of subservience. This they were

371 Walter Brueggemann, *Living toward a Vision: Biblical Reflections on Shalom* (New York: United Church Press, 1982), 135.

372 Stevick, *Jesus and His Own*, 41.

373 Köstenberger, *John*, 400; See also Thomas' summary of views, Thomas, *Footwashing*, 11–17. Stevick raises the question if footwashing was something the Johannine community did alongside of the Lord's Supper or in place of it, Stevick, *Jesus and His Own*, 45. Michaels, *John*, 735, "Quite possibly the Gospel writer is urging the practice of footwashing, not as an independent third sacrament alongside baptism and the Lord's Supper, but simply as an aspect of the eucharistic meal."

374 Thomas summarizes the views, Thomas, *Footwashing*, 11–17.

unwilling to do and hence they remained paralyzed in a state of separation from one another characterized by fear of loss—loss of honor, loss of power, loss of status. Jesus broke through this barrier by seemingly removing the accoutrements of power. He laid aside His garments and Himself took on the role of a servant (cf. Phil 2:5–11). This had to humiliate, even offend the disciples, and Peter voices their concern over their Master's seeming loss of status and expresses their rejection of His service. But Jesus unveils the results of such rejection—the removal of linkage with Him. To be His disciple one must accept His use of power and His view of power. Inherent in His depiction of the high cost of rejecting the footwashing is the concept that power is meant for service and that to serve is not actually menial. The disciple who will not serve (Judas) is out of step with his Master. Faced with this conundrum of either rejecting service or rejecting Jesus, Peter makes the heartfelt decision that communion with Jesus is more precious than pride of status and he submits to the Master's touch.

But Jesus also created by this action and discourse the continuation of such service within His disciples. Doubtless, they could never forget the experience of Him washing their own feet. Service became emulation of Jesus, a privilege to bear and a duty to fulfill. And in such service the disciples were united with one another in a bond of fellowship engraved upon their characters by the very same personal-kinesthetic approach to ministry their Master displayed. In all these details we see the “additional concepts” that can make power positive in ministry.

The same temptations that faced the twelve disciples of Jesus 2,000 years ago face us today. Human nature infects our relation to power and draws us toward self-serving use of position and authority to further our own reputation, enhance our climb up the organizational ladder, while at the same time holding down or thrusting aside those who get in the way. Or we succumb to resentment of those who happen to somehow get ahead of us to gain positions above us.

The solution is not the rejection of power and authority as antithetical to Christian ministry. Instead it is to catch a glimpse of Jesus' status of honor and accept His unique use of power to serve rather than be served. This approach creates a bond with those under our authority and frees them from resentment of power. It enhances an atmosphere of equality among workers and encourages them to emulate our example. It is the “safe haven” for power in ministry. Such an experience of power is refreshing and freeing, much needed in the church today.

Capítulo 7

Notas exegéticas de Apocalipsis 12. Parte 1: 12,1-6

Cristian Cardozo Mindiola, PhD.

Resumen

Este estudio no pretende ser una exégesis completa y detallada de Apocalipsis 12. Al contrario, lo que busca es ofrecer algunos apuntes sobre la gramática, sintaxis, semántica y pragmática de este capítulo central en el libro del Apocalipsis, a fin de que los intérpretes puedan utilizar este estudio como trampolín para un estudio de mayor profundidad sobre esta perícopa. En esta porción, se abordan los versos 1-6, pues ellos forman una unidad literaria con sentido propio y diferenciada de los versos 7-12. Esta partición también se hace con el fin de que el documento sea manejable. La interacción con la literatura secundaria se mantiene al mínimo con el fin de centrarse en los aspectos gramaticales de mayor importe y para no desviarnos de la línea principal del argumento de Apocalipsis 12.

Palabras claves

Exégesis, Apocalipsis 12, Notas, Gramática

Abstract

This chapter does not intend to be a detailed and full exegesis of Revelation 12. Conversely, what it seeks is to offer some notes on the grammar, syntax, semantics, and pragmatics of this central chapter of the Apocalypse so that interpreters could use this study as a trampoline to dive in a deeper study of this pericope. In this section, we deal with verses 1-6, since they conform a literary unit on their own. The interaction with the secondary literature is kept at a minimum in order to focus on the aspects that require most attention in exegeting Revelation 12.

Keywords

Exegesis, Revelation 12, Notes, Grammar

Introducción

Este estudio no pretende ser una exégesis completa y detallada de Apocalipsis 12. Al contrario, lo que busca es ofrecer algunos apuntes sobre la gramática, sintaxis, semántica y pragmática de este capítulo central en el libro del Apocalipsis, a fin de que los intérpretes puedan utilizar este estudio como trampolín para un estudio de mayor profundidad sobre esta perícopa. En esta porción, se abordan los versos 1-6, pues ellos forman una unidad literaria con sentido propio y diferenciada de los versos 7-12. Esta partición también se hace con el fin de que el documento sea manejable. La interacción con la literatura secundaria se mantiene al mínimo con el fin de centrarse en los aspectos gramaticales de mayor importe y para no desviarnos de la línea principal del argumento de Apocalipsis 12.

Apocalipsis 12,1

Καὶ σημεῖον μέγα ὤφθη ἐν τῷ οὐρανῷ, γυνὴ περιβεβλημένη τὸν ἥλιον, καὶ ἡ σελήνη ὑποκάτω τῶν ποδῶν αὐτῆς καὶ ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτῆς στέφανος ἀστέρων δώδεκα

El verbo ὀράω introduce y conduce el hilo de la narrativa que se desarrollará en Apocalipsis 12, pues esto es propicio del aspecto perfectivo.³⁷⁵ Todo lo que sigue en Apocalipsis 12,1-2 se organiza alrededor de Apocalipsis 12,1a.³⁷⁶ El uso de σημεῖον, que aparece por primera vez en el Apocalipsis, destaca que la visión es simbólica y, por lo

³⁷⁵ En este apéndice se sigue la teoría del aspecto verbal propuesta por Constantine R. Campbell. Por ello, el aspecto perfectivo se entiende como aquel que mueve hacia adelante la línea de pensamiento dado que las acciones en este aspecto son presentadas desde una perspectiva externa y, en el contexto de una narrativa, presentan una sucesión de eventos que resulta propia para estructurar el relato. Es decir, el aspecto perfectivo conceptualiza el tipo de información que le da a las narrativas su columna vertebral y, por ello, los verbos en aspecto perfectivo son importantes (no confundir con prominentes). Sobre este punto, ver "Perfective aspect lends itself well to narrative mainline because it is the external viewpoint. When an author depicts the mainline of a narrative, s/he is delineating the framework of the narrative, or the skeletal structure. Everything else in the narrative text will hang on this skeletal structure, which means that it is essentially foundational, and will establish the shape of the entire narrative. The mainline of the narrative text is concerned with the major events, actions, and developments that project the narrative in the direction it is going. Without the sequence of mainline events and actions, offline information, such as supplemental information, inside information, speech, and so forth, will not make sense; these require the mainline to provide context, and to enable the reader to understand how the narrative arrived at the location where such offline material is meaningful. Offline material is contingent and dependent upon the mainline events" (Constantine R. Campbell, *Verbal Aspect, the Indicative Mood, and Narrative: Soundings in the Greek of the New Testament*, Studies in Biblical Greek 13 [New York, N.Y.: Peter Lang, 2007], 115-116). En este caso, en Apocalipsis 12,1, la combinación del aspecto perfectivo y el carácter léxico de ὀράω producen un *aktionsart* que caracteriza al aoristo constativo, el cual representa la acción desde un punto de vista externa sin ninguna consideración de su inicio o fin. Cf. Buist M. Fanning, *Verbal Aspect in New Testament Greek* (New York: Oxford University Press, 1990), 255-56.

³⁷⁶ Καὶ σημεῖον μέγα ὤφθη ἐν τῷ οὐρανῷ es la oración independiente a la cual las construcciones subsiguientes modifican. γυνὴ está en aposición a σημεῖον μέγα y περιβεβλημένη τὸν ἥλιον modifica adjetivamente a γυνή. Ἐν καὶ ἡ σελήνη ὑποκάτω τῶν ποδῶν αὐτῆς el καὶ coordina a περιβεβλημένη τὸν ἥλιον y a ἡ σελήνη ὑποκάτω τῶν ποδῶν αὐτῆς que conceptualmente modifican a γυνή como se puede ver en el uso anafórico de αὐτῆς y, a su vez, a Καὶ σημεῖον μέγα ὤφθη ἐν τῷ οὐρανῷ. Lo mismo puede ser dicho de καὶ ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτῆς στέφανος ἀστέρων δώδεκα.

tanto, estamos ante una representación visual de una escena que pretende significar otra realidad a través de figuras.³⁷⁷ Es decir, estamos ante una narrativa pictórica, lo cual, en el contexto de los apocalipsis del judaísmo del segundo templo, es indicador de la trascendencia e importancia de la narrativa que está por acontecer.³⁷⁸ De hecho, Juan no ve cualquier símbolo, pues el empleo de μέγα alerta al lector que se está frente a un portento destacado y sorprendente.³⁷⁹ Además, su aparición en el cielo lo ubica en el terreno usual donde se gesta la revelación de elementos inusuales en el libro (ἐν τῷ οὐρανῷ).³⁸⁰

El autor elabora su punto principal y, a forma de aposición, comenta que la señal/símbolo que él observó es una mujer.³⁸¹ En armonía con su contexto social y con el énfasis en el vestido dentro del libro del Apocalipsis,³⁸² Juan deja entrever el estatus exaltado de esta mujer a través de la función performativa de la vestimenta que ella porta.³⁸³ La combinación del cielo, la luna y las estrellas como vestido no es desconocida

377 Sobre el significado de σημεῖον, es conveniente no utilizar al BDAG de forma dogmática, dado que esta carga de sentido teológico al término sin justificación alguna. Cf. W. Bauer, W. F. Arndt, F. W. Gingrich y F. W. Danker, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 3rd ed. (Chicago, MI: University of Chicago Press, 2000), 755 (“terrifying appearances in the heavens, never before seen”). El significado de σημεῖον se relaciona con la idea de representación gráfica cuyo aspecto central es la construcción de un esquema que figura las características de algo más. Este aspecto es capturado perfectamente por Montanari. Cf. Franco Montanari, *The Brill Dictionary of Ancient Greek* (Leiden: Brill, 2015), 1907 (“Figure, image”). En Apocalipsis 12,1, el lexema enfatiza, de acuerdo con el contexto, el aspecto de símbolo, representación o figura. Cf. David Aune, *Word Biblical Commentary: Revelation 6-16*, Word Biblical Commentary 52b (Dallas, TX: Word Incorporated, 2002), 52b:679.

378 El valor semiótico de la visión señala que el libro del Apocalipsis, como artefacto material, debía ser considerado en sí mismo como un ícono que reemplaza la revelación y presencia divina. Esta revelación se mediaba en el entorno de Asia menor por las estatuas de los dioses en los templos y la omnipresente parafernalia imperial. En el caso del Apocalipsis, la revelación divina sería transmitida a la comunidad de forma visual a través de la *ekphrasis*. Para una exposición detallada del Apocalipsis y su relación con la cultura visual de Asia Menor, además del empleo de la *ekphrasis* como recurso retórico para reemplazar a dicha cultura, ver Andrew R. Guffey, *The Book of Revelation and the Visual Culture of Asia Minor: A Concurrence of Images* (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2019); Robyn J. Whitaker, *Ekphrasis, Vision, and Persuasion in the Book of Revelation*, WUNT 410 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2015).

379 Cristian Cardozo Mindiola, “μέγας en el Apocalipsis de Juan: Aproximación lexicográfica y su importancia en la interpretación de Apocalipsis 12,” *Evangelio* 9,1 (2016): 45–51.

380 En algunas ocasiones, el cielo es el lugar donde ocurre la revelación, cf. ἐν τῷ οὐρανῷ (Apocalipsis 4,1,2; 5,3; 8,1; 11,15; 11,19; 14,17). En otras ocasiones, el cielo es el lugar desde el cual proviene la revelación, cf. ἐκ τοῦ οὐρανοῦ (Apocalipsis 10,1,4,5,8; 14,13). Se puede sugerir que el cielo está asociado dentro de la narrativa semiótica del Apocalipsis con la revelación divina.

381 Aune, *Revelation 6-16*, 680.

382 En Apocalipsis existe un fuerte énfasis en la vestimenta, lo que sugiere que dentro del mundo narrativo del autor esta información no es inocua, sino que conduce a un cierto tipo de reflexión/persuasión en sus lectores para que sigan un curso de conducta definido que conduce a un tipo de recompensa definido, cf. Apocalipsis 3,5,18;7,9,13. El vestido también sirve en el libro para identificar a los enemigos de Dios, lo cual, en retrospectiva, nos señala que también serviría para identificar al pueblo de Dios, como lo es en el caso de Apocalipsis 12,1. Cf. Apocalipsis 17,4; 18,16.

383 “περιβεβλημένη τὸν ἥλιον, καὶ ἡ σελήνη ὑποκάτω τῶν ποδῶν αὐτῆς καὶ ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτῆς στέφανος ἀστέρων δῶδεκα”. Sobre el aspecto social de la vestimenta en el mundo antiguo, ver “the styles of clothing and the textiles they were made from allowed ancient people to make assessments about the rank, status, ethnicity, age, and most importantly of all, the class and gender of any individual they encountered. A quick glance at the clothing accoutrements, and body language of another person would allow the viewer to place them socially, and, if they could not identify the dress code, at the very least to perceive whether the wearer was a stranger” (Mary Harlow, *Cultural History of Dress and Fashion in Antiquity* [London: Bloomsbury Publishing, 2018], 11; Kristi Upson-Saia, *Early Christian Dress: Gender, Virtue, and Authority* [New York, NY: Routledge,

en la literatura del mundo antiguo.³⁸⁴ Una mujer que se adorna con el sol, la luna y las estrellas ostenta un estatus elevado, dignidad real, excelencia en la virtud, exaltada modestia, entre otras características.³⁸⁵ En este caso, debido al origen celestial de su atuendo y a su ubicación geográfica, la identidad de la mujer está inextricablemente ligada al cielo, su apariencia definitivamente apunta a que ella es una reina celestial.³⁸⁶ Dependiendo de la inclinación ideológica que se favorezca, se puede proponer que la mujer es una alusión o representación de los sistemas astrológicos de la era greco-romana,³⁸⁷ o que Juan, conocedor de la escritura y tradiciones judías, estaba empleando este motivo astronómico para realzar el carácter celestial de la mujer.³⁸⁸ A la luz del contexto histórico y literario, es posible sugerir que el vestido celestial de la mujer no debe entenderse de forma separada, sino en su conjunto. Esto significaría que el propósito de dicha vestimenta es señalar el carácter celestial de la mujer: ella es del cielo y su identidad se encuentra ligada a este espacio.

No obstante, una pregunta permanece, ¿quién es la mujer? La opinión de la mayoría de los intérpretes del pasaje parece apuntar en la dirección correcta cuando sugieren que es una representación del pueblo de Dios, basándose en el uso metafórico de una fémina, sobretudo en los profetas, para describir a Israel y al matrimonio como representación del vínculo pactual entre Dios y su pueblo. La mujer puede simbolizar al pueblo de Dios en toda la historia de la salvación (AT o NT) o puede representar a la iglesia del NT. A la luz de la sincronía que se genera al leer el Apocalipsis con el NT, y teniendo en cuenta la interpretación adventista tradicional, es posible sugerir que la mujer represente entonces al pueblo de Dios en el NT: a la iglesia. Así pues, Apocalipsis 12,1 es una ventana a la verdadera identidad de los seguidores de Dios: el telón del cielo se abre y las comunidades de las iglesias de Asia menor pueden verse a sí mismas desde

2012]).

384 El uso de simbología astronómica conceptualiza el estatus elevado e importancia que tienen ciertos personajes, vinculando su identidad con el cielo, lo cual les prestaba un cierto aire de superioridad sobre aquellos cuya identidad y origen solo podía ser rastreado terrenalmente. Por ejemplo, la mención de luna, sol y estrellas en Génesis 37,9-11 sirve para destacar el rango exaltado que José tendría. Es una metáfora para representar que los astros mayores se postrarían ante él. Lo mismo ocurre en *Test. Naph.* 5,3-4, donde Levi y Judá son imaginados como el sol y la luna para destacar su preeminencia dentro de sus hermanos en consonancia con los roles reales y sacerdotales asociados con ellos. En *Test. Abr.* B 7,4-16 es claro que el sol que se quita de la cabeza de Isaac es la gloria de su casa (δόξα). Los astros en este caso se relacionan con la dignidad y el prestigio de una persona. En *Midr. Rab.* Num. 2,13 se preserva una tradición en la cual Abraham es el sol, Isaac la luna y Jacob las estrellas. Si bien aquí hay una equivalencia 1:1 entre astros y personas, no todas las personas se relacionan con el sol o la luna. Cuando una persona es simbolizada por un astro o relacionada con él indica la gran estima con la cual es considerada. En *Midr. Rab.* Ex. 15,6 el reino de los persas y Ester son simbolizados por la luna, el sol representa al reino de los griegos, apuntalando su origen al afirmar que Alejandro era hijo de Helios y las estrellas figuran a las doce tribus de Israel. Las doce tribus son comparables con las estrellas debido a que son *sine qua non* para el funcionamiento del mundo. Nuevamente, en este pasaje es claro que el vínculo entre un grupo de personas y un astro se basa en la importancia que se le confiere al primero a través de esta identificación. Esto se confirma una vez más en *Midr. Rab.* Lev. 30,2 donde el rostro de los siete hombres que recibirán a la Shekinah será iluminada como el sol, la luna, las estrellas, los relámpagos, etc. Aquí claramente se evidencia que para señalar el estatus y gloria de estos hombres se les compara con astros celestiales.

385 Cardozo Mendiola, “‘μέγας’ en el Apocalipsis de Juan,” 47-48.

386 George Eldon Ladd, *A Commentary on the Revelation of John* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1972), 168.

387 Aune, *Revelation 6-16*, 680; Gregory K. Beale, *The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text*, The New International Greek Testament Commentary (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2008), 624.

388 Beale comenta “therefore, the woman’s brightness connotes the heavenly identity and heavenly protection of the people of God, as well as their purity” (Beale, *The Book of Revelation*, 627).

la perspectiva celestial, no solamente desde la visión terrenal. Por frágil que pueda parecer su situación desde la tierra, su origen divino garantiza su destino y protección. Ellos poseen una dignidad celestial, un origen divino y un estatus exaltado. A la luz del desarrollo que tiene el símbolo de la mujer en la historia de Apocalipsis 12, el hecho de que su origen y dignidad sean celestial será clave porque le permitirá recordar al lector que, sin importar las amenazas aparentes contra ella, aún sus inminentes derrotas, su identidad le garantiza protección divina aún en medio de la persecución.

Apocalipsis 12,2

καὶ ἐν γαστρὶ ἔχουσα, ἠ καὶ κράζει ὠδίνουσα καὶ βασανιζομένη τεκεῖν

Apocalipsis 12,2 introduce una cláusula que expande el flujo de pensamiento de la aposición creada por γυνή. La mayoría de los intérpretes sostienen que ἔχουσα es un participio que funciona como verbo finito y, por lo tanto, esta unidad de pensamiento debe considerarse como independiente y no subordinada.³⁸⁹ Otra posibilidad es que ἔχουσα sea adjetival y modifique a γυνή directamente, creando así una cláusula subordinada.³⁹⁰ El inconveniente de esta última opción es que la función de la conjunción καὶ es coordinar dos oraciones. No obstante, no es secreto que la parataxis del Apocalipsis de Juan es problemática; especialmente, en el uso de καὶ en Apocalipsis se notan inconsistencias porque esta aparece donde deberían usarse otras conjunciones.³⁹¹ Sin embargo, desde las contribuciones de Ferdinand Saussure, la lingüística, incluida la lingüística griega aplicada al griego koiné, ha dejado de estudiar el idioma desde la prescripción y lo ha hecho desde la descripción.³⁹² Así pues, nos encontramos frente a una construcción con καί, lo que precluye la posibilidad de que ἔχουσα sea adjetival y se conecte directamente con γυνή, lo cual implica que el participio debe estar funcionando como un verbo finito.³⁹³ Este fenómeno sucede en otros sitios del Apocalipsis y está en perfecta consonancia con el griego koiné vernacular, tal cual se manifiesta en los papiros.³⁹⁴ Esto hace que aducir una influencia semítica detrás del texto griego del Apocalipsis en esta instancia sea innecesaria.³⁹⁵

389 David Mathewson, *Revelation: A Handbook on the Greek Text*, Baylor Handbook on the Greek New Testament (Waco, TX: Baylor University Press, 2016), 156.

390 Nótese la concordancia en caso, género y número.

391 Sobre la parataxis de Apocalipsis, ver Nigel Turner y James H. Moulton, *A Grammar of New Testament Greek: Volume 4 Style* (Edinburgh: T & T Clark, 1976), 4:154.

392 Para una breve historia de las escuelas lingüísticas y su aplicación al estudio del griego Koiné del NT, además de sus respectivas consecuencias para la interpretación, ver Constantine R. Campbell, *Advances in the Study of Greek: New Insights for Reading the New Testament* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2015), 29–71.

393 Compárese con Apocalipsis 1,16 (καὶ ἔχων ἐν τῇ δεξιᾷ χειρὶ αὐτοῦ ἀστέρας ἑπτὰ) donde ἔχων también funciona como verbo finito. Sobre este fenómeno en Apocalipsis, ver Laurențiu Florentin Moț, *Morphological and Syntactical Irregularities in the Book of Revelation: A Greek Hypothesis*, Linguistic Biblical Studies 11 (Leiden: Brill, 2015), 197–200.

394 Edwin Maysner, *Grammatik der griechischen Papyri aus der Ptolemierzeit mit Einschluss dergleichzeitigen Ostraka und der in Ägypten verfassten Inschriften* (Berlin-Leipzig: Walter de Gruyter, 1934), 2:372.

395 Contra Steven Thompson, *The Apocalypse and Semitic Syntax*, Society for New Testament Studies 52 (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 66–69. Ver, David L. Mathewson, "Revelation's Use of the Greek Language", en *The Oxford Handbook of the Book of Revelation*, ed., Craig R. Koester (Oxford: Oxford University Press, 2020), 101–114.

Entonces, en este nuevo segmento se establece que la mujer estaba embarazada a través de la expresión idiomática ἐν γαστρὶ ἔχουσα.³⁹⁶ Aunque la figura de una mujer embarazada es ubicua en el AT, leer los motivos veterotestamentarios asociados a esta metáfora en el texto de Apocalipsis 12,2 sería inadecuado, a menos que el mismo texto del Apocalipsis invite a considerar tal vínculo intertextual.³⁹⁷ Quizás las connotaciones de mesianismo sean evocadas más adelante en el contexto de Apocalipsis 12, pero, al menos en Apocalipsis 12, 2, lo que se comunica es que la mujer de Apocalipsis 12,1 se encuentra en gestación. Este hecho efectivamente marca un contraste entre su rol como reina celestial y símbolo portentoso y su vulnerabilidad ahora como mujer embarazada.

Esta vulnerabilidad se resalta con el uso del verbo κράζω, que, en la nueva unidad pensamiento de la cual es centro, enfatiza las vivencias dolorosas que experimenta la mujer. Dado que la información que se transmite en esta sección es suplementaria a y dependiente de la aparición de la señal sorprendente de Apocalipsis 12,1, el uso del aspecto imperfectivo es propicio, pues su valor pragmático es el de dar contexto y trasfondo a las acciones representadas con el aspecto perfectivo.³⁹⁸ Sin embargo, se esperaba que Juan optase por el imperfecto no por el presente, dado que así colocaba el marco temporal de la narrativa de Apocalipsis 12,2 en el mismo plano de Apocalipsis 12,1. Este hecho fue notado por los escribas que en su debido momento actualizaron el tiempo verbal del verbo para que fuese sintácticamente congruente.³⁹⁹ No obstante, el uso del presente en este caso puede ser explicado desde su valor aspectual. Probablemente, κράζει es un presente histórico o narrativo.⁴⁰⁰ Este tiempo verbal y su valor aspectual resaltan en esta narrativa dos elementos. En primer lugar, introduce un nuevo elemento dentro de la descripción, a saber, los gritos de la mujer.⁴⁰¹ En segundo lugar, el verbo le

396 Literalmente “tenía en el vientre”. La traducción “tenía” obedece a que ἔχουσα se toma como verbo finito por lo expuesto arriba. Sobre el conjunto de ἔχω + ἐν γαστρὶ, ver Génesis 16,4-5,11 [LXX]; Mateo 1,18; 24,19; 1 Tesalonicenses 5,3.

397 Para una crítica de la intertextualidad exagerada en los estudios del NT, ver Paul Foster, “Echoes without Resonance: Critiquing Certain Aspects of Recent Scholarly Trends in the Study of the Jewish Scriptures in the New Testament,” *Journal for the Study of the New Testament* 38, n.º1 (2015): 96–111.

398 Nuevamente, aquí se depende del uso del aspecto verbal imperfectivo delineado por Campbell. Él afirma que “If, by creating a perfective context, an author is able to relate events in quick sequence, s/he is able to provide related material with use of an imperfective context. This related material may be supplemental information that explains why certain events are taking place, what a particular character may be thinking or how they are motivated, or other types of information that provide the reader with a wider understanding than simply that these events took place... *It is argued here that offline supplemental or background information is carried by imperfective contexts...* Offline material occurs alongside the sequence of mainline action filling in details, offering comment, and providing background” (Campbell, *Verbal Aspect, the Indicative Mood, and Narrative*, 91-92 [énfasis propio]). Por tanto, las expresiones “contexto” y “trasfondo” en este trabajo deben entenderse a la luz de las expresiones “offline supplemental or background information” tal cual son entendidas por Campbell. Es importante destacar esto, pues otros teóricos del aspecto verbal griego entienden la función de los aspectos perfectivos e imperfectivos de forma diferente y el sentido de su terminología difiere de la usada por Campbell.

399 Los escribas de C 2351 m^k sy^h introdujeron un imperfecto en lugar de un presente. No obstante que el presente es la lectura “original” se evidencia por su presencia en el P⁴⁷, que es el papiro más temprano del Apocalipsis y su concordancia con el Sinaiticus y Alejandrino (aunque este último altera el lugar del καί). En armonía con la concordancia externa – donde la concordancia de P⁴⁷, Alejandrino y Sinaiticus usualmente es utilizada como la base para la reconstrucción textual del Apocalipsis – el hecho de que el presente sea la lectura más difícil atestigua a su originalidad en contraste con el imperfecto.

400 Mathewson, *Revelation*, 156.

401 Heinrich von Siebenthal, *Ancient Greek Grammar for the Study of the New Testament* (New York, N.Y: Peter Lang, 2019), 320.

da vivacidad a la descripción, haciendo que el lector observe la acción desde adentro, lo cual le lleva a pausar el ritmo de su lectura y detenerse para apreciar los detalles.⁴⁰² Aunque Juan podía haber conseguido el mismo resultado con otro tiempo verbal, él decide usar el presente, a través del cual atraería mayor atención a la información que quería transmitir en esta sección.⁴⁰³

Así pues, Juan llama atención a los alaridos que emite la mujer, los cuales conceptualizan el profundo dolor en el cual ella se encuentra.⁴⁰⁴ Que el lector debe concentrarse en los alaridos no solo lo expresa el aspecto verbal, sino también la estructura tripartita que modifica al verbo principal. En primer lugar, Juan expresa que la razón por la cual la mujer grita es porque va a dar a luz. Para ello emplea el infinitivo causal τεκεῖν, que precisa que los alaridos de la mujer son los de una mujer que está dando a luz.⁴⁰⁵

El hecho de que los dolores de la mujer sean causados por dar a luz vuelve a enfatizarse a través del participio circunstancial ὠδίνουσα. El significado de ὠδίνω⁴⁰⁶ (experimentar los dolores asociados a un parto) en conjunción con su función gramatical causal apunta al parto como la fuente de los gritos de la mujer.⁴⁰⁷ Además, su valor aspectual enmarca temporalmente los gritos de la mujer en el momento de su parto.⁴⁰⁸ El uso del infinitivo τεκεῖν y el participio ὠδίνουσα precisan que la mujer no se encuentra en cualquier etapa del embarazo, sino que está en su etapa final: en el parto.

Por último, Juan explica que la mujer da alaridos porque su parto no es uno fácil. Al contrario, ella es atormentada por esta experiencia. El texto griego captura este elemento con el uso del participio βασανιζομένη, cuyo sentido léxico apunta a una experiencia de tortura física intensa, lo cual implica que la mujer experimenta dolores más allá de los

402 von Siebenthal, *Ancient Greek Grammar for the Study of the New Testament*, 320.

403 "Departing from its standard function (of placing the "action" in the present), it is a more conspicuous (marked) use of the indicative present; it typically serves to make hearers/readers pause drawing their attention to something that is new or particularly relevant to what is being communicated and in this way contributing to its vividness" (von Siebenthal, *Ancient Greek Grammar for the Study of the New Testament*, 320).

404 Sobre el sentido de κράζω, ver Bauer, Arndt, Gingrich y Danker, *BDAG*, 448; H. Fendrich, "Κράζω," en *Exegetical Dictionary of the New Testament*, ed. Horst Balz y Gerhard Schneider (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1990), 313–14.

405 Sobre el sentido de τίτω, ver Montanari, *The Brill Dictionary*, 2116. Sobre el infinitivo causal, ver Daniel B. Wallace, *Greek Grammar Beyond the Basics: An Exegetical Syntax of the New Testament* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1996), 596–97. Es necesario apuntar que Wallace ubica la función del infinitivo causal cuando este se encuentra articulado. No obstante, en Apocalipsis 12, 2 parece que el infinitivo tiene la misma función, aún si se encuentra sin artículo. Otra opción es tomar el infinitivo τεκεῖν como si modificase a βασανιζομένη, en cuyo caso estaría explicando la razón por la cual la mujer es atormentada. Ante la ambigüedad sintáctica, el intérprete es quien al final toma la decisión de relacionar el infinitivo con la unidad gramatical más apropiada, cf. Mathewson, *Revelation*, 157. Por tanto, el autor de este trabajo toma τεκεῖν modificando al verbo finito directamente junto con los participios ὠδίνουσα y βασανιζομένη coordinados por και, pero ambos modificando también al verbo finito.

406 J. P. Louw y Eugene A. Nida, eds., *Greek-English Lexicon of the New Testament: Based on Semantic Domains*, 2nd ed. (New York, NY: United Bible Societies, 1989), 1:256; Henry George Liddell et al., *A Greek-English Lexicon*, Ninth edition (Oxford: Clarendon Press, 1994), 2030.

407 El participio puede ser causal – articulando la causa de los alaridos de la mujer – o puede ser de modo – mostrando la forma en que la mujer grita, es decir, el texto se traduciría "la mujer da a alaridos, como las mujeres en parto". Cf. Mathewson, *Revelation*, 156.

408 El aspecto imperfectivo y la posición del participio indican que la acción descrita ocurre en el mismo marco temporal que el verbo finito, cf. von Siebenthal, *Ancient Greek Grammar for the Study of the New Testament*, 229; Stanley E. Porter, *Idioms of the Greek New Testament* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999), 181–93.

normales dentro del parto: su dolor es extraordinario.⁴⁰⁹ Su aspecto verbal y posición dentro de la oración nuevamente destaca que esta es la causa de sus alaridos, y que sus tormentos y sus dolores de parto son simultáneos y se encuentran interrelacionados.⁴¹⁰ Por tanto, la razón por la cual Juan destaca los gritos de la mujer, a través de *κράζω*, es porque estos permiten ubicar a la mujer en su parto específicamente, hecho que será de especial importancia una vez se introduzca los elementos narrativos de Apocalipsis 12,3-4.

Es necesario comentar que la figura de una mujer embarazada con dolores de parto también es ubicua en el AT y es asociada con distintos conceptos.⁴¹¹ Nuevamente, importar tales connotaciones en la explicación de Apocalipsis 12,2 sería desconocer las diversas maneras que Apocalipsis interactúa con las escrituras de Israel y la forma en que el contexto del Apocalipsis es rector en cuanto a qué elementos deben ser leídos intertextualmente y cuando las alusiones son solo el uso de las figuras veterotestamentarias puestas en nuevos contextos y asignados con nuevos sentidos. A la luz de las explicaciones anteriores, pareciese ser que la idea central de lo que quiere transmitir Juan en Apocalipsis 12,2 es que la mujer que él vio en Apocalipsis 12,1 está embarazada y a punto de dar a luz.

Apocalipsis 12,3

καὶ ὤφθη ἄλλο σημεῖον ἐν τῷ οὐρανῷ, καὶ ἰδοὺ δράκων μέγας πυρρὸς ἔχων κεφαλὰς ἑπτὰ καὶ κέρατα δέκα καὶ ἐπὶ τὰς κεφαλὰς αὐτοῦ ἑπτὰ διαδήματα

De forma paralela a Apocalipsis 12,1, Apocalipsis 12,3 introduce una nueva oración independiente que a su vez avanza la trama narrativa del capítulo. El flujo del pensamiento progresa a través del aspecto perfectivo y uso constativo de *ὤφθη*, el cual estructura Apocalipsis 12,3-4 alrededor de esta nueva representación/figura que aparece en el cielo.⁴¹² Apocalipsis 12,1-2 y Apocalipsis 12,3-4 se asemejan no solo en términos estilísticos,⁴¹³ sino también porque Juan propone una conexión entre ambos símbolos

409 Louw y Nida, *Greek-English Lexicon of the New Testament*, 1:490; Liddell et al., *A Greek-English Lexicon*, 308.

410 Porter, *Idioms of the Greek New Testament*, 181–93; von Siebenthal, *Ancient Greek Grammar for the Study of the New Testament*, 229.

411 Los dolores asociados al parto son empleados frecuentemente como metáfora para describir las aflicciones que se imparten como castigos a un determinado pueblo, cf. Jeremías 4,31; 6,24; 13,21; 22,23; 30,6. También la imagen de una mujer dando a luz es símbolo de valentía, cf. Miqueas 4,10. La metáfora también se usa en contextos donde se llama la atención al estado de impotencia de Israel. Cf. Isaías 26,17. En Isaías 66,7 Israel se compara a una mujer dando a luz, pero en este caso se enfatiza el hecho que al dar a luz la mujer es liberada de sus penas. En el contexto de Isaías, dar a luz es equivalente a la inauguración de la era mesiánica que implicaba al retorno de Israel del exilio. Cf. 1QH 3:7-12. Ninguno de estos temas es explícito en el contexto de Apocalipsis 12, 2, lo que significa que estos textos no están siendo utilizados por Juan y sus contextos no deben ser leídos en Apocalipsis. Lo que estos textos atestiguan es que el recurso literario de representar a un pueblo con una mujer era bien conocido en el contexto del mediterráneo. Isaías 66,7 puede ser útil dentro del contexto de Apocalipsis 12 debido al concepto compartido de exilio, pero su importancia se relaciona con el nacimiento propiamente del niño y no con los dolores de parto en este contexto. Cf. Contra Beale, *The Book of Revelation*, 628–32.

412 Nuevamente el autor usa el aspecto perfectivo, el cual, al observar la acción como un todo, permite generar una rápida sucesión de eventos que se traslada en su capacidad pragmática de hacer avanzar el flujo de una narrativa al centrarse en los eventos claves. Cf. Campbell, *Verbal Aspect, the Indicative Mood, and Narrative*, 115-116. Sobre el sentido de *σημεῖον*, ver el comentario de Apocalipsis 12,1.

413 Estructuralmente, Apocalipsis 12,1-2 y 3-4 son similares. Ambos se introducen con la frase *καὶ ὤφθη...*

a través del uso de ἄλλο. El hecho de que el significado de ἄλλο requiera que exista un elemento, explícito o implícito, desde el cual se construye la otredad marcada por este lexema,⁴¹⁴ implica que entre Apocalipsis 12,1 y Apocalipsis 12,3 hay continuidad y contraste al mismo tiempo: continuidad, pues la mujer sirve como marco referencial dentro del cual debe entenderse la identidad y obra del dragón; contraste, porque, en este caso, se notará que el dragón actuará de forma opuesta a la mujer. En otras palabras, si la mujer establece el tenor de la narrativa, ella es su protagonista.⁴¹⁵ Esto hace del dragón el antagonista de la historia.⁴¹⁶

Queriendo que sus lectores se concentren de forma especial en el otro portento celestial (ἰδοὺ δράκων μέγας πυρρός),⁴¹⁷ Juan lo identifica como un gran dragón rojo.⁴¹⁸ Juan hace uso de la extensa asociación entre el término δράκων y los enemigos de Dios en los textos veterotestamentarios⁴¹⁹ para representar al portento de Apocalipsis 12,3

σημεῖον ἐν τῷ οὐρανῷ y luego se detallan las características de este símbolo en una cláusula siguiente. En esta se encuentran detalles de la apariencia de cada uno de los símbolos: en el caso de la mujer, su atuendo celestial; en el caso del dragón, su color, el número de cabezas, cuernos y diademas. Luego, en ambos casos, se incluyen acciones que ambos símbolos realizan y que informan al lector de los específicos que conciernen a cada protagonista de la acción. En el caso de la mujer es que se encuentra en su parto; en el caso del dragón es que estuvo implicado en el derrocamiento de un tercio de las estrellas del cielo. Esta información que se transmite sirve para precisar la identidad de ambos símbolos.

414 "pertaining to that which is other than some other item implied or identified in a context" (Louw y Nida, *Greek-English Lexicon of the New Testament*, 1:589).

415 James L. Resseguie, *The Revelation of John: A Narrative Commentary* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2009), 170.

416 Resseguie, *The Revelation of John*, 171.

417 El marcador ἰδοὺ tiene como función pragmática llamar la atención del lector a un isuals de la unidad de pensamiento para caracterizarlo como importante. Cf. David Mathewson, *Verbal Aspect in the Book of Revelation: The Function of Greek Verb Tenses in John's Apocalypse*, *Linguistic Biblical Studies* 4 (Leiden: Brill, 2010), 70; Victor Armenteros, "Mira por dónde: Impacto de los marcadores visuales hinneh (הנה) e idou (ἰδοὺ) en Daniel y Apocalipsis," *DavarLogos* 12, n.º.1-2 (2013): 21-73. El uso de καὶ ἰδοὺ rompe el paralelo entre Apocalipsis 12,1 y Apocalipsis 12,3 a nivel sintáctico, pues hace que δράκων no funcione como aposición de σημεῖον como si lo fue γυνή en Apocalipsis 12,1. No obstante, Juan en ambas ocasiones muestra que la mujer y el dragón son el equivalente de las señales portentosas que él ve en el cielo, aún si emplea diferentes elementos sintácticos para introducirlos.

418 El texto μέγας πυρρός es preferible a πύρος μεγας dado que el códice Alejandrino, P47 y el códice Sinaiticus coinciden en la primera lectura, lo cual es indicativo, en el caso del Apocalipsis, de que se está frente a una lectura con mejor evidencia textual externa que aquellas que se conservaron en manuscritos tardíos, como es el caso de πύρος μεγας (C 046. 1611. 1854. 2329. 2344. (r 1006. 2351 syth) pm sy^h).

419 δράκων en la literatura griega no es más que un sinónimo de serpiente. Cf. Éxodo 7,9,12; *Sabiduría* 16,10; Liddell et al., *A Greek-English Lexicon*, 448. Sin embargo, en la LXX adquiere la connotación de un monstruo marino, en virtud de ser la traducción de דַּרְיוֹן (Job 7,12 [LXX]; Salmo 73,13-14 [LXX]; 90,13 [LXX]) y דַּרְיוֹן (Job 40,25 [LXX]; Salmo 103,26 [LXX]). Cf. T. Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint* (Louvain: Peeters, 2009), 177. Construyendo sobre la idea que compartían algunos pueblos del antiguo cercano Oriente, la cual consistía en que las serpientes marinas eran una representación del mal antagónico opuesto a los dioses y que los escritos hebreos de Israel reflejan en cierto grado, los profetas de Israel tomaron a los monstruos marinos como metáforas de los enemigos políticos de Israel, quienes eran al final enemigos de Dios mismo; de allí que la simbología fuese apropiado para describirlos. Cf. Isaías 27,1 [LXX]; Jeremías 28,34 [LXX]; Ezequiel 29,3 [LXX]; 32,2 [LXX]. De esta forma, los profetas designan particularmente a las naciones de Egipto y Babilonia por medio de δράκων ya que estos reyes eran los enemigos acérrimos de Israel en su momento. Cf. Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, 177. En estos pasajes se forma la tradición de asociar a los enemigos de Dios con las figuras del dragón/serpiente. Esta misma costumbre se puede evidenciar en Salmos de Salomón 2,25 donde se representa a Roma con la misma metáfora. Si bien es cierto que en textos como Salmo 73,13-14 [LXX] y Job 40,25 [LXX] se representan a los monstruos marinos como enemigos de Dios, esto no quiere decir que los escritos hebreos de Israel incorporen el conocido mito de combate (Combat Myth) del ACO dentro de su cosmología ni que la asociación de la serpiente con los enemigos políticos de Israel sea una actualización

como un enemigo divino en la narrativa del Apocalipsis.⁴²⁰ Es decir, debido a que la figura del dragón era asociada con los enemigos de Dios y su pueblo en la LXX, aquí también Juan se vale de este símbolo para representar al antagonista y opositor de la mujer. Es por esta razón que Juan no califica al dragón como si fuese cualquier enemigo, sino que le asigna el adjetivo μέγας para señalar que no solo es grande en tamaño, sino que es la máxima concentración de maldad en el libro del Apocalipsis y el máximo opositor de Dios en el mismo.⁴²¹ Juan, al designar al portento δράκων μέγας, señala que el enemigo de la mujer acumula la maldad de todos los opositores de Dios y su pueblo a lo largo de la historia;⁴²² el conflicto que se le avecina a la mujer es el último esfuerzo del dragón por acabar con su conflicto contra Dios y su pueblo.

Juan continúa elaborando sobre la idea de la totalidad de poder amasada por el dragón por medio del participio adjetival atributivo ἔχων, que expande sobre la identidad de δράκων.⁴²³ Este participio introduce tres elementos del aspecto físico del dragón: siete cabezas, diez cuernos y siete diademas (ἔχων κεφαλὰς ἑπτὰ καὶ κέρατα δέκα καὶ ἐπὶ τὰς κεφαλὰς αὐτοῦ ἑπτὰ διαδήματα).⁴²⁴ La idea de un dragón con múltiples cabezas ya se encuentra atestiguada en el Salmo 73,13-14 (LXX). Este es el único texto que habla de las cabezas del dragón en el AT, pero no especifica cuantas cabezas específicamente poseía el Leviatán. La figura de un dragón con siete cabezas no era desconocida en la antigüedad.⁴²⁵ Sin embargo, es posible que Juan no esté presentando al dragón de Apocalipsis 12,3 basado en ninguna de estas referencias antiguas. En su lugar es posible que su dragón de siete cabezas participe de la idea general de la antigüedad que representaba a los enemigos a través de descripciones físicas anómalas.⁴²⁶ Así pues, el dragón de siete cabezas representa, a través de su apariencia física deforme, que es un enemigo inmoral y el número siete simplemente funciona como reemplazo de la

histórica del mito. Cf. John Day, *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan* (London: Sheffield Academic, 2000), 98–107; Göran Eidevall, “The Role of the Enemies of YHWH in the Book of Isaiah and in the Psalms,” en *L'Adversaire de Dieu—Der Widersacher Gottes*, ed. Michael Tilly, Matthias Morgenstern, y Volker Henning Drecoll, WUNT 364 (Tübingen: Mohr & Siebeck, 2016), 27–40. Autoras como Collins han propuesto que el mito de combate (*Combat Myth*) es el trasfondo a la luz del cual hay que entender la designación de Apocalipsis 12,3. Cf. Adela Yarbro Collins, *The Combat Myth in the Book of Revelation* (Eugene, OR: Wipf & Stock, 2001), 57–83. No obstante, ver la crítica de Cotro sobre este tema, Hugo A. Cotro, “Up from Sea and Earth: Revelation 13,1, 11 in Context” (Disertación Doctoral, Andrews University, 2015), 10–63.

420 Cato Gulaker, *Satan, the Heavenly Adversary of Man: A Narrative Analysis of the Function of Satan in the Book of Revelation*, Library of New Testament Studies 638 (London: T&T Clark, 2021), 127.

421 Cardozo Mindiola, “μέγας’ en el Apocalipsis de Juan,” 54–55.

422 En la exégesis de Apocalipsis 12,7-9 se proveerá mayor información sobre la identidad del dragón.

423 Mathewson, *Revelation*, 157.

424 Las bestias de Apocalipsis 13,1 y Apocalipsis 17,3 también son descritas como teniendo siete cabezas y diez cuernos. No obstante, Apocalipsis 12,3,7-9 claramente establece que el dragón representa a Satanás. La semejanza de las bestias de Apocalipsis 13 y 17 con Satanás se debe a que las primeras son los instrumentos a través de los cuales el último lleva a cabo sus planes.

425 Ver *Test. Abr. A* 17, 12-19; Aune, *Revelation* 6-16, 684–85.

426 Heather Macomber, *Recovering the Monstrous in Revelation*, Horror and Scripture (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2021). Quizás por esto es que la figura de un dragón de siete cabezas es tan popular en la antigüedad, pues era una forma común de ejemplificar aquello que no pertenecía al orden natural de las cosas. Nótese que en la literatura griega era común asociar el físico con el carácter moral de una persona, cf. Pseudo-Aristóteles, *Fisiognomía*; Polemo, *Fisiognomía*. Aquello que era inmoral se podía apreciar desde el físico. Por eso es que el famoso ciclope de Homero era una representación de lo malo y de lo que no tenía lugar en la naturaleza. Es probable que la muerte decida presentarse a sí misma como un dragón con siete cabezas a Abraham para señalar su carácter anormal (*Test. Abr. A* 17, 12-19).

noción de totalidad.⁴²⁷ De esta forma, el dragón de siete cabezas es un enemigo con un poder total para ejecutar sus designios, aún cuando este permanece bajo el poder de Dios.⁴²⁸ El hecho que las diademas estén sobre las siete cabezas refuerza este aspecto, pues estas joyas estaban asociadas con poder y reinado en la antigüedad.⁴²⁹

La imagen de los diez cuernos seguramente proviene de la cuarta bestia de Daniel 7. Pero, la fuerza intertextual de este contexto veterotestamentario no encuentra su plenitud en Apocalipsis 12, sino en Apocalipsis 13. En Apocalipsis 12 sencillamente sirve para ampliar el carácter deforme de la representación física del dragón, apuntalando su carácter antagónico ante Dios y su pueblo. El número diez, igual que el siete, simbolizan la totalidad del poder con el que cuenta el dragón para llevar a cabo sus designios.⁴³⁰ También es posible que, desde una lectura historicista adventista, los diez cuernos, al ser tomados de la bestia de Daniel 7, representen las diez tribus en las cuales se desintegraría el imperio romano. De ser así, el dragón debe ser entendido no solo como Satanás, sino también como los instrumentos políticos que él usa para llevar a cabo sus planes. En el caso de Apocalipsis 12, el dragón también representaría a Roma.

Apocalipsis 12,4

καὶ ἡ οὐρὰ αὐτοῦ σύρει τὸ τρίτον τῶν ἀστέρων τοῦ οὐρανοῦ καὶ ἔβαλεν αὐτοὺς εἰς τὴν γῆν. Καὶ ὁ δράκων ἔστηκεν ἐνώπιον τῆς γυναικὸς τῆς μελλούσης τεκεῖν, ἵνα ὅταν τέκη τὸ τέκνον αὐτῆς καταφάγη

El καὶ del versículo 4 indica que la descripción del dragón sigue, pero no se centra en sus características físicas, sino en sus acciones. La atención se focaliza en la cola del dragón (καὶ ἡ οὐρὰ αὐτοῦ σύρει τὸ τρίτον τῶν ἀστέρων τοῦ οὐρανοῦ καὶ ἔβαλεν αὐτοὺς εἰς τὴν γῆν).⁴³¹ El aspecto imperfectivo de σύρει en combinación con el tiempo presente, en medio de narrativas secuenciadas de aoristos, sirve, como ya hemos mencionado, para llamar la atención del intérprete a un aspecto nuevo dentro del relato.⁴³² En este caso, Juan quiere que el lector preste cuidadosa atención a las acciones de la cola del dragón. El significado de σύρει especifica claramente a que llama la atención Juan: la cola del dragón arrastraba a un tercio de las estrellas del cielo.⁴³³ Pero la cola del dragón no solo arrastraba a esta porción de las estrellas, sino que siguiendo el hilo narrativo de

427 Beale, *The Book of Revelation*, 634.

428 Gulaker, *Satan, the Heavenly Adversary of Man*, 129.

429 Dio Crisostomo, *Or.* 1, 55-84; Aune, *Revelation 6-16*, 684; Beale, *The Book of Revelation*, 635.

430 Beale, *The Book of Revelation*, 634.

431 Pragmáticamente, el sujeto gramatical (normalmente en nominativo) de una oración introduce un nuevo participante o concepto en el discurso. Dado que la cola del dragón (ἡ οὐρὰ αὐτοῦ [El αὐτοῦ identifica al dragón como a quien pertenece la cola]) no se había mencionado antes, a través de su ubicación en la oración se busca resaltarle y ubicarle como el marco referencial bajo el cual las acciones subsiguientes se han de desencadenar, cf. von Siebenthal, *Ancient Greek Grammar for the Study of the New Testament*, 443. El término οὐρὰ designa la cola de cualquier animal; no se usa específicamente para reptile. Cf. Liddell et al., *A Greek-English Lexicon*, 1272.

432 Mathewson, *Verbal Aspect in the Book of Revelation*, 144.

433 Sobre σύρω como tirar a la fuerza, cf. Anatole Bailly, *Dictionnaire grec-français* (Paris: Hachette, 2000), 2240. Que la cola del dragón derrumba estrellas es atestiguada por la mayoría de los manuscritos y la variación ἀστρων encontrada en C y 2043 debe ser considerada como la omisión involuntaria de la letra ε por el copista.

la historia – conceptualizado en el aspecto perfectivo de ἔβαλεν – las arroja a la tierra.⁴³⁴ La mención de un tercio de las estrellas del cielo no es ajena al libro del Apocalipsis (Apocalipsis 8,12), ni la imagen de las estrellas del cielo cayendo a la tierra (Apocalipsis 6,13). Sin embargo, dado que en estas ocasiones la mención de las estrellas se encuentra en un contexto de juicio, tal como lo son los sellos y trompetas, parece ser que su inclusión al texto apunta de forma general a algún tipo de castigo que recaería sobre la humanidad, por lo cual se hace uso de la simbología de las estrellas para enmarcar este evento. Este no parece ser el contexto de Apocalipsis 12,4 y, por lo tanto, no aportan algún trasfondo conceptual para entender la narrativa de este pasaje.

Más productiva parece ser la referencia a Daniel 8,10, donde el cuerno pequeño se eleva hasta las estrellas del cielo y las hace caer para pisotearlas.⁴³⁵ Este texto puede ser entendido de dos maneras: el hacer caer las estrellas del cielo demuestra la arrogancia del cuerno pequeño o este hecho significa que el cuerno pequeño persigue y captura a los santos de Dios.⁴³⁶ En esta última opción se toma a las estrellas como símbolos de ángeles y de los santos de Dios, donde los primeros son la contraparte celestial y representantes de los últimos.⁴³⁷ Si este sentido del texto es la fuerza primaria que está detrás de las acciones del dragón, se debe entender entonces Apocalipsis 12,4 como una referencia a la persecución que padecerá el pueblo de Dios a manos de él.⁴³⁸ En ese sentido, Apocalipsis 12,4 anticipa prolépticamente a Apocalipsis 12,6 y a Apocalipsis 12,13-16.⁴³⁹ Precisamente, este argumento podría ser usado en contra de esta propuesta: ¿Para qué representar la persecución del pueblo de Dios en Apocalipsis 12,4 mediante la caída de las estrellas si más adelante se elaboraría a través de la mujer huyendo al desierto?⁴⁴⁰

434 εἰς τὴν γῆν es locativo (εἰς + lexema locativo). Esta es la primera vez que se introduce a la tierra como espacio relevante para la narrativa. Luego en Apocalipsis 12,5 se presume que es donde la mujer da a luz y desde donde su hijo es arrebatado al cielo. Este espacio también es aquel donde es arrojado el dragón y sus ángeles. Además, es donde se desarrolla la última fase de ataques del dragón contra la mujer.

435 Esta lógica sigue la lectura del texto hebreo consignado en el TM וַתִּגְדַּל עַד-צְבָאָה הַשָּׁמַיִם וַתִּפֹּל אֶרֶץ מִן הַצִּבְּיָהּ וּמִן-הַכּוֹכָבִים וַתִּרְמָסֵם וַתִּרְמָסֵם. La LXX tiene dos versiones del texto de Daniel. En una de ellas se neutralizan las acciones del cuerno pequeño, haciéndolo a él el objeto que recibe tanto la elevación al cielo como su caída a la tierra, además del pisoteo, cf. καὶ ὑψώθη ἕως τῶν ἀστέρων τοῦ οὐρανοῦ, καὶ ἐρράχθη ἐπὶ τὴν γῆν ἀπὸ τῶν ἀστέρων καὶ ἀπὸ αὐτῶν κατεπατήθη. La serie de verbos pasivos ὑψώθη, ἐρράχθη y κατεπατήθη tienen al cuerno pequeño como sujeto y, por tanto, como quien recibe las acciones descritas. En contraste, la edición crítica de Gotinga presenta el siguiente texto “y él fue engrandecido hasta los poderes del cielo, y cayó hacia la tierra de los poderes y de las estrellas, y las pisoteó a ellas”. Cf. Joseph Ziegler, *Septuaginta: Susanna, Daniel, Bel et Draco* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1954), 12:178.

436 Beale, *The Book of Revelation*, 635–37.

437 Para apoyar esta declaración se utilizan textos como Daniel 10,20-21; 12,1. En estos las figuras angélicas son entendidas como la contraparte celestial del pueblo de Dios y sus enemigos en la tierra. También se utilizan textos como Daniel 12,3 y Génesis 15,5 donde las estrellas representan a los justos. Para una exposición completa, ver Beale, *The Book of Revelation*, 635–37. Ver también, 1 *Enoc* 43,1-4.

438 Nótese como 2 Macabeos 9,10 utiliza el lenguaje de Daniel 8,10 para describir las acciones de Antíoco como perseguidor del pueblo de Dios. Ver también, Gulaker, *Satan, the Heavenly Adversary of Man*, 134.

439 La diferencia está en la cantidad de estrellas que se arrojan a la tierra. La cola del dragón solo arroja un tercio de las estrellas en Apocalipsis 12,4. Esto podría ser indicativo de que las acciones del dragón aquí en este pasaje son solo indicativas de una realidad más abarcante, muy similar a los castigos introducidos por las trompetas en Apocalipsis 8-9 para ser totalizados en Apocalipsis 16.

440 Aún así, es necesario aclarar que esta postura es la que mejor encaja con el marco temporal de la narrativa de Apocalipsis 12. En Apocalipsis 12,4 se estaría introduciendo al dragón como perseguidor, acción que pretende llevar a cabo al destruir al hijo de la mujer y a la mujer misma. Esto preserva la coherencia narrativa

Otra posibilidad interpretativa es que la cola del dragón que tumba al tercio de las estrellas sea equivalente a la expulsión de los ángeles del cielo que se detalla más adelante en Apocalipsis 12,9. La conexión entre ambas perícopas es el uso del verbo βάλλω. A la luz de esta propuesta, Apocalipsis 12,4 es una ventana a la caída primordial del dragón y sus ángeles antes del pecado o la expulsión de estos participantes del cielo en la crucifixión de Jesús.⁴⁴¹ En esta misma línea, pero con unos matices diferentes, Aune propone que no se representa en Apocalipsis 12,4 la caída primordial de Satanás, sino el descenso de los ángeles vigilantes que luego tendrían relaciones con las hijas de los hombres y les comunicarían saberes celestiales.⁴⁴²

Los intérpretes adventistas tradicionalmente leen Apocalipsis 12,4 sincrónicamente con Apocalipsis 12,7-9. Entonces, la cola del dragón se entiende como una metonimia del dragón y simbolizaría que Satanás, a través de sus acciones, hace que un tercio de las estrellas, que aquí se entienden como ángeles, sean arrojados a la tierra. Esto sería equivalente a la descripción que se hace en el interludio de Apocalipsis 12,7-9 de los ángeles del dragón siendo expulsados del cielo. Dado que en la teología adventista aún no hay consenso sobre cual momento temporal describe Apocalipsis 12,7-9 y, por consecuencia, Apocalipsis 12,4, la expulsión de Satanás y sus ángeles puede ocurrir tanto antes de la creación del mundo o en la cruz de Cristo.

La actitud maligna del dragón se ilustra con sus acciones subsiguientes. Utilizando un perfecto, cuyo aspecto es marcado (*marked*), y no un simple aoristo, Juan llama la atención al estado en el cual se encuentra el dragón frente a la mujer.⁴⁴³ La combinación del aspecto verbal y el significado de ἵστημι crea una *aktionsart* que enfatiza la dinámica estativa y maliciosa del dragón.⁴⁴⁴ Él se encuentra de pie en frente de la mujer (ἐνώπιον τῆς γυναικός)⁴⁴⁵ y hay una concentración especial en el estado en el que se encuentra. Que se encuentre de pie no es un detalle menor; la narrativa se vuelca de forma especial a este hecho.⁴⁴⁶ Él está de pie porque la mujer está a punto de dar a luz (τῆς γυναικός τῆς μελλούσης τεκεῖν),⁴⁴⁷ lo cual reúne las tramas de Apocalipsis 12,1-2 y 3-4. Los dos

en el texto.

441 Hay pocos intérpretes que siguen esta línea de pensamiento, cf. Sigve Tonstad, *Revelation, Paideia: Commentaries on the New Testament* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2019). Es necesario considerar que los primeros autores que consideran que Apocalipsis 12,4 alude a la caída primordial de Satanás son tardías, ver Cristian Cardozo Mindiola, "Fabricating the Fall of Satan: Rev 12,7-9 and Its Interpretation in Early Christianity" (Ponencia presentada en British New Testament Society Conference, Durham, 20 de Agosto del 2021), 1-8.

442 Aune, *Revelation 6-16*, 686. Si bien es cierto que en 1 Enoc los vigilantes caídos son representados como estrellas (1 Enoc 18,14; 21,3-6), en la narrativa de 1 Enoc 6-7 no es su líder el que los obliga a hacer algo en contra de su voluntad, que es lo que sugiere la imagen de la cola del dragón arrastrando por la fuerza a las estrellas a la tierra. De hecho, 1 Enoc 6,5-6 todos los ángeles que descienden a la tierra hacen un juramento donde ellos deciden comprometerse voluntariamente a estar con las hijas de los hombres. Por lo tanto, esta imagen no coincide con lo descrito en Apocalipsis 12,4.

443 Sobre el valor del perfecto en el Apocalipsis y su defensa ante propuestas reduccionistas, ver Mathewson, *Verbal Aspect in the Book of Revelation*, 91-108.

444 Campbell, *Verbal Aspect, the Indicative Mood, and Narrative*, 161-212.

445 El elemento estativo de ἵστημι y el uso de ἐνώπιον claramente realza el aspecto locativo de la narrativa.

446 Mathewson, *Revelation*, 158.

447 El uso anafórico del artículo τῆς ya señalaba a la mujer de Apocalipsis 12,4 como la misma de Apocalipsis 12,1-2. Sin embargo, Juan especifica de sobra que está mujer es la que está a punto de dar a luz (τῆς μελλούσης τεκεῖν). Este mecanismo se utiliza en el discurso para conceptualizar a un participante de la narrativa de una forma en particular. Sobre el uso de μέλλω + infinitivo, ver David Mathewson y Elodie Ballantine Emig, *Intermediate Greek Grammar: Syntax for Students of the New Testament* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2016), 197. μέλλω se emplea como participio para señalar la relación que existe entre su sentido verbal y

protagonistas de la historia se encuentran al fin. Juan retoma la historia de la mujer justo donde la dejó: la mujer daba alaridos porque está a punto de dar a luz. Las intenciones del dragón con el hijo de la mujer no son buenas. De hecho, la narrativa coloca la atención en su acto de estar de pie ante la mujer porque elaborará explícitamente que el propósito del dragón es devorar al hijo de la mujer una vez este nazca.⁴⁴⁸ El uso de ἵνα como conjunción de propósito y καταφάγη con su significado acentuado por el uso de la preposición κατὰ no deja dudas que el dragón quiere erradicar al hijo de la mujer.⁴⁴⁹ De hecho, en este punto la narrativa gira y se concentra en el hijo de la mujer. La colocación de τὸ τέκνον αὐτῆς en la frase ἵνα ὅταν τέκη τὸ τέκνον αὐτῆς καταφάγη apunta a una ambivalencia sintáctica que puede ser intencional. ¿De quien es objeto directo τὸ τέκνον αὐτῆς? Existe la posibilidad de que sea el objeto directo tanto de τέκη como de καταφάγη, centralizando así al hijo de la mujer y señalando su importancia, la cual será abordada con más detalle en el verso 5. Ahora, desde una perspectiva adventista, los intentos del dragón de destruir al hijo de la mujer deben ser entendidos como los intentos de Satanás de destruir a Cristo durante su ministerio.

Apocalipsis 12,5

καὶ ἔτεκεν υἴον ἄρσεν, ὃς μέλλει ποιμαίνειν πάντα τὰ ἔθνη ἐν ῥάβδῳ σιδηρᾷ. καὶ ἠρπάσθη τὸ τέκνον αὐτῆς πρὸς τὸν θεὸν καὶ πρὸς τὸν θρόνον αὐτοῦ

Juan ha construido la narrativa de tal forma que se ha acumulado una tensión en ella que está a punto de resolverse. La clave para desenredar la trama está en el hijo de la mujer, en quien se centra el versículo 5. El flujo de la historia avanza nuevamente a través del uso constativo de τίκτω, cuyo aspecto perfectivo precisa la naturaleza externa desde la cual se ve la acción (como un todo) y el derivado pragmatismo con el cual lleva adelante la trama de la historia. Es decir, la mujer, después de todos sus sufrimientos descritos en Apocalipsis 12,2, por fin ha dado a luz (τίκτω).⁴⁵⁰ Ella da a luz a un hijo varón (υἴός).⁴⁵¹ Juan siente que la masculinidad de este debe ser enfatizada tanto que comete un solecismo con tal de que el adjetivo neutro ἄρσεν califique a υἴον.⁴⁵² El énfasis

γυναϊκός. Es decir, el participio encadena a estos dos referentes para que quede claro que es la mujer la que está a punto de dar a luz.

448 La construcción ὅταν τέκη crea una cláusula temporal indeterminada dentro de la oración introducida por ἵνα. El punto principal es que tan pronto nazca el niño, el dragón intentará devorarlo.

449 Sobre el uso de ἵνα como conjunción de propósito, ver Giuseppina di Bartolo, "Purpose and Result Clauses: 'ἵνα-Hína and 'Ὡστε-Hō'ste in the Greek Documentary Papyri of the Roman Period," en *Postclassical Greek*, ed. Dariya Rafiyenko y Ilija A. Seržant (Berlín: De Gruyter, 2020), 19–38. Sobre χατεσθῆω, ver Montanari, *The Brill Dictionary*, 1097. Sobre el uso de κατὰ para intensificar la noción de hostilidad presente, ver James H. Moulton y W.F. Howard, *A Grammar of New Testament Greek. Volume 2: Accidence and Word-Formation* (Edinburgh: T & T Clark, 1963), 2:316.

450 Sobre el uso de τίκτω + un sustantivo personal en acusativo, ver Mateo 1,21.23.25; Lucas 2,6-7. El uso constativo de τίκτω indica que el narrador no da detalles internos sobre la acción. La presenta como un hecho que ocurrió en el pasado y de forma general.

451 Louw y Nida, *Greek-English Lexicon of the New Testament*, 1:116.

452 La naturaleza del solecismo es tan molesta que muchos escribas a lo largo de la transmisión del texto sintieron la necesidad de corregirlo con el adjetivo masculino αρσενα (P⁴⁷ P 046. 051. 1006. 1611. 1841. 1854. 2053. 2329. 2344. 2351 m). La lectura ἄρσεν se garantiza sobre el soporte externo (A C) y el hecho de que es la lectura más difícil. Aunque es posible encontrar ejemplos en la literatura griega donde ἄρσεν modifica a un antecedente masculino, lo que haría de esto una construcción normal en griego postclásico, la construcción

en la masculinidad del hijo de la mujer resuena con las concepciones greco-romanas de poder, pues se concebía al hombre como la encarnación de este y como su legítimo portador.⁴⁵³ Juan de hecho muda del τὸ τέκνον, del verso 4, al υἱὸν ἄρσεν, del verso 5, para caracterizar de nuevo al hijo de la mujer y mostrarlo como un ser poderoso, que, aunque recién nacido e indefenso, ejercía poder como figura autoritaria.⁴⁵⁴ Tal poder se hace específico en el texto a través de una clausula relativa que claramente busca expandir la información sobre la identidad del hijo de la mujer. En lo que es una clara citación/alusión al Salmo 2,9 (ὁς μέλλει ποιμαίνειν πάντα τὰ ἔθνη ἐν ῥάβδῳ σιδηρᾷ)⁴⁵⁵, Juan nos dice que la identidad del hijo de la mujer está inextricablemente ligada a la del mesías. En el salmo 2 (LXX) la figura de pastorear a las naciones es una metáfora para el gobierno que ejerce el mesías sobre ellas, pues él las recibe como su herencia en el Salmo 2,8 (LXX) y sobre ellas habría de instaurar el reino de Dios. El mesías sería el medio que Dios usaría para establecer su presencia y su reino sobre la tierra. La cercanía que existe entre el mesías y Dios en esa tarea es lo que facilita que Dios le llame y trate a este último como su hijo (cf. 2 Sam 7,14). El Salmo 2 evidencia una ideología real donde el mesías no solo gobierna sobre Israel, sino sobre el mundo entero. Juan apropia dicha ideología para describir al hijo de la mujer como el rey (mesías) de las naciones, que, en el caso del Apocalipsis, así como en el Salmo 2, representan a los enemigos de Dios.⁴⁵⁶ Es decir, el dominio del hijo de la mujer es tan grande que el hecho que reine sobre sus enemigos significa que los ha derrotado y puede ejercer su poder sobre ellos.⁴⁵⁷

Sin embargo, es importante destacar que Juan no represente al niño como reinando en el momento en que nace, sino que él está pronto a reinar (μέλλω).⁴⁵⁸ Es el siguiente movimiento en la narrativa de Apocalipsis 12,5 el que nos especifica cuando el hijo de la mujer reina.⁴⁵⁹ Para ello, él debe tomar posesión de su trono. De ahí que sea arrebatado para Dios y su trono (ἡρπάσθη τὸ τέκνον αὐτῆς);⁴⁶⁰ para tomar posesión de su reino y

es anormal y debería seguirse considerando como un solecismo, ver Μοτ, *Morphological and Syntactical Irregularities in the Book of Revelation*, 180. Es posible también que ἄρσεν funcione como una aposición donde estaría fortaleciendo el énfasis del autor sobre la masculinidad del hijo, ver G. Mussies, *The Morphology of Koine Greek, as Used in the Apocalypse of St. John: A Study in Bilingualism*, Novum Testamentum Supplements 27 (Leiden: Brill, 1971), 139–40. Sea un solecismo o una aposición, lo cierto es que la inclusión de ἄρσεν no era necesaria gramaticalmente y su ubicación en el texto solo fortalece los propósitos retóricos del autor.

453 Brittany E. Wilson, *Unmanly Men: Refigurations of Masculinity in Luke-Acts* (Oxford: Oxford University Press, 2015), 39–78.

454 Sobre el proceso de caracterización en griego, ver Steven E. Runge, *Discourse Grammar of the Greek New Testament: A Practical Introduction for Teaching and Exegesis* (Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 2010), 322–24.

455 Juan cambia ποιμαίνει al infinitivo debido al uso de μέλλω que requiere un infinitivo como su complemento. Además, él inserta la frase πάντα τὰ ἔθνη que en este caso es indicativo de que se tiene en mente al conjunto de personas que se oponen a Dios y a su pueblo, ver Ronald Herms, *An Apocalypse for the Church and for the World: The Narrative Function of Universal Language in the Book of Revelation*, Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 143 (Berlin: Walter de Gruyter, 2006), 178–81. La inclusión de πάντα τὰ ἔθνη en la citación contribuye a crear un cuadro en donde el hijo de la mujer posee autoridad aún sobre sus opositores. Sobre el uso del Salmo 2,9 en Apocalipsis, ver Apocalipsis 2,27; 19,15.

456 Joshua W. Jipp, *The Messianic Theology of the New Testament* (Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Company, 2020), 303.

457 Jipp, *The Messianic Theology of the New Testament*, 303.

458 Este lexema conceptualiza la prontitud con la cual una acción está por ocurrir, ver Bauer, Arndt, Gingrich y Danker, *BDAG*, 501–2.

459 Nuevamente el aspecto perfectivo lleva hacia adelante la trama de la narrativa. Cf. Campbell, *Verbal Aspect, the Indicative Mood, and Narrative*, 115–116.

460 Sobre el significado de ἡρπάζω en voz pasiva, ver Montanari, *The Brill Dictionary*, 302.

ejercer su poder. El texto no aclara quien arrebató al niño,⁴⁶¹ pero lo cierto es que los motivos por lo cual es arrebatado son reales y cuentan con la sanción divina, pues el niño es llevado a su presencia (πρὸς τὸν θεὸν καὶ πρὸς τὸν θρόνον αὐτοῦ).⁴⁶² La última mención directa del trono de Dios en el Apocalipsis fue en 7,15-17 donde claramente funciona como locación desde el cual el que se sienta sobre él ejerce su poder. Apocalipsis 7,15-17 a su vez construye sobre Apocalipsis 4-5 donde se hace una descripción detallada del trono y de Dios; además del reino, poderío y autoridad asociados a la figura del trono. Por tanto, cuando en Apocalipsis 12,5 se arrebató al hijo de la mujer para el trono, el énfasis recae en que desde allí el ejecutaría las funciones divinas de regir y gobernar el universo, tal como se describió en Apocalipsis 4-5 y Apocalipsis 7.

Ahora que se tiene una mejor comprensión del flujo de Apocalipsis 12,5 y de sus aspectos críticos se puede plantear las siguientes preguntas: ¿Quién es el hijo de la mujer? ¿Qué simboliza su nacimiento y arrebatamiento? La mayoría de los intérpretes se ven tentados a leer Apocalipsis 12,5 como una narrativa acerca del nacimiento de Cristo y su exaltación a los cielos.⁴⁶³ Usualmente, ellos abogan que la referencia mesiánica al hijo de la mujer es una clara indicación de que se trata de Cristo; los intentos del dragón por acabar con la vida del niño son vistos como Herodes y el imperio romano tratando de asesinar a Cristo; el arrebatamiento debe ser símbolo de su ascensión al cielo donde toma su lugar legítimo al lado de Dios y reina desde su trono.⁴⁶⁴ Es decir, Apocalipsis 12,5 es visto como un resumen escueto y exiguo de la vida de terrenal de Jesús. Los intérpretes adventistas, desde una perspectiva canónica y sincrónica, sostienen que la mejor lectura de Apocalipsis 12,5 es la descrita arriba: es una narrativa simbólica sobre el nacimiento de Jesús, su vida, su muerte y su ascensión al cielo.

Apocalipsis 12,6

καὶ ἡ γυνὴ ἔφυγεν εἰς τὴν ἔρημον, ὅπου ἔχει ἐκεῖ τόπον ἡτοιμασμένον ἀπὸ τοῦ θεοῦ, ἵνα ἐκεῖ τρέψωσιν αὐτὴν ἡμέρας χιλίας διακοσίας ἐξήχοντα.

Precisamente son a las pericias terrenales a las cuales está sujeta el grupo de creyentes a lo que se dedica el verso 6. Centrando la atención nuevamente sobre la mujer, quien es reintroducida en la narrativa en este punto y enfocada de forma especial,⁴⁶⁵ Juan avanza

461 Nótese el uso de la voz pasiva. Las referencias al “pasivo divino” se basan más en conclusiones teológicas que gramaticales. El idioma griego tiene distintos mecanismos para identificar al sujeto que realiza una acción. Es más, esta es su forma de operar por defecto. Cuando no se indica dicha información gramaticalmente, se debe entender que el anonimato del que realiza la acción hace parte del discurso y que, como aspecto discursivo inusual, hace que el lector se detenga en este punto.

462 La preposición πρὸς marca el destino final del hijo de la mujer. En este caso, el destino es una persona y un lugar. Cf. “The preposition πρὸς in GOAL expressions involves a dynamic relationship between a TRAJECTOR in motion toward the exterior of a LANDMARK, often with the implication that the TRAJECTOR makes contact with the LANDMARK at the end of its path of motion or stopping near or beside” (Rachel Aubrey y Michael Aubrey, *Greek Prepositions in the New Testament: A Cognitive-Functional Description*, Lexham Research Lexicons [Bellingham, WA: Lexham Press, 2020], s.v. πρὸς).

463 Beale, *The Book of Revelation*, 639–41.

464 Esto es producto de leer a Mateo 2 y a Apocalipsis 12 de forma intertextual. Sobre las implicaciones de leer Apocalipsis 12 y Mateo 2 intertextualmente, ver Cristian Cardozo Mindiola, “Satanizando a Herodes: Dos episodios en la *Wirkungsgeschichte* de Mt 2,13-16” *Estudios Eclesiásticos* (2023): forthcoming.

465 La reaparición de la mujer se hace a través de la inclusión de ἡ γυνή donde el artículo anafórico recuerda al lector que ya ella apareció previamente en el discurso. Colocar ἡ γυνή antes del verbo es un recurso clásico del

nuevamente la historia al decir que la mujer huyó al desierto (ἔφυγεν εἰς τὴν ἔρημον).⁴⁶⁶ Él no se detiene a explicar las razones por las cuales la mujer huye; él se concentra en su lugar en el desierto como sitio de tránsito, protección y crecimiento para los creyentes. El desierto es un lugar lleno de significado en las escrituras de Israel. Además de ser el lugar donde merodearon distintos padres de la fe, el desierto es el sitio mismo donde Israel como pueblo y nación se constituye; es donde Israel vive cuarenta años; se convierte en una metáfora del exilio; en otras palabras, el desierto está arraigado en la identidad misma del pueblo de Dios.⁴⁶⁷ Es por eso por lo que quizás es el lugar perfecto y el primero que viene a la mente para que en alguna situación de peligro los creyentes se refugien en él. Fue precisamente en el desierto que Israel experimentó el cuidado de Dios en forma de nube y columna de fuego y Juan toma provecho de este hecho para asegurar que los creyentes estarán seguros en el desierto puesto que Dios cuidará de ellos.⁴⁶⁸ Lo primero que hace Juan es asegurar que el desierto no es un lugar al azar, sino que Dios preparó dicho espacio para acoger a los fieles.⁴⁶⁹ Allí no solo se provee a la iglesia con protección, pero también de sustento por 1260 días.⁴⁷⁰ Lo finito de la estancia de la mujer en el desierto es un claro indicador de que el desierto no es el lugar

discurso griego que busca dar prominencia a un nuevo participante en la unidad de pensamiento. Entonces, la mención explícita de ἡ γυνή y su ubicación significa su reingreso al flujo narrativo y su posicionamiento como personaje importante, ver Runge, *Discourse Grammar of the Greek New Testament*, 322–24.

466 El aspecto perfectivo del verbo nuevamente mueve la línea del pensamiento en el discurso. Cf. Campbell, *Verbal Aspect, the Indicative Mood, and Narrative*, 115–116. La espacialidad a donde huye la mujer se ve enfatizada no solo por el valor semántico de ἔρημος, sino también por el aspecto locativo de εἰς. Cf. “So εἰς denotes motion toward a landmark, conceptualized as a container when relevant, but the trajectory may or may not end with contact of the trajector with the landmark” (Silvia Luraghi, *On the Meaning of Prepositions and Cases: The Expression of Semantic Roles in Ancient Greek*, Studies in Language Companion Series 67 [Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 2003], 109). Esto a su vez se complementará con ὅπου ἔχει ἐκεῖ τόπον, donde los adverbios y el sustantivo realzan el valor espacial en la construcción. Sobre φεύγω, ver Liddell et al., *A Greek-English Lexicon*, 1924–25.

467 Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, 291.

468 Beale, *The Book of Revelation*, 643–47.

469 La construcción ὅπου ἔχει ἐκεῖ τόπον ἡτοιμασμένον ἀπὸ τοῦ θεοῦ amplia la noción de desierto a través del adverbio locativo ὅπου que en este caso funciona igual a un pronombre relativo, cf. Mathewson, *Revelation*, 159. Se destaca a través del presente histórico que la mujer tiene un lugar especial en el desierto. El uso de ὅπου y ἐκεῖ aunque crean un sentido de redundancia, resaltan que solo es en el desierto que la mujer puede obtener protección y en ningún otro lugar. Por último, a través de un participio adjetival atributivo, Juan señala que el lugar dentro del desierto no fue elegido al azar para la mujer, sino que fue preparado por Dios. El verbo ἡτοιμάζω implica preparar un objeto para un uso, lo cual connota anticipación y planeación, ver Liddell et al., *A Greek-English Lexicon*, 703. El texto deja en claro, aunque de forma inesperada (participio pasivo + ἀπὸ), que fue Dios mismo quien planeó la acogida de la mujer en el desierto. El empleo de ἀπὸ como preposición de agencia/instrumentalidad es raro en griego, pero no desconocido. No se debe recurrir a la influencia semítica para explicar tal uso, ver Luraghi, *On the Meaning of Prepositions and Cases*, 126–27; Laurentiu Florentin Moț, “Semitic Influence in the Use of New Testament Greek Prepositions: The Case of the Book of Revelation,” *Biblical and Ancient Greek Linguistics* 6 (2017): 44–66.

470 En la construcción ἵνα ἐκεῖ τρέφωσιν αὐτήν, el ἵνα claramente funciona como conjunción de propósito, mostrando que la razón por la cual prepara en el desierto un lugar para la mujer es para poderla sustentar. El redundante ἐκεῖ nuevamente recalca que es en el desierto que se encuentra la protección para la mujer. El verbo τρέφω usualmente denota el acto literal de proveer alimentos físicos a un ser vivo, ver Bauer, Arndt, Gingrich y Danker, *BDAG*, 833. Su uso metafórico es raro aunque no desconocido, ver Santiago 5,5. Sin embargo, dentro del contexto simbólico de la visión de Apocalipsis 12, la provisión de alimentos pareciera ser literal y reminiscente del abastecimiento divino en 1 Reyes 18,13. En el caso de la mujer el hecho de que su comida esté asegurada en el cielo por Dios, aunque no se aclaran quienes son los instrumentos (nótese el sujeto plural del verbo), es una metonimia de que su ser entero es objeto del cuidado y protección de Dios.

de su habitación permanente, es tan solo una medida provisoria ante una dificultad.⁴⁷¹ La capacidad de dejar el desierto al final del tiempo mencionado es también señal de la providencia divina y su soberanía: él tiene señalado el tiempo que ha de durar la dificultad que lleva a la mujer al desierto lo que significa que su control incluye tales situaciones. Esta es la garantía suprema de los creyentes: Dios mismo otorga la seguridad de protección y cuidado ante la dificultad.

Conclusión

Como se ha podido observar, los versículos 1-6 de Apocalipsis 12 le plantean al intérprete una serie de desafíos exegéticos. Desde la gramática griega hasta el contexto histórico y semiótico, el lector tiene que resolver una serie de problemas para poder asirse del sentido del texto. El presente capítulo espera ser una ayuda a la hora de sortear dichos obstáculos, para que el sentido de Apocalipsis 12 resuene hoy tan fuera y claro como lo hizo en Asia Menor en el siglo I d.C.

⁴⁷¹ Los adventistas del séptimo día, dentro de un modelo historicista de interpretación profética, ven este período cubriendo en realidad 1260 años, ubicados usualmente entre el 538 d.C. y el 1798 d.C. Cf. Francis Nichol, ed., *The Seventh-Day Adventist Bible Commentary* (Washington, D.C.: Review and Herald Publishing Association, 1957), 7:809.

Capítulo 8

Notas exegéticas de Apocalipsis 12. Parte 2: 12,7-12

Cristian Cardozo Mindiola, PhD.

Resumen

Este estudio no pretende ser una exégesis completa y detallada de Apocalipsis 12. Al contrario, lo que busca es ofrecer algunos apuntes sobre la gramática, sintaxis, semántica y pragmática de este capítulo central en el libro del Apocalipsis, a fin de que los intérpretes puedan utilizar este estudio como trampolín para un estudio de mayor profundidad sobre esta perícopa. En esta porción, se abordan los versos 7-12, pues ellos forman una unidad literaria con sentido propio y diferenciada de los versos 13-17. Esta partición también se hace con el fin de que el documento sea manejable. La interacción con la literatura secundaria se mantiene al mínimo con el fin de centrarse en los aspectos gramaticales de mayor importe y para no desviarnos de la línea principal del argumento de Apocalipsis 12.

Palabras claves

Exégesis, Apocalipsis 12, Notas, Gramática

Abstract

This chapter does not intend to be a detailed and full exegesis of Revelation 12. Conversely, what it seeks is to offer some notes on the grammar, syntax, semantics, and pragmatics of this central chapter of the Apocalypse so that interpreters could use this study as a trampoline to dive in a deeper study of this pericope. In this section, we deal with verses 7-12, since they conform a literary unit on their own. The interaction with the secondary literature is kept at a minimum in order to focus on the aspects that require most attention in exegeting Revelation 12.

Keywords

Exegesis, Revelation 12, Notes, Grammar

Introducción

Este estudio no pretende ser una exégesis completa y detallada de Apocalipsis 12. Al contrario, lo que busca es ofrecer algunos apuntes sobre la gramática, sintaxis, semántica y pragmática de este capítulo central en el libro del Apocalipsis, a fin de que los intérpretes puedan utilizar este estudio como trampolín para un estudio de mayor profundidad sobre esta perícopa. En esta porción, se abordan los versos 7-12, pues ellos forman una unidad literaria con sentido propio y diferenciada de los versos 13-17. Esta partición también se hace con el fin de que el documento sea manejable. La interacción con la literatura secundaria se mantiene al mínimo con el fin de centrarse en los aspectos gramaticales de mayor importe y para no desviarnos de la línea principal del argumento de Apocalipsis 12.

Apocalipsis 12,7-9

Καὶ ἐγένετο πόλεμος ἐν τῷ οὐρανῷ, ὁ Μιχαὴλ καὶ οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ τοῦ πολεμῆσαι μετὰ τοῦ δράκοντος. καὶ ὁ δράκων ἐπολέμησεν καὶ οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ, καὶ οὐκ ἴσχυσεν οὐδὲ τόπος εὐρέθη αὐτῶν ἔτι ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ ἐβλήθη ὁ δράκων ὁ μέγας, ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος, ὁ καλούμενος Διάβολος καὶ ὁ Σατανᾶς, ὁ πλανῶν τὴν οἰκουμένην ὅλην, ἐβλήθη εἰς τὴν γῆν, καὶ οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ μετ' αὐτοῦ ἐβλήθησαν.

Apocalipsis 12,7-9 concentra una gran cantidad de lenguaje bélico, quizás en una de las mayores proporciones en todo el NT. El uso del aspecto perfectivo de ἐγένετο, el cual avanza la narrativa, en combinación con el uso discursivo del nominativo πόλεμος, que introduce un nuevo tema dentro de la unidad de pensamiento,⁴⁷² indican que Apocalipsis 12,7-12 abre una nueva escena dentro de Apocalipsis 12. Esta nueva escena sirve de interludio entre 1-6 y 13-17, además de proveer la historia de fondo que explica la enemistad entre el dragón y la mujer.⁴⁷³ Apocalipsis 12,7 provee tres cláusulas con una complicada relación sintáctica que buscan transmitir el mismo mensaje. La primera de ellas, a manera de resumen y en conformidad con el uso constativo del aoristo ἐγένετο, presenta de forma rápida el hecho de que en el cielo hubo guerra.⁴⁷⁴ El carácter bélico de lo que ocurrió en el cielo está garantizado por ser la idea central de πόλεμος, lo que implica una confrontación armada entre dos partes.⁴⁷⁵ Juan se ve en la necesidad de incluir el espacio donde se desarrolla tal guerra porque en Apocalipsis 12,1-6 las distintas escenas que desarrollan han fluctuado entre el cielo (Apocalipsis 12,1-4a) y la tierra

472 Runge, *Discourse Grammar of the Greek New Testament*, 207–10.

473 Esta escena efectivamente interrumpe el flujo del pensamiento entre Apocalipsis 12,1-6 y 13-17. Es una tarea difícil determinar la exacta relación entre este interludio y el resto del capítulo. Parece ser que Apocalipsis 12,13-17 provee una continuación a 7-12, pero esto genera a su vez problemas de continuidad con la primera mitad puesto que si la persecución de la mujer ocurre después de la caída de Satanás ¿cómo se debe entender Apocalipsis 12,6, entonces?

474 Sobre el aoristo como el tiempo verbal cuyo aspecto es preferido para presentar una acción desde una perspectiva rápida y resumida, ver Fanning, *Verbal Aspect in New Testament Greek*, 255–56.

475 Montanari, *The Brill Dictionary*, 1699.

(Apocalipsis 12,4b-6).⁴⁷⁶ Lo más probable es que si sigue una secuencia lineal entre Apocalipsis 12,1-6 y Apocalipsis 12,7, este último sucede justo después de lo acontecido en Apocalipsis 12,1-6.

La segunda cláusula de Apocalipsis 12,7 introduce una serie de problemas de orden sintáctico (ὁ Μιχαήλ καὶ οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ τοῦ πολεμήσαι μετὰ τοῦ δράκοντος). ¿Debe ser considerada como una cláusula independiente en asíndeton a la cláusula previa? O, en virtud del τοῦ + infinitivo, ¿debe ser considerado como una aposición a πόλεμος? Normalmente, el uso del nominativo introduce un nuevo participante dentro del discurso y esa es precisamente la función de Apocalipsis 12,7b: anunciar a los bandos involucrados en la guerra celestial. Sin embargo, ὁ Μιχαήλ καὶ οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ no puede ser el sujeto del verbo infinitivo, el cual es el único predicado de esta oración.⁴⁷⁷ Entonces, Apocalipsis 12,7b podría ser una oración independiente que se coordina con la anterior por medio de un asíndeton solo si se asume que un verbo finito como ἦλθον ha sido elidido y, en ese caso, ἦλθον (donde ὁ Μιχαήλ καὶ οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ serían los sujetos del mismo) sería el verbo finito que controla a τοῦ πολεμήσαι, que serviría como un complemento de propósito. Otra posibilidad es asumir que se está frente a un semitismo, ya que en la LXX hay varias construcciones donde un nominativo es seguido por un infinitivo articulado debido a la influencia de la construcción hebrea donde el sujeto es seguido por הַ + infinitivo.⁴⁷⁸ Por último, es posible entender que τοῦ πολεμήσαι es una aposición a πόλεμος.⁴⁷⁹ Consecuentemente, Apocalipsis 12,7b no necesita de una conjunción coordinativa y no se une a Apocalipsis 12,7a a través del asíndeton. No obstante, esta última posibilidad no explicaría la presencia y función de ὁ Μιχαήλ καὶ οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ en nominativo.

Quizás una de las opciones que mejor explica la truncada gramática de Apocalipsis 12,7b es la que propone que un verbo finito ha sido elidido; así ὁ Μιχαήλ καὶ οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ puede servir como el sujeto de este verbo y el infinitivo τοῦ πολεμήσαι retiene su valor gramático común. Sin importar cual sea el verbo que se deba suplir el mensaje de esta sección es clara: Miguel y sus ángeles batallaron contra el dragón y sus ángeles.⁴⁸⁰ Aquí es importante ampliar sobre la identidad de los contendientes.

Miguel es un ángel que se menciona por nombre, aparte del libro del Apocalipsis, en Daniel y en Judas (cf. Daniel 10,13.21; 12,1; Judas 9). En Daniel 10,13.21 y 12,1 Miguel es llamado “un príncipe”. Esa es la única información se nos provee de él excepto que existe una conexión intrínseca entre él y el pueblo de Israel. Al parecer, Miguel es el ser angélico que representa a Israel en el cielo, siguiendo con la tradición escriturística que concebía que cada nación tenía un ángel representante en el cielo (cf. Deuteronomio 32,8-9 [LXX]). Miguel, en este caso, sería el encargado de defender a Israel e interceder por él en las regiones celestiales. En los escritos judíos del segundo templo, Miguel aparece como unos de los ángeles principales que Dios despacha a lidiar con diversas

476 ἐν τῷ οὐρανῷ es claramente locativo, pues ἐν se usa como preposición locativa y οὐρανῷ es un sustantivo de lugar.

477 Mathewson y Emig, *Intermediate Greek Grammar*, 193–94.

478 Mussies, *The Morphology of Koine Greek, as Used in the Apocalypse of St. John*, 96; Thompson, *The Apocalypse and Semitic Syntax*, 62–63.

479 Mathewson y Emig, *Intermediate Greek Grammar*, 203.

480 El sentido de μετὰ como “en contra de” no pertenece al uso común de esta preposición en griego koiné. Aquí hay evidencia de transferencia semítica, pues en la LXX se vierte מִתַּי con μετὰ en contextos de guerrear contra alguien. Así pues, Juan utiliza aquí un semitismo, ver Moř, *Morphological and Syntactical Irregularities in the Book of Revelation*, 202–3.

situaciones como la caída de los vigilantes, por ejemplo.⁴⁸¹ En estos textos se le atribuye el ser el comandante del ejército celestial y se le caracteriza como “comandante en jefe (ἀρχιστρατήγος)”.⁴⁸² Apocalipsis 12,7 participa de este conocimiento enciclopédico sobre Miguel, pues la mención de οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ presume que Miguel dispone de los ángeles como si fueran suyos (αὐτοῦ - genitivo posesivo), lo que implica que él es el encargado de ellos y es su líder.⁴⁸³ Este hecho apunta a que Miguel no es cualquier ángel y que, en términos de poder y estatus en la jerarquía angelical, él es uno de los ángeles más poderosos e importantes. Además, Miguel sería el representante de los creyentes fieles del Apocalipsis en el cielo. Desde una perspectiva sincrónica y en armonía con la interpretación adventista tradicional, el rango exaltado de Miguel, que se evidencia en la literatura mencionada arriba, sugiere que es más que un ángel y en Apocalipsis 12,7-9 sería una representación de Cristo mismo. Alguien que esté en la cima de la jerarquía angelica solo puede representar al hijo de Dios.

El contendiente de Miguel es el dragón. Ya en Apocalipsis 12,3-4 se mencionó que la figura del dragón, tomada del AT, era una representación de un enemigo de Dios y que la mención de que era grande en conjunto con sus siete cabezas y diez cuernos apuntaban a que concentraba un gran poder y podía ser caracterizado como el máximo enemigo de Dios en el libro del Apocalipsis. Ahora en Apocalipsis 12, 7-9 se amplía sobre la identidad de este dragón. Lo primero que se dice sobre él es que es la “serpiente antigua”.⁴⁸⁴ Esto puede ser una referencia a la figura del leviatán o a los monstruos marinos que eran caracterizados como serpientes. También podría ser una referencia a Génesis 3, donde se menciona una serpiente como la culpable de que Adán y Eva desobedecieran el mandato divino de no comer del árbol del conocimiento del bien y del mal.⁴⁸⁵ La mención de que la serpiente era antigua (ὄφις) favorece esta última lectura. Así pues, Juan caracteriza al diablo como el enemigo que ha estado activo desde el jardín del Edén.⁴⁸⁶ Al combinar las tradiciones del dragón y la serpiente, el autor representa a Satanás como el enemigo supremo; como aquel que ha estado oponiéndose a Dios desde tiempos primordiales.⁴⁸⁷

En la siguiente parte de su caracterización, Juan clarifica que no estamos ante un ser cualquiera e indeterminado. El dragón tiene dos nombres (o títulos, descriptores) que le identifican claramente con un ser llamado Satanás o el diablo.⁴⁸⁸ Ambos nombres

481 En 1 *Enoc* 10,11, Miguel es un ángel que tiene alto estatus en el judaísmo del segundo templo. A él se le atribuye tener las llaves del reino de los cielos o incluso tener la potestad de servir como intercesor en el cielo, ver 3 *Baruc* 11,2; 14,2.

482 3 *Baruc* 11, 4-6.

483 Sobre Miguel en este período, ver Darrell D. Hannah, *Michael and Christ: Michael Traditions and Angel Christology in Early Christianity*, WUNT 109 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1999).

484 ó ὄφις ó ἀρχαίος está en oposición a ó δράκων. Es un desplazamiento a la derecha que busca proveer información extra sobre un personaje. Es decir, se especifica más de lo que se debería. Esto es indicio de que el autor no quiere dejar ninguna duda sobre la identidad del dragón. Lo mismo puede ser dicho de ó καλούμενος Διάβολος καί ó Σατανᾶς, ó πλανῶν τήν οἰκουμένην ἔλην, pues toda la construcción busca aportar detalles para la identificación del dragón, ver Runge, *Discourse Grammar of the Greek New Testament*, 317–26.

485 Compárese con *Sabiduría* 2,24 y *Vida de Adán y Eva* 1-16.

486 Cardozo Mindiola, “μέγας” en el Apocalipsis de Juan,” 51–55.

487 Richard Bauckham, *The Climax of Prophecy: Studies on the Book of Revelation* (Edinburgh: T&T Clark, 1999), 193–98.

488 Σατανᾶς es un préstamo del hebreo שָׂטָן cuyo significado es “adversario”, ver Francis Brown, Samuel Rolles Driver, and Charles Augustus Briggs, *The Enhanced Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon* (Oak Harbor, WA: Logos Research Systems, Inc, 2000), 966. En el NT funciona como nombre propio del ser angélico maligno supremo, cf. Louw y Nida, *Greek-English Lexicon of the New Testament*, 1:829. No obstante,

o títulos distinguen a un ser complejo al cual distintos escritos le asignan diferentes funciones. En las escrituras de Israel, la figura del רשע era un miembro de la corte celestial cuya función era la de servir como adversario del pueblo de Dios en funciones similares a las de un abogado acusador.⁴⁸⁹ Sus actividades opositoras eran sancionadas por Dios y, al parecer, él no actuaba de forma independiente. Ahora, en el NT, Satanás aparece como el adversario supremo. Por un lado, en los evangelios es capaz de tentar a Jesús, queriéndole inducir al mal; de tentar a Pedro, haciendo que conciba un camino diferente al de la cruz para Jesús; y de hacer que Judas entregue a Jesús a los dirigentes de Israel para su juicio. Este es el rol natural de Satanás: el servir como instigador hacia al mal.

En el NT también aparece una faceta de Satanás que no tiene tantos paralelos en los escritos judíos del segundo templo. Satanás en el NT tiene poder sobre la humanidad de la misma forma en que un rey tiene poder sobre su reino. En este sentido es que Satanás es el adversario supremo de Dios, pues él representa una amenaza al reino de Dios dado que gobierna de forma ilegítima sobre uno de los territorios que le pertenece a Dios por naturaleza. Es por eso por lo que él puede ofrecer todos los reinos de la tierra en Mateo 4 y paralelos, porque él reina sobre ellos. También esto explica las referencias en el evangelio de Juan a que él es el “príncipe de este mundo” (Juan 12,31; 16,11). En Hebreos 2,14 se menciona que él tenía a la humanidad esclava y bajo su dominio a través de la muerte. En los textos del judaísmo en este período, aunque Satanás tiene poder, un séquito a su disposición y la voluntad de incitar al mal en la humanidad, en ellos no existe la noción tan desarrollada que aparece en el NT donde el diablo es un ser que planta una rebelión y oposición a Dios a niveles macro-cósmicos. En el NT, Satanás parece actuar como si estuviese fuera del control divino: por su propia cuenta y sin tener que rendir cuenta ante Dios.

En Apocalipsis 12,7-9 tenemos la noción de que Satanás es un ángel que se desvió en algún momento del propósito que Dios tenía con él. Él tiene un grupo de ángeles

este nombre es una extensión de su valor titular. Es decir, su nombre es el de adversario porque esa es su principal característica, cf. 1 Reyes 11,34 (LXX). $\Delta\acute{\iota}\alpha\beta\omicron\lambda\omicron\varsigma$ en griego koiné tiene dos sentidos. En literatura griega que no es traducción de una fuente hebrea, la palabra designa a alguien que es un calumniador, ver Liddell et al., *A Greek-English Lexicon*, 390. Sin embargo, la palabra $\Delta\acute{\iota}\alpha\beta\omicron\lambda\omicron\varsigma$ en la traducción favorita del lexema hebreo רשע en la LXX. Esto hizo que $\Delta\acute{\iota}\alpha\beta\omicron\lambda\omicron\varsigma$ adquiriera una nueva connotación semántica, la de ser enemigo. Este sentido junto con el de ser un calumniador son los que predominan en la LXX y NT, ver Ester 8,1 (LXX); 1 Macabeos 1,36; Salmo 108,6 (LXX [δ Enemigo o calumniador?]); Job 1,6.9.12; Zacarías 3,1; Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, 149; Bauer, Arndt, Gingrich y Danker, *BDAG*, 181. Dado que רשע además de denotar a un enemigo también connotaba a un calumniador, $\Delta\acute{\iota}\alpha\beta\omicron\lambda\omicron\varsigma$ era la traducción adecuada para este lexema, pero terminó arrastrando consigo también el sentido de enemigo. Con esto en mente, dado que tanto $\Delta\acute{\iota}\alpha\beta\omicron\lambda\omicron\varsigma$ y $\Sigma\alpha\tau\alpha\nu\acute{\alpha}\varsigma$ significan lo mismo (pues $\Delta\acute{\iota}\alpha\beta\omicron\lambda\omicron\varsigma$ denota la carga semántica de רשע así como $\Sigma\alpha\tau\alpha\nu\acute{\alpha}\varsigma$), en Apocalipsis 12,9 tenemos dos designaciones que apuntan a un mismo carácter con una serie de acciones que giran en torno a la calumnia y a la oposición.

⁴⁸⁹ Nótese sus acciones en Job 2-1 y Zacarías 3. En ambas instancias, Satanás no pareciera que actuara sin supervisión divina y que estuviese lanzando una rebelión a gran escala contra Dios. Aunque su función es la de ser un opositor, su actividad se desarrolla bajo la supervisión y soberanía divina. Además, su sitio de acción es la corte celestial misma. Sobre Satanás en la Biblia Hebrea, ver Ryan E. Stokes, *The Satan: How God's Executioner Became the Enemy* (Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Company, 2019), 1-47; Henry Ansgar Kelly, *Satan: A Biography* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 13-28; Henry Ansgar Kelly, *Satan in the Bible, God's Minister of Justice* (Eugene, OR: Cascade Books, 2017), 3-16.

bajo su comando.⁴⁹⁰ Él es poderoso.⁴⁹¹ Pero, sobre todo, él tiene la intención de oponerse a Dios y a la humanidad a través de su obra como incitador del mal, como engañador y rebelde que desafía el gobierno de Dios al apropiarse ilegítimamente de lo que le pertenece a Dios por naturaleza.⁴⁹² Es por eso que Satanás es caracterizado como un gran dragón: él es la concentración máxima de todos los intentos de oposición a Dios en la historia.⁴⁹³ En otras palabras, él es el opositor supremo y el que representa un mayor desafío para Dios. Ante esta perspectiva es claro entonces que el enemigo de la mujer no es cualquiera: es el desafío más grande que ella puede tener.⁴⁹⁴

Así pues, la batalla entre Miguel y el dragón describe entonces un choque de gigantes. Es una batalla entre Cristo y Satanás y sus respectivos séquitos que ostentan uno de los grandes poderes en el mundo de seres sobrenaturales en el plano divino. Apocalipsis 12,7-9 no aporta detalles en cuanto a la manera o a los motivos de la batalla o en qué

490 En la expresión οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ, el genitivo αὐτοῦ es posesivo, lo cual implica una relación de autoridad de Satanás sobre estos ángeles. Esta relación podría decirse es similar a la que Mastema tenía sobre los espíritus excepto que en Apocalipsis 12,9 se mencionan a un grupo de ángeles. Esto apunta a que Satanás es un ángel también. En ese sentido, Apocalipsis 12,7-9 se parece más a la narrativa de la *Vida de Adán y Eva* que a la encontrada en Jubileos o en 1 Enoch.

491 Que Satanás es poderoso se deduce del hecho que él tiene un trono en Apocalipsis 13,2. No solo eso, a Satanás no se le ve pidiendo permiso para hacerle daño a los santos ni tampoco se le ve funcionando como si fuese un miembro de la corte celestial (cf. Job). Pareciera que el diablo en el Apocalipsis actuara de forma independiente de la misma forma en que actúa un monarca sobre su reino. A pesar de que al final él es juzgado (Apocalipsis 20), aún esto es visto como el desenvolvimiento de un conflicto de grandes proporciones entre Dios y sus enemigos. Lo que quiere decir que, en Apocalipsis, Satanás es capaz de plantarle cara y oponerse a Dios en niveles que poco es visto en literatura contemporánea.

492 En la construcción οἱ δράκων ὁ μέγας, ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος, ὁ καλούμενος Διάβολος καὶ ὁ Σατανᾶς, ὁ πλανῶν τὴν οἰκουμένην ἔλθῃ, Satanás es caracterizado como un enemigo (dragón), un opositor (Satanás), un acusador (diablo) y como un engañador. Sobre las funciones de enemigo, opositor y acusador, ver las notas de pie anteriores. Sobre su rol como engañador, πλανῶ como verbo transitivo figurado denota la idea de transmitir una información errónea sobre alguien o algo con la intención de que el receptor de dicha información tenga una representación inadecuada de aquello que busca conocer, vert Montanari, *The Brill Dictionary*, 1673; Bauer, Arndt, Gingrich y Danker, *BDAG*, 671. Así, una de las labores de Satanás es la de guiar a la tierra (οἰκουμένην) a un falso conocimiento. Si la mención de ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος es una alusión a Génesis 3, entonces Satanás busca desfigurar el carácter de Dios ante la humanidad con tal de que esta le siga a él en su lugar, ver John Peckham, *Theodicy of Love: Cosmic Conflict and the Problem of Evil* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2018). Es así como Satanás pretende usurpar el gobierno de Dios, pues un reino solo existe si hay personas sobre quienes gobernar. Si la humanidad no está bajo la autoridad de Dios, sino de Satanás, se ha socavado la autoridad de Dios porque ya no reina sobre la humanidad, sino Satanás; es decir, Dios no tiene sobre quien reinar. Que esto es lo que el diablo busca es claro a la luz de la elaboración de sus propósitos a través de las bestias que suben del mar y la tierra en Apocalipsis 13.

493 En Apocalipsis y en otros sitios del NT donde se habla del reino de Satanás (cf. Colosenses 1,14) se configura una realidad de un poder que es mucho más de lo que aparece en algunos escritos judíos del segundo templo. Que el diablo tenga un reino y que este sea opuesto al de Dios (a pesar de que el reino de Dios sea mucho mejor y mayor que el de Satanás) evoca una amenaza real al gobierno de Dios. Es por eso que en el cuadro de los enemigos divinos que se registran en el AT y NT, Satanás parece representar el mayor. Es importante señalar que los evangelios narran el establecimiento del reino de Dios sobre la tierra. Para que esto sea un hecho, se necesita derrotar al poder enemigo. Esta derrota no se dio por medio de ejércitos, sino a través de la muerte de Cristo en la cruz. Esto hace que el conflicto entre estos dos reinos sea de naturaleza intelectual/espiritual, ver John Peckham, "Rules of Engagement: God's Permission of Evil in Light of Selected Cases of Scripture," *Bulletin for Biblical Research* 30, n.º.2 (2020): 243–60.

494 Michael Labahn, "The Dangerous Loser: The Narrative and Rhetorical Function of the Devil as Character in the Book of Revelation," en *Evil and the Devil*, ed. Erkki Koskeniemi y Idda Fröhlich (London: T & T Clark, 2013), 156–79.

momento se dio.⁴⁹⁵ La falta de paralelos en la literatura contemporánea tampoco ayuda a tener una idea más clara de lo que ocurre en este pasaje.⁴⁹⁶ En lo que el texto sí se concentra es en el resultado de pelea: Satanás y sus ángeles no fueron más fuertes que Miguel y, por lo tanto, fueron expulsados del cielo.⁴⁹⁷

La expulsión del cielo de Satanás y sus ángeles se puede entender de tres formas.⁴⁹⁸ Primero, esta batalla sería literal y podría referir a la caída primordial de Satanás, antes de la creación, por causa de su orgullo y altanería. Usualmente, los detalles de la batalla de Apocalipsis 12,7-9 son suplidos por una lectura intertextual con Isaías 14, 12-15 y Ezequiel 28,11-19.⁴⁹⁹ Segundo, la batalla y expulsión sería una representación simbólica (es decir, la batalla nunca ocurrió) de la contraparte celestial de la victoria que Jesús ganó sobre Satanás durante su vida, muerte y resurrección.⁵⁰⁰ Al expulsar a Satanás y sus ángeles del cielo, el texto estaría diciendo que Cristo ha vencido sobre ellos y el lenguaje de “echar fuera” sería una metáfora para representar este hecho. Usualmente, los proponentes de esta postura leen Apocalipsis 12,7-9 de forma intertextual con Juan 12,31 y 16,11. Por último, es posible ver en Apocalipsis 12,7-9 una batalla literal que ocurrió en el cielo en el momento de la crucifixión de Jesús. Si Satanás es un ángel y su séquito también, es natural asumir que ellos tenían acceso al cielo.⁵⁰¹ La lógica sugeriría que

495 Si se sigue la cadena de verbos empleados en Apocalipsis 12,7-9 se notará que el énfasis recae en dos acciones: en que hubo una guerra y en que el dragón y sus ángeles fueron expulsados del cielo. Los textos no brindan más información sobre la naturaleza de la guerra o la ocasión de la misma. Las referencias en el verso 10 a la sangre de Cristo podrían sugerir que la ocasión de la guerra es en algún momento posterior a la crucifixión de Jesús.

496 Excepto en 1QS no existe mención de una guerra entre dos grupos de ángeles en la literatura contemporánea a Apocalipsis 12,7-9. Si bien existe mención de cómo los ángeles de Dios lidian con los vigilantes caídos, en ningún momento se menciona una guerra. En 1 Enoc o en Jubileos, los vigilantes caídos son atados y puestos en un lugar hasta el día del juicio. Pero el poder de Dios que sus ángeles presumen tener es tan grande que los vigilantes obedecen a las órdenes de los ángeles de Dios. Se puede decir entonces que no hay influencia de 1 Enoc y de Jubileos en Apocalipsis 12,7-9, ver Loren T. Stuckenbruck, *The Myth of Rebellious Angels: Studies in Second Temple Judaism and New Testament Texts*, WUNT 335 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2014), 281–322. En la *Vida de Adán y Eva*, que es el texto que más se parece a Apocalipsis 12,7-9, Satanás y sus ángeles son expulsados del cielo debido a su orgullo en no querer adorar a Adán. Leer tal narrativa en Apocalipsis 12,7-9 sería hacer decir al texto más de lo que transmite.

497 “καὶ ὁ δράκων ἐπολέμησεν καὶ οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ, καὶ οὐκ ἴσχυσεν οὐδὲ τόπος εὐρέθη αὐτῶν ἔτι ἐν τῷ οὐρανῷ. καὶ ἐβλήθη ὁ δράκων... ἐβλήθη εἰς τὴν γῆν, καὶ οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ μετ’ αὐτοῦ ἐβλήθησαν”. En la construcción griega, ἰσχύω tiene una connotación militar de vencer sobre el enemigo en una guerra, ver Montanari, *The Brill Dictionary*, 994. οὐκ ἴσχυσεν significa entonces que el dragón y sus ángeles fueron derrotados. Luego Apocalipsis 12,9 emplea tres veces el verbo βάλω para señalar el destino del dragón y sus ángeles: ellos fueron arrojados del cielo. βάλω aquí es equivalente de οὐδὲ τόπος εὐρέθη y Juan explota el uso figurativo del verbo para expresar la idea de que alguien ha sido vencido o derrotado en un conflicto, ver Juan 12,31; Liddell et al., *A Greek-English Lexicon*, 304–5. Juan quiere dejar en claro que, y que no haya ninguna duda, Satanás ha sido derrotado. Su expulsión del cielo es equivalente a su derrota. Él no prevaleció en el cielo.

498 Para una exposición y crítica, ver Craig R. Koester, *Revelation: A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Yale Bible 38A (New Haven, CT: Yale University Press, 2014), 550–51.

499 Tonstad, *Revelation*.

500 Para una exposición clásica de esta postura, ver G. B. Caird, *A Commentary on the Revelation of St. John the Divine* (New York, NY: Harper & Row, 1966), 153–54.

501 La mención en Apocalipsis 12,10 de ἐνώπιον τοῦ θεοῦ, en el cual el valor locativo de ἐνώπιον apunta a que el diablo tenía acceso al cielo y ejercía sus funciones dentro de la corte celestial. Esto no debería llevarnos a pensar que Satanás en Apocalipsis 12 ejerce las mismas funciones que en Job y Zacarías. A pesar de que él en Apocalipsis desarrolle la misma función de acusador, que es la base de su identidad, él también expande el rango de sus funciones y por eso es más peligroso y desafiante de lo que era en el AT o literatura judía del segundo templo.

hubo una batalla en el cielo entre dos cuerpos de seres angelicales y que Satanás, al perder la batalla, fue arrojado del mismo con su ejército. Esta restricción de acceso al espacio público transmitiría, igual que la opción anterior, que él ha sido derrotado y su poder sobre la humanidad ya no es una realidad. A la luz del contexto (10-12) y que Apocalipsis 12,7-9 no busca relatar una historia sobre el origen de Satanás – porque si lo hiciese no suple los elementos necesarios para crear una narrativa convincente⁵⁰² – es recomendable entender la perícopa de acuerdo con la opción dos o tres. En cualquiera de estas opciones, parece ser que la idea de que en el cielo hay un grupo de ángeles que representan a la humanidad y a sus enemigos está presente. Por eso, la victoria de Miguel, que usualmente es el representante celestial de Israel, representaría la victoria actual de la divinidad sobre Satanás y la victoria proleptica de la humanidad contra su enemigo.

Apocalipsis 12,10

καὶ ἤκουσα φωνὴν μεγάλην ἐν τῷ οὐρανῷ λέγουσαν· ἄρτι ἐγένετο ἡ σωτηρία καὶ ἡ δύναμις καὶ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἡμῶν καὶ ἡ ἐξουσία τοῦ χριστοῦ αὐτοῦ, ὅτι ἐβλήθη ὁ κατήγωρ τῶν ἀδελφῶν ἡμῶν, ὁ κατηγορῶν αὐτούς ἐνώπιον τοῦ θεοῦ ἡμῶν ἡμέρας καὶ νυκτός.

Juan invita al lector a que preste cuidadosa atención a lo que ocurre una vez Satanás y sus ángeles son expulsados del cielo.⁵⁰³ Esto lo hace certificando que es testigo auditivo de un mensaje que se transmitirá con una voz fuerte, característica esencial de los mensajes importantes en el libro del Apocalipsis.⁵⁰⁴ Además, Juan no reporta lo que escuchó de forma secundaria, sino que introduce directamente el mensaje que la voz emite para que el lector tenga acceso inmediato a él.⁵⁰⁵ La clave del mensaje de la voz es

⁵⁰² Es necesario recordar que Eucumenio y Andrés de Cesarea fueron los primeros lectores del Apocalipsis, en los siglos sexto y séptimo respectivamente, en leer a Apocalipsis 12,7-9 como una representación de la caída primordial de Satanás, cf. Cristian Cardozo Mindiola, “*Fabricating the Fall of Satan: Rev 12,7-9 and Its Interpretation in Early Christianity*” (Ponencia presentada en British New Testament Society Conference, Durham, 20 de Agosto del 2021), 1-8.

⁵⁰³ Una vez más, el flujo de la narrativa avanza a través del aspecto perfectivo de ἤκουσα. Cf. Campbell, *Verbal Aspect, the Indicative Mood, and Narrative*, 115-116. No obstante, ἐν τῷ οὐρανῷ clarifica que aún estamos en el mismo plano espacial donde se desarrolla la batalla de los versos 7-9. Entonces, Apocalipsis 12, 10-12 puede ser considerado como la segunda escena del interludio.

⁵⁰⁴ ἀκούω es el segundo verbo más usado en el Apocalipsis que emplea la primera persona singular precedido solo por ὅράω (46x vs 27x). Que Juan emplee frecuentemente las formulas “Yo vi” o “Yo escuche” implica que él pretende destacar su rol como testigo visual o auditivo de los sucesos que narra, dándole credibilidad a su reporte de los mismos y garantizando que la revelación que se transmite de Dios a sus siervos pasa por un canal de transmisión seguro y apropiado. Además, usar la primera persona en los verbos de una narrativa es una estrategia retórica para que la audiencia vea o escuche a través de los ojos u oídos del narrador, dándole asientos en la primera fila de los sucesos que se desencadenan en las visiones. Todo lo anterior apunta a que cuando un narrador emplea la primera persona singular en la narrativa está seleccionando dicho episodio como importante. Es decir, el aspecto morfológico verbal de la primera persona sirve para señalar relevancia dentro del discurso. La importancia del mensaje de la voz también se destaca a través del uso de φωνὴν μεγάλην, cuya función dentro del Apocalipsis es destacar la relevancia de un mensaje, ver Cardozo Mindiola, “*μέγας*” en el Apocalipsis de Juan,” 55-58.

⁵⁰⁵ Es bien sabido que λέγω introduce el discurso de una persona directamente, a manera de citación en idiomas contemporáneos, cf. Emar Maier, “Switches between Direct and Indirect Speech in Ancient Greek,” *Journal of Greek Linguistics* 12, n.º.1 (2012): 118-39; Paul Danove, “*Λέγω* Melding in the Septuagint and New Testament,” *Filología Neotestamentaria* 16, n.º. 31-32 (2003): 19-31. El participio λέγουσαν es adjetival atributivo

que Dios y Cristo pueden ratificar su reino y su poder porque Satanás ha sido derrotado y no representa más una amenaza para su soberanía. Aunque se podría leer a ἐγένετο como un aoristo constativo, el hecho de que el adverbio ἄρτι le modifique sugiere que se está frente a un *aktionsart* ingresivo, propio de los verbos estativos en combinación con el aspecto perfectivo e indicadores deícticos que así lo sugieran.⁵⁰⁶ Lo que el verbo transmite es que la salvación, el poder, el reino y la autoridad de Dios y Cristo empiezan a ser una realidad a partir del momento en que la voz habla.⁵⁰⁷ Esto no quiere decir que Dios y Cristo no reinasen y tuviesen autoridad antes. Sin embargo, cuando un rey enfrenta a un poder opositor que pretende usurpar una parte de su reino, no se puede afirmar que dicho rey ejerza poder, autoridad y reinado de forma completa hasta que dicho opositor no sea derrotado.⁵⁰⁸ A pesar de que el usurpador sea ilegítimo y, por tanto, el rey verdadero sigue siendo rey de forma intelectual, hasta que el usurpador no sea removido el reinado del rey verdadero no se hace efectivo y real.

Así pues, Apocalipsis 12,10 es una declaración de que el reino de Dios y Cristo se ha hecho efectivo y real.⁵⁰⁹ El anuncio de Apocalipsis 12,10 resuena y evoca con las distintas

y modifica a φωνὴν μεγάλην para dejar en claro que el discurso directo que se introducirá es de la voz que escucha Juan. El hecho de que el discurso es directo y no indirecto significa que el lector tiene acceso inmediato al mensaje para que arribe a sus propias conclusiones y no dependa del reporte del testigo. Es decir, a la audiencia del Apocalipsis se le comunica directamente la idea de que el reino de Dios ha comenzado. No es una conclusión derivada de Juan; es algo que la voz del cielo les anuncia como si no hubiese mediador alguno.

506 Fanning, *Verbal Aspect in New Testament Greek*, 261–62.

507 El énfasis del *aktionsart* ingresivo se acentúa sobre el inicio del estado; el momento en que el estado empieza a ser una realidad.

508 En el momento en que un opositor existe, hay una porción de las personas que dejan de estar bajo el dominio del rey legítimo. Por tanto, no se puede afirmar que en frente de la oposición el rey ejerza poder y control total sobre su dominio.

509 La combinación de sustantivos en la frase ἡ σωτηρία καὶ ἡ δύναμις καὶ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἡμῶν καὶ ἡ ἐξουσία τοῦ χριστοῦ αὐτοῦ tiene una fuerte connotación política. σωτηρία es la liberación de un mal o amenaza que se le brinda a una persona, lo que connota una sensación de seguridad y protección. En el contexto greco-romano del siglo I, la “salvación” era vista como un don que proveía el emperador. La salvación era resultado de estar en el reino del emperador; una contribución directa de las políticas y reformas que se llevaban cabo gracias al poder del gobernante, ver *TDNT* 7:966–969; 10:10–10:11. En el libro del Apocalipsis, la salvación de Dios (el genitivo posesivo τοῦ θεοῦ gobierna toda la frase nominal ἡ σωτηρία καὶ ἡ δύναμις καὶ ἡ βασιλεία) es una realidad cuando sus enemigos son derrotados y, por tanto, es una consecuencia de que él reine. Por ejemplo, en Apocalipsis 19,1–2 la salvación es un estado que es real porque Dios ha juzgado a su enemiga la ramera. De ahí que hablar de la salvación de Dios en Apocalipsis 12,10 sea anunciar que su reino ha llegado como consecuencia de que su enemigo ha sido derrotado (cf. Apocalipsis 12,9). Lo mismo puede ser dicho de δύναμις que evoca la noción del poder que ejerce un gobernante sobre su dominio, ver Francisco Rodríguez Adrados, ed., *Diccionario griego-español* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2002), 6:1177. Por eso, cuando Apocalipsis 12,10 anuncia que ahora el poder de Dios es una realidad, esto es un anuncio de que Dios ha comenzado a reinar. Apocalipsis 12,10 es muy similar, en ese sentido, a Apocalipsis 11,17, donde claramente se vincula la aparición del poder de Dios con el comienzo de su reino, cf. ὅτι εἰληφας τὴν δυνάμιν σου τὴν μεγάλην καὶ ἐβασίλευσας. El aoristo ἐβασίλευσας es ingresivo, enfatizando el comienzo de la acción. Por tanto, Apocalipsis 11,17 es un anuncio de que Dios ha comenzado a reinar y su poder ahora es efectivo y real. Apocalipsis 12,10 comunica el mismo mensaje que Apocalipsis 11,17. Respecto a βασιλεία (“to rule as a king, with the implication of complete authority and the possibility of being able to pass on the right to rule to one’s son or near kin” [Louw y Nida, *Greek-English Lexicon of the New Testament*, 1:478]), es claro que, si ἐγένετο es ingresivo, Apocalipsis 12,10 informa que Dios empieza a reinar en el momento del anuncio de la voz. Como se ha explicado arriba, esto no quiere decir que Dios no haya reinado antes, sino que ahora su reino es completo porque los usurpadores han sido derrotados. De forma similar, Apocalipsis 11,15 también anuncia el comienzo del reinado pleno de Dios al sonar la séptima trompeta, ver ἐγένετο ἡ βασιλεία τοῦ κόσμου τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ τοῦ χριστοῦ αὐτοῦ, καὶ βασιλεύσει εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰῶνων. Nótese que, en este pasaje, ἐγένετο también es

proclamaciones que se hacen a lo largo del Apocalipsis donde también se anuncia que Dios ha comenzado a reinar (cf. Apocalipsis 11,15-17); que la salvación y el poder le pertenece (cf. Apocalipsis 19,1-2); y que solo Dios y Cristo son dignos de recibir y ejercer el poder, el reino, la gloria y la alabanza de la creación (cf. Apocalipsis 4-5; 7,9-12).⁵¹⁰ Casi todos estos anuncios suceden proféticamente al final de la historia, una vez los enemigos de Dios son derrotados. Y, a pesar de la diferencia temporal, Apocalipsis 12,10 anuncia la realidad presente de que el enemigo de Dios y la mujer ha sido derrotado y, como consecuencia de ello, reina en el presente.⁵¹¹ Introduciendo una cláusula causal y representando el pensamiento de la voz (ἔτι),⁵¹² el verso proclama que la razón por la cual Dios y Cristo reinan es porque el acusador (ὁ κατήγορος) ha sido expulsado del cielo (ἐβλήθη).

Ὁ κατήγορος, que es una adaptación morfológica de κατήγορος,⁵¹³ denota la figura de una persona que acusa a alguien de un crimen.⁵¹⁴ El lexema tiene fuertes connotaciones legales y Apocalipsis 12,10 deja en claro que emplea el término en este contexto.⁵¹⁵ En la aposición ὁ κατήγορῶν αὐτοῦς ἐνώπιον τοῦ θεοῦ... se puede notar que Satanás acusa a los creyentes (τῶν ἀδελφῶν)⁵¹⁶ en el contexto del marco legal del trono de Dios (ἐνώπιον

ingresivo, enfatizando que recientemente el reino ha llegado a ser de Dios y su mesías. ἐξουσία también está cargado de connotaciones asociadas al gobierno y a la capacidad de ejercer poder desde una función política, ver Bailly, *Dictionnaire grec-français*, 901; Montanari, *The Brill Dictionary*, 729. Así pues, Apocalipsis 12,10 es la confirmación de que el Mesías (ἡ ἐξουσία τοῦ χριστοῦ) ha iniciado a ejercer su nombramiento como rey. Aunque Apocalipsis 11,15 no utiliza ἐξουσία, conceptualmente provee un paralelo a Apocalipsis 12,10, pues ambos se relacionan con el inicio del reinado de Dios y Cristo. En conclusión, ἄρτι ἐγένετο ἡ σωτηρία καὶ ἡ δύναμις καὶ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἡμῶν καὶ ἡ ἐξουσία τοῦ χριστοῦ αὐτοῦ, proclama que el reino de Dios y Cristo es una realidad; que ahora ellos son los únicos y verdaderos gobernantes del universo porque solo ellos son dignos de ejercer tal función en virtud de la obra creadora y redentora que llevan a cabo. Es esto lo que anuncia Apocalipsis 4-5 y el resto del Apocalipsis es un desarrollo de cómo, a pesar de tener contendientes, solo Dios y Cristo son dignos de sentarse en el trono.

510 Sobre la función de estos anuncios celestiales con relación al conflicto entre Dios y sus enemigos, ver Steven Grabiner, *Revelation's Hymns: Commentary on the Cosmic Conflict*, Library of New Testament Studies 511 (London: T & T Clark, 2015).

511 Aunque hay algunos autores que proponen que Apocalipsis 12,7-9 apunta a una derrota escatológica de Satanás, lo que ubicaría al pasaje en el mismo plano temporal de Apocalipsis 11,15-18 y Apocalipsis 19, esta lectura es problemática, pues crea problemas en la secuencia narrativa de Apocalipsis 12 que no son fáciles de resolver, ver Jan Dochhorn, *Schriftgelehrte Prophetie: Der eschatologische Teufelsfall in Apc Joh 12 und seine Bedeutung für das Verständnis der Johannesoffenbarung*, WUNT 268 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2010). La relación entre Apocalipsis 12,10 y textos como Apocalipsis 11,15-18 estaría en que el primero sería el anuncio de la llegada del reino de Dios desde la perspectiva celestial. Esto significa que el reino de Dios aún no sería una realidad en la tierra, pero sí en el cielo. Apocalipsis 19 y 11,15-18 estarían anunciando que lo que en Apocalipsis 12,10 era una realidad en el cielo, ahora lo es en la tierra. Esta dicotomía en los espacios entre cielo y tierra, al parecer, funciona como un mecanismo de presentar la disonancia cognitiva de la realidad entre estos dos espacios. Desde el cielo se ven las cosas en realidad; desde la tierra, solo en apariencia.

512 Sobre la función de ἔτι dentro de un reporte de discurso directo, ver Margaret Sim, *Marking Thought and Talk in New Testament Greek: New Light from Linguistics on the Particles "hina" and "Hoti"* (Cambridge: James Clarke & Co, 2015), 163-66.

513 Moulton y Howard, *A Grammar of New Testament Greek*, 2128. Los copistas de Apocalipsis claramente sintieron incomodidad con κατήγορος y lo cambiaron a κατήγορος (P⁴⁷ & C P 046. 051. 1006. 1611. 1841. 1854. 2053. 2329. 2344. 2351 m), esperando corregir lo que ellos percibían como error. Este hecho explica la razón por la cual es preferente κατήγορος como lectura original.

514 2 Macabeos 4, 5; Bauer, Arndt, Gingrich y Danker, *BDAG*, 424.

515 1 Macabeos 7,6,25; 2 Macabeos 2,47; 10,13; Hechos 23,30,35; 25,16,18; Montanari, *The Brill Dictionary*, 1099.

516 Sobre la designación de hermanos para los creyentes en el Apocalipsis, ver Apocalipsis 1,9; 6,11; 19,10; 22,9. Es probable que los copistas cambiaran el αὐτοῦς a αὐτων (& C 046. 1006. 1611. 1841. 1854. 2053. 2329. 2344. 2351 m^k) en ὁ κατήγορῶν αὐτοῦς porque les permitía establecer una clara conexión entre la primera mención de

τοῦ θεοῦ).⁵¹⁷ Si bien Apocalipsis 12,10 no menciona de qué acusa Satanás a los creyentes delante de Dios, la función del diablo en este texto parece ser similar a la función descrita del acusador de Job y Zacarías.⁵¹⁸ Lo que es cierto es que la acusación se hacía de forma continua (ἡμέρας καὶ νυκτός)⁵¹⁹ y era percibida como algo negativo. Si tomamos a Job y al sumo sacerdote Josué como ejemplo, la labor del abogado acusador es la de dudar de la integridad y fidelidad de las personas bajo el juicio, lo cual implicaría usar difamaciones, aspecto central de la identidad de Satanás como Διάβολος. No obstante, el texto deja en claro que Satanás no puede ejercer más esta tarea puesto que ha sido arrojado del cielo (ἐβλήθη). El uso de βάλω retoma el tema introducido en Apocalipsis 12,7-9 sobre la expulsión del dragón del cielo. Entonces, Apocalipsis 12,10 elabora sobre las consecuencias de este evento: dado que Satanás ha sido expulsado del cielo y ha sido derrotado, ya no puede traer acusaciones en contra de los creyentes al tribunal divino.

Una duda permanece, no obstante. ¿Cómo el hecho de que el acusador haya sido expulsado permite que el reino y poderío de Dios y Cristo ahora tome lugar? Apocalipsis 12,10 no articula una respuesta para esta pregunta de forma directa. Es posible que la relación causal entre ambos eventos se encuentre en el por qué Satanás podía acusar a la humanidad frente a Dios. Aunque en Apocalipsis 12,10 se alude a la tradición que representa a Satanás como un opositor dentro de la corte celestial, es posible que aquí también se tenga en cuenta la noción de que él tiene poder sobre la humanidad y es príncipe de este mundo.⁵²⁰ De acuerdo con el evangelio de Juan, en la cruz, Cristo derrota a Satanás y le quita su poder.⁵²¹ Si esto es lo que simboliza Apocalipsis 12,7-9, es lógico pensar que si Satanás no tiene más poder sobre la humanidad ya no puede acusarla. Esto desencadenaría el anuncio de la voz fuerte del pasaje, pues al recuperar a la humanidad, Dios reclama la parte de su reino que estaba bajo lucha. Solo ahí se puede decir que el dominio sobre el cual Dios reina está completo. Así pues, al vencer a Satanás, al recuperar el dominio sobre la raza humana, y al expulsarle del cielo, el gobierno de Dios se reestablece y se anuncia. Esta sería la lógica detrás de la causalidad entre la expulsión del acusador del cielo y la vindicación del reino divino.

Apocalipsis 12,11

καὶ αὐτοὶ ἐνίκησαν αὐτὸν διὰ τὸ αἷμα τοῦ ἀρνίου καὶ διὰ τὸν λόγον τῆς μαρτυρίας αὐτῶν καὶ οὐκ ἠγάπησαν τὴν ψυχὴν αὐτῶν ἄχρι θανάτου

En el libro del Apocalipsis se hace una invitación frecuente a vencer circunstancias que puedan afectar la fidelidad del creyente a Dios.⁵²² Sin embargo, aquí vencer se

ἀδελφῶν y la segunda.

517 Sobre el aspecto jurídico de ἐνώπιον τοῦ θεοῦ, ver Lucas 1,19; 2 Timoteo 4,1; 20,12.

518 Peckham, *Theodicy of Love*.

519 Apocalipsis 4, 8; 7, 15.

520 Sobre la posibilidad de que un autor utilice y mezcle dos o más tradiciones distintas sobre la figura de Satanás, ver Tom de Bruin, "In Defence of New Testament Satanologies: A Response to Farrar and Williams," *Journal for the Study of the New Testament* 44, n.º.3 (2022): 435-51.

521 "νῦν κρίσις ἐστὶν τοῦ κόσμου τούτου, νῦν ὁ ἀρχὼν τοῦ κόσμου τούτου ἐκβλήθησεται ἔξω". El uso de ἐκβάλλω provee un paralelo a Apocalipsis 10-12,7 sobre el empleo del verbo βάλω como metáfora de derrota. La idea de que en la muerte de Jesús se derrota a Satanás también se atestigua en Hebreos 16-2,14.

522 Sobre el uso de νικάω, ver Apocalipsis 2,7.11.17.26; 3,5.12.3.21.

presenta no como una invitación, sino como realidad factual.⁵²³ De forma anafórica (αὐτοί)⁵²⁴, el texto presenta a los creyentes como vencedores sobre el diablo (αὐτὸν).⁵²⁵ La combinación entre el lexema (νικάω) y el aspecto perfectivo enfatiza la completitud de la acción.⁵²⁶ Es decir, el proceso en el que los creyentes vencen al diablo está completo. Si bien es cierto que después de que el diablo es arrojado del cielo emprende acciones contra los creyentes y ejecuta planes que parecieran sugerir que los creyentes aún no le han vencido, es posible que Apocalipsis 12,11 sea el anuncio proleptico de que la victoria sobre el diablo es una realidad espiritual y celestial, aún cuando en la tierra este resultado no se ha actualizado. Apocalipsis 12,11 simplemente anuncia la victoria final de los santos sobre el enemigo, que es una realidad desde que la voz lo afirma porque está basada en la obra hecha por Cristo en la cruz, como se verá más adelante.

Juan establece que la victoria de los santos ocurre por causa de dos elementos.⁵²⁷ Por un lado, los santos vencen por causa de la sangre del cordero.⁵²⁸ El cordero como representación de Cristo era una figura que había estado ausente en la narrativa del Apocalipsis desde el capítulo 7. La reinsertión de este personaje en Apocalipsis 12,11 funciona para llamar la atención del lector a su identidad y obra dentro del libro. Para ello, es necesario recordar lo ocurrido en Apocalipsis 5. Allí, el cordero ha vencido a sus enemigos porque ha muerto y su sangre es un símbolo de ello.⁵²⁹ Entonces, los creyentes son capaces de vencer al diablo porque participan de la victoria que el cordero consigue. Es decir, la victoria de los santos sobre el diablo es derivativa y consecuencia de la naturaleza representativa de la obra mesiánica de Jesús de la cual los santos participan a través de la fe⁵³⁰. Cristo ha vencido a Satanás en su muerte al destruir el medio a través del cual él mantenía a la humanidad esclava. Como Cristo era representante de la humanidad, todo aquel que esté unido a él a través de la fe tiene los mismos privilegios que Cristo. Si Cristo venció a Satanás, también lo hicieron los santos.

523 Quien continúa hablando en este verso es la misma voz de Apocalipsis 12,10.

524 El αὐτοί del verso 11 se refiere al αὐτοὺς del verso 10 que a su vez reemplaza a τῶν ἀδελφῶν ἡμῶν.

525 El αὐτὸν refiere anafóricamente a ο κατηγόρων.

526 El lexema νικάω es una acción que contiene inherentemente en su significado la idea de completitud. En combinación con el aspecto perfectivo, νικάω se presenta como un tipo de acción constativa, dejando en claro que ha sido completada, sin prestar atención a los detalles internos de la acción. Cf. Fanning, *Verbal Aspect in New Testament Greek*, 255–56.

527 Sobre el uso causal de διὰ, ver Marta Merino, “La preposición διὰ en el griego del Nuevo Testamento: Ensayo de análisis semántico,” en *IN MARI VIA TUA: Philological Studies in Honour of Antonio Piñero*, ed. Jesús Peláez y Israel Gallarte, Estudios de Filología Neotestamentaria 11 (Córdoba: El Almendro, 2016), 243–65.

528 En τὸ αἷμα τοῦ ἀρνίου, el artículo sirve para identificar a la “sangre” que le pertenece al cordero (τοῦ ἀρνίου como genitivo de posesión) como algo concreto, algo que apunta a un evento real. Cf. Ronald D. Peters, *The Greek Article: A Functional Grammar of Ho-Items in the Greek New Testament with Special Emphasis on the Greek Article*, Linguistic Biblical Studies volume 9 (Leiden: Brill, 2014), 226–28.

529 i. La sangre funciona como un reemplazo de la palabra muerte. La lógica de la metonimia está en que al morir violentamente se derrama sangre. De ahí que al hacer referencia solo a la sangre, la idea de una muerte violenta se traiga a colación, cf. “a violent death understood as the blood that is spilt when a person is killed with an edged weapon” (Rick Brannan, ed., *Lexham Research Lexicon of the Greek New Testament*, Lexham Research Lexicons [Bellingham, WA: Lexham Press, 2020], s.v. αἷμα”; Bauer, Arndt, Gingrich y Danker, *BDAG*, 22; Montanari, *The Brill Dictionary*, 51. ii. En Apocalipsis 5,5 se afirma que Jesús ha vencido (ἰδοὺ ἐνίκησεν ὁ λέων ὁ ἐκ τῆς φυλῆς Ἰούδα, ἡ ρίζα Δαυὶδ). Aunque el texto no especifica sobre quien Jesús venció, las asociaciones mesiánicas de ὁ λέων ὁ ἐκ τῆς φυλῆς Ἰούδα, ἡ ρίζα Δαυὶδ sugieren que es sobre sus enemigos puesto que uno de los aspectos claves en la obra mesiánica era vencer sobre los enemigos del pueblo de Dios (cf. Salmo 110,1-4; Salmo 2). Al morir de forma violenta (el empleo de σφάζω sugiere violencia en la muerte de Jesús), Jesús triunfa sobre sus enemigos.

530 Jipp, *The Messianic Theology of the New Testament*, 303.

Juan asegura que los santos también han derrotado al enemigo por causa del testimonio que ellos han dado a favor de Jesús (διὰ τὸν λόγον τῆς μαρτυρίας αὐτῶν). Juan enfatiza la naturaleza oral del testimonio de los creyentes (τὸν λόγον). Ahora, τῆς μαρτυρίας puede ser entendido como un genitivo objetivo o un genitivo epexegetico.⁵³¹ Es decir, la frase διὰ τὸν λόγον τῆς μαρτυρίας αὐτῶν se puede traducir “por causa de la palabra acerca del testimonio de ellos” o “por causa de la palabra, esto es, del testimonio de ellos”. Dado que μαρτυρία enfatiza el contenido del testimonio más que el hecho de dar testimonio, es preferible leer aquí el genitivo de forma epexegetica.⁵³² Ahora, el contenido del testimonio es posible verlo en la siguiente cláusula siempre y cuando se lea el καὶ de forma epexegetica.⁵³³ Así, tendríamos una cadena explicativa. Los santos vencen al enemigo por la palabra que es el testimonio de ellos. Y, a su vez, el testimonio de ellos es que amaron más a Dios que a sus vidas y decidieron morir antes que no ser fiel a Dios (οὐκ ἠγάπησαν τὴν ψυχὴν αὐτῶν ἄχρι θανάτου). Que ellos decidieron morir queda claro porque ἄχρι implica la extensión de su decisión: ellos no se amaron a sí mismos, ni siquiera en la muerte.⁵³⁴

Al leer esta porción del pasaje de esta manera, se puede evidenciar como se conecta con textos como Apocalipsis 6,9 y 20,4. En estos se alaba la fidelidad de los creyentes que prefirieron ser fieles a Dios aún si eso implicaba perder sus vidas.⁵³⁵ El testimonio de ser fiel hasta la muerte vence a Satanás porque dentro de su obra como enemigo de Dios y su pueblo está el guiar a la tierra hacia la adoración de la bestia.⁵³⁶ Esta es su estrategia para que el mundo entero no le sea fiel a Dios. Él incluso obra a través de la imagen de la bestia para hacer matar a aquel que no adore a la bestia. Mantenerse fiel en esta situación es dar testimonio de que Dios es justo y es el único al que se debe adorar. Mantenerse fiel en esta situación es posible porque se obedece a la voz de Juan como mediador de la revelación, pues esta señala cómo son las cosas verdaderamente (la perspectiva celestial) y muestra a Dios como el objeto verdadero de adoración (Apocalipsis 4-5) y a las bestias de Apocalipsis 13 por lo que son: un plan satánico. Al permanecer fieles a Dios, los santos derrotan al enemigo porque no se dejan llevar por sus planes.

531 Mathewson, *Revelation*, 164.

532 “The content of what is witnessed or said” (Louw y Nida, *Greek-English Lexicon of the New Testament*, 1:418); Montanari, *The Brill Dictionary*, 1283.

533 Friedrich Blass, Albert Debrunner, y Robert W Funk, *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature* (Chicago: University of Chicago Press, 1961), 228.

534 “A state of affairs (TRAJECTOR) continues to a certain level or extent (LANDMARK). The LANDMARK represents the stopping point to which something happens or is present. Thus, ἄχρι denotes a relationship in which the LANDMARK supplies the upper limit to which a state of affairs (TRAJECTOR) reaches” (Rachel Aubrey y Michael Aubrey, *Greek Prepositions*, s.v. ἄχρι).

535 Sobre el martirio en Apocalipsis, ver Paul Middleton, *The Violence of the Lamb: Martyrs as Agents of Divine Judgement in the Book of Revelation*, Library of New Testament Studies 586 (London: T & T Clark, 2018), 188–236.

536 Steven Grabiner, “The Cosmic Conflict: Revelation’s Undercurrent,” *Journal of the Adventist Theological Society* 26, n.º.1 (2015): 38–56.

Apocalipsis 12,12

διὰ τοῦτο εὐφραίνεσθε, [οἱ]⁵³⁷ οὐρανοὶ καὶ οἱ ἐν αὐτοῖς σκηνοῦντες. οὐαὶ τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν⁵³⁸, ὅτι κατέβη ὁ διάβολος πρὸς ὑμᾶς ἔχων θυμὸν μέγαν, εἰδὼς ὅτι ὀλίγον καιρὸν ἔχει.

Διὰ τοῦτο busca proveer las razones que sustentan las declaraciones del verso 12.⁵³⁹ El τούτο recopila los temas de Apocalipsis 12,7-11: la expulsión de Satanás, el reino de Dios, la victoria de los santos, etc.⁵⁴⁰ Entonces, debido a que Satanás ha sido expulsado y a que el reino de Dios ha llegado, el resultado de esto es una exhortación que invita a los cielos y a los que moran en ellos a regocijarse (εὐφραίνεσθε, [οἱ] οὐρανοὶ καὶ οἱ ἐν αὐτοῖς σκηνοῦντες). La expresión [οἱ] οὐρανοὶ καὶ οἱ ἐν αὐτοῖς σκηνοῦντες probablemente refiere al cuerpo angelical quienes eran de una u otra forma involucrados en la actividad satánica que tomaba lugar en el cielo.⁵⁴¹ Al ser Satanás expulsado, después de perder su batalla contra Miguel, el cielo podría gozar de sus actividades continuas sin la intervención del acusador.⁵⁴² Es posible también que la expresión [οἱ] οὐρανοὶ καὶ οἱ ἐν αὐτοῖς σκηνοῦντες sea equivalente de los creyentes que simbólicamente están en el cielo. Es bien conocido que los santos tienen una identidad celestial y Apocalipsis 12 enfatiza este aspecto a través del vestuario de la mujer, su estancia en el cielo y el arrebatamiento de su hijo a este espacio. En todo caso, sin importar por cual opción se decante el intérprete, lo importante es que la esfera celestial puede estar tranquila. Es más, la emoción a la cual deben aspirar los que moran en el cielo es la de alegría. Así, la combinación del lexema con el aspecto verbal y la voz media, focalizan la alegría interna y continua que experimentarían los que viven en este espacio.⁵⁴³

537 El artículo nominativo plural οἱ encuentra soporte textual externo en N C P 046. 1854. 2053. 2329 m^k. Su omisión también tiene un soporte textual externo significativo A 051. 1006. 1611. 1841. 2344. 2351 m^A. Dado que el soporte externo es ambiguo y que internamente no hay forma de determinar la originalidad de la inclusión u omisión del artículo, es mejor adoptar la posición del NA28 que incluye al texto, pero en paréntesis para indicar la incertidumbre frente a la originalidad del artículo. Es necesario mencionar que ningún punto teológico depende de este artículo.

538 Varios manuscritos cambian el acusativo al dativo en esta frase (P^{47vid} 046. 1854. 2329. 2344. 2351 m^k). Quizás este cambio sea motivado por la intención de los copistas de proveer una lectura que se conforme más al estándar griego que prefiere οὐαὶ + dativo. Estos cambios sintácticos son completamente normales en la historia de la transmisión del texto del Apocalipsis, lo que sugiere que οὐαὶ + acusativo es original.

539 Runge, *Discourse Grammar of the Greek New Testament*, 48–51. La voz de Apocalipsis 12,10 sigue siendo la interlocutora en este pasaje.

540 Usualmente los pronombres neutros refieren a una colección de elementos. En este caso, al conjunto de temas mencionados en Apocalipsis 12,7-9.

541 Nótese que en Apocalipsis 4,2 y 5,13, la frase ἐν τῷ οὐρανῷ es el espacio donde moran seres de características marcadas de los seres angelicales.

542 En Apocalipsis 12,7-9, ἐν τῷ οὐρανῷ se repite dos veces para dejar en claro que Satanás es expulsado del cielo. Por eso, los que moran en ellos, pueden alegrarse. Él ya no tiene lugar en este espacio y, por tanto, no tendrá la facultad de intervenir en lo que en el cielo ocurre.

543 Sobre el significado de εὐφραίνω, ver Montanari, *The Brill Dictionary*, 872. Sobre la importancia de un imperativo presente, ver Fanning, *Verbal Aspect in New Testament Greek*, 325–35. Sobre la voz media como elemento que focaliza la atención en el aspecto interno del sujeto de la acción, ver von Siebenthal, *Ancient Greek Grammar for the Study of the New Testament*, 300–301.

En contraste con la alegría que se debe sentir en el cielo, aquellos que viven en la tierra, deben preocuparse.⁵⁴⁴ La voz de Apocalipsis 12,10 vaticina la emoción que la tierra y el mar (y habitantes) van a sentir: terror, horror y dificultad (οὐαί).⁵⁴⁵ La razón por la cual la tierra y mar deben estar horrorizadas es porque el diablo ha descendido a la tierra.⁵⁴⁶ Esta frase claramente reescribe a Apocalipsis 12,7-9. Apocalipsis 12,12 está elaborando las implicaciones de la expulsión de Satanás del cielo. De hecho, en eso consiste Apocalipsis 12,13-17. No obstante, antes de que el texto entre en detalle a ampliar sobre el tema, comenta dos elementos sobre la actitud con la que Satanás desciende a la tierra. A través de un participio adverbial y circunstancial, Juan deja saber que el diablo desciende a la tierra sin una buena intención, pues él tiene una ira intensa.⁵⁴⁷ Esto significa que detrás de las acciones de Satanás contra la mujer hay un intenso deseo de hacerle mal que deriva de la ira. Por otro lado, por otro participio adverbial y circunstancial, Juan deja saber que Satanás tiene conocimiento de que tiene poco tiempo.⁵⁴⁸ Es decir, de la misma manera en que una persona cuando tiene poco tiempo actúa de manera irracional, apresurada y sin tener en cuenta a los demás, Satanás también se comporta así: persiguiendo a la iglesia, tratando de destruirla, no teniendo en cuenta nada más, sino su ira intensa.

Conclusión

Como se ha podido observar, los versículos 7-12 de Apocalipsis 12 le plantean al intérprete una serie de desafíos exegéticos. Desde la gramática griega hasta el contexto histórico y semiótico, el lector tiene que resolver una serie de problemas para poder asirse del sentido del texto. El presente capítulo espera ser una ayuda a la hora de sortear dichos obstáculos, para que el sentido de Apocalipsis 12 resuene hoy tan fuera y claro como lo hizo en Asia Menor en el siglo I d.C.

544 Puesto que el caso acusativo es aquel que rige en la frase τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν, esta construcción debe ser considerada como los receptores de la emoción conceptualizada por οὐαί. En ese sentido, οὐαί funciona como si fuese un verbo y el acusativo es el equivalente de un objeto directo, cf. A. T. Robertson, *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research* (Nashville: Broadman Press, 1934), 1193. Τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν no se refiere a los espacios *per se*, sino a los que viven en ellos, cf. Apocalipsis 5,13. De igual forma que [οἱ] οὐρανοὶ καὶ οἱ ἐν αὐτοῖς σκηνούντες, donde el énfasis se encuentra en las personas, en τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν también tiene a las personas en mente.

545 Sobre el sentido de οὐαί, ver Louw y Nida, *Greek-English Lexicon of the New Testament*, 1:242; “an interjection of grief or of denunciation” (Rick Brannan, ed., *Lexham Research Lexicon*, s.v. οὐαί).

546 Sobre ὅτι como marcador causal dentro del discurso directo, ver Sim, *Marking Thought and Talk*, 163–66. Κατέβη ὁ διάβολος πρὸς ὑμᾶς retoma el concepto que introduce Apocalipsis 9-12,7. Juan logra este objetivo a través del uso de ὁ διάβολος, personaje que había estado ausente en 11-12,10 (aunque re-caracterizado a través de ὁ κατηγορῶν) y que es reintroducido aquí para retomar el tema de Apocalipsis 9-12,7, ver Runge, *Discourse Grammar of the Greek New Testament*, 322–24. El uso de πρὸς que identifica al recipiente animado de un verbo de movimiento clarifica que τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν refiere a personas y no espacios, ver Luraghi, *On the Meaning of Prepositions and Cases*, 284–86. Esto se complementa con el empleo del pronombre personal ὑμᾶς.

547 Sobre el uso de ἔχων θυμὸν μέγαν, ver Cardozo Mindiola, “μέγας” en el Apocalipsis de Juan,” 58–63.

548 En la frase εἰδῶς ὅτι ὀλίγον καιρὸν ἔχει, ὅτι introduce usualmente el pensamiento que una mente tiene cuando se usa un verbo de percepción o conocimiento, como lo es en este caso ἰδῶ, ver Sim, *Marking Thought and Talk*, 156–60.

Capítulo 9

Notas exegéticas de Apocalipsis 12. Parte 3: 12,13-17

Cristian Cardozo Mindiola, PhD.

Resumen

Este estudio no pretende ser una exégesis completa y detallada de Apocalipsis 12. Al contrario, lo que busca es ofrecer algunos apuntes sobre la gramática, sintaxis, semántica y pragmática de este capítulo central en el libro del Apocalipsis, a fin de que los intérpretes puedan utilizar este estudio como trampolín para un estudio de mayor profundidad sobre esta perícopa. En esta porción, se abordan los versos 13-17, pues ellos forman una unidad literaria con sentido propio. Esta partición también se hace con el fin de que el documento sea manejable. La interacción con la literatura secundaria se mantiene al mínimo con el fin de centrarse en los aspectos gramaticales de mayor importancia y para no desviarnos de la línea principal del argumento de Apocalipsis 12.

Palabras claves

Exégesis, Apocalipsis 12, Notas, Gramática

Abstract

This chapter does not intend to be a detailed and full exegesis of Revelation 12. Conversely, what it seeks is to offer some notes on the grammar, syntax, semantics, and pragmatics of this central chapter of the Apocalypse so that interpreters could use this study as a trampoline to dive in a deeper study of this pericope. In this section, we deal with verses 13-17, since they conform a literary unit on their own. The interaction with the secondary literature is kept at a minimum in order to focus on the aspects that require most attention in exegeting Revelation 12.

Keywords

Exegesis, Revelation 12, Notes, Grammar

Introducción

Este estudio no pretende ser una exégesis completa y detallada de Apocalipsis 12. Al contrario, lo que busca es ofrecer algunos apuntes sobre la gramática, sintaxis, semántica y pragmática de este capítulo central en el libro del Apocalipsis, a fin de que los intérpretes puedan utilizar este estudio como trampolín para un estudio de mayor profundidad sobre esta perícopa. En esta porción, se abordan los versos 13-17, pues ellos forman una unidad literaria con sentido propio. Esta partición también se hace con el fin de que el documento sea manejable. La interacción con la literatura secundaria se mantiene al mínimo con el fin de centrarse en los aspectos gramaticales de mayor importe y para no desviarnos de la línea principal del argumento de Apocalipsis 12.

Apocalipsis 12,13

Καὶ ὅτε εἶδεν ὁ δράκων ὅτι ἐβλήθη εἰς τὴν γῆν, ἐδίωξεν τὴν γυναῖκα ἣτις ἔτεκεν τὸν ἄρσενά.

Juan introduce una cláusula temporal para ubicar las acciones del dragón dentro de un marco específico, a saber, cuando es expulsado del cielo. Esto ubica la persecución del dragón y la subsecuente movilización de la mujer al desierto en un momento después de la derrota de Satanás.⁵⁴⁹ En este pasaje ocurre algo conocido como vínculo de cola a cabeza. Es decir, la repetición de una frase de una cláusula anterior en una nueva cláusula para especificar la relación que existe entre ambas, además de detener el flujo del discurso antes de introducir un nuevo desarrollo en la narrativa.⁵⁵⁰ Apocalipsis 12,13 repite que el diablo fue arrojado a la tierra, retomando el tema de Apocalipsis 12,7-9. La diferencia es que aquí se enfatiza que el diablo conoce que ha sido arrojado del cielo. Mientras Apocalipsis 12,7-9 presenta la perspectiva del vidente sobre la expulsión de Satanás y Apocalipsis 12,10-12 presenta este hecho a través del discurso directo de la voz potente, Apocalipsis 12,13 introduce la percepción de Satanás sobre el evento. Aunque de forma breve, Apocalipsis 12,13 afirma que Satanás vio que había sido derrotado y expulsado del cielo.⁵⁵¹

La reacción del diablo es perseguir a la mujer (ἐδίωξεν τὴν γυναῖκα). Aquí tenemos la respuesta del narrador no solo a cuando huye la mujer al desierto, sino por qué huye.⁵⁵² Apocalipsis 12,13 es una ampliación a Apocalipsis 12,6; una recapitulación de Apocalipsis

549 ὅτε introduce una cláusula temporal que usará un verbo en indicativo, ver von Siebenthal, *Ancient Greek Grammar for the Study of the New Testament*, 511-17. Esta cláusula lo que hace es ubicar la persecución de la mujer después de la expulsión de Satanás del cielo. Así, Apocalipsis 12,13 es un comentario de Apocalipsis 12,6. La cláusula temporal responde al cuándo ocurre el predicado de su complemento. En Apocalipsis 12,13, ὅτε εἶδεν ὁ δράκων ὅτι ἐβλήθη εἰς τὴν γῆν responde al cuando de ἐδίωξεν.

550 Runge, *Discourse Grammar of the Greek New Testament*, 130-43.

551 En Καὶ ὅτε εἶδεν ὁ δράκων ὅτι ἐβλήθη εἰς τὴν γῆν, el verbo de percepción ὁράω en adición a ὅτι muestra que el diablo se dio cuenta de lo que había sido anunciado por el narrador y por la voz, cf. "ἐβλήθη ὁ δράκων" (Ap 12,9); "ἐβλήθη ὁ κατήγωρ τῶν ἀδελφῶν ἡμῶν" (Apocalipsis 12,10); "κατέβη ὁ διάβολος" (Apocalipsis 12,12).

552 A través de la cláusula temporal con la que inicia Apocalipsis 12,13 se responde al cuando huye la mujer al desierto.

12,5-6. El diablo persigue a la mujer como anunció el verso 12 con una ira intensa, lo que implica que no es cualquier persecución la que el diablo emprende contra la mujer, sino que es una feroz. Es la acción perseguidora del diablo lo que lleva a la mujer al desierto.⁵⁵³ Juan no quiere dejar duda alguna que la mujer a la que el diablo persigue es la misma que él introdujo en Apocalipsis 12,1-6. Por esa razón, genera una dislocación a la derecha para aclarar que es la mujer que dio a luz a un hijo.⁵⁵⁴ Así, Juan reintroduce un personaje que había estado ausente en la narrativa y que ahora será protagonista.

Apocalipsis 12,14

καὶ ἐδόθησαν τῇ γυναικὶ αἱ δύο πτέρυγες τοῦ ἀετοῦ τοῦ μεγάλου, ἵνα πέτηται εἰς τὴν ἔρημον εἰς τὸν τόπον αὐτῆς, ὅπου τρέφεται ἐκεῖ καιρὸν καὶ καιροῦς καὶ ἡμισυ καιροῦ ἀπὸ προσώπου τοῦ ὄφραως.

Ante la persecución del dragón, a la mujer, se le entrega las dos alas de la gran águila.⁵⁵⁵ El lenguaje de las alas (πτέρυγες) es una metáfora de protección en las escrituras de Israel.⁵⁵⁶ De forma especial, las alas de un águila son utilizadas como figura de protección divina para Israel en medio del desierto.⁵⁵⁷ Así pues, la mención de las alas de la gran águila en Apocalipsis 12,14 son una forma de expresar que la mujer está bajo el cuidado divino ante los intentos del dragón por destruirla.⁵⁵⁸ Esta interpretación tiene el respaldo no solo de las similitudes léxicas entre Apocalipsis 12,14, Éxodo 19,4 y Deuteronomio 32,11, sino que también existen similitudes temáticas. En Apocalipsis 12,14 la mujer vuela al desierto con las alas de la gran águila, pues allí será protegida y bien cuidada durante tiempo, tiempos y medio tiempo.⁵⁵⁹ Es claro que Apocalipsis 12,14

553 El significado de διώκω denota hacer que una persona se mueva y cambie de lugar físico, ver Montanari, *The Brill Dictionary*, 543. τὴν γυναῖκα debido al caso acusativo funciona como objeto directo del verbo.

554 Ἐν ἧτις ἔτεκεν τὸν ἄρσενά, el pronombre relativo ἧτις introduce información que sirve para identificar a la mujer, ver Runge, *Discourse Grammar of the Greek New Testament*, 254–61. ἔτεκεν τὸν ἄρσενά inmediatamente trae a colación Apocalipsis 12,5.

555 El texto no determina quién le da a la mujer las alas de la gran águila. El uso pasivo de ἐδόθησαν no debe ser considerado como un pasivo divino, pues esta es una categoría teológica no gramatical. Es mejor leer la voz pasiva por lo que es: la intención del narrador de que permanezca en anonimato el autor de la acción. En esa línea de pensamiento, la frase dativa τῇ γυναικὶ cumple la función de objeto indirecto, ver von Siebenthal, *Ancient Greek Grammar for the Study of the New Testament*, 252–53. El autor pudo haber empleado un modelo donde se dejara en claro quien hacía la acción, usar el verbo en voz activa, declinar αἱ δύο πτέρυγες τοῦ ἀετοῦ τοῦ μεγάλου como acusativo y utilizar a τῇ γυναικὶ como objeto indirecto. Su decisión de emplear la voz pasiva en el verbo, lo que automáticamente configura al sujeto como aquello que es afectado por la acción, muestra una vez más que no se tenía ninguna intención de identificar al dador de las alas y en su lugar se busca resaltar a las alas de la gran águila como las protagonistas de esta sección del discurso.

556 Salmo 16,8; 35,7; 56,1; 60,4; Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, 606.

557 “ὅτι ἐωράκατε ὅσα πεποιήκα τοῖς Αἰγυπτίοις, καὶ ἀνέλαβον ὑμᾶς ὡσεὶ ἐπὶ πτερύγων ἀετῶν καὶ προσηγαγόμεν ὑμᾶς πρὸς ἐμαυτὸν” (Éxodo 19,4); “ἐπάξει κύριος ἐπὶ σὲ ἔθνος μακρόθεν ἀπ’ ἐσχάτου τῆς γῆς ὡσεὶ ὄρμημα ἀετοῦ, ἔθνος, ὃ οὐκ ἀκούσῃ τῆς φωνῆς αὐτοῦ,” (Deuteronomio 32,11).

558 La mención de que el águila es “grande” probablemente tiene la intención de distinguir a esta águila de cualquier otra, dejando en claro que la protección que Dios provee es única. Cf. Cardozo Mindiola, “μέγας en el Apocalipsis de Juan,” 63.

559 “ἵνα πέτηται εἰς τὴν ἔρημον εἰς τὸν τόπον αὐτῆς, ὅπου τρέφεται ἐκεῖ καιρὸν καὶ καιροῦς καὶ ἡμισυ καιροῦ”. El uso de ἵνα indica que el propósito con el que le fueron dadas las alas de la gran águila a la mujer es para que vuele al desierto. La mención del desierto como el lugar de la mujer (αὐτῆς – genitivo posesivo) es una clara alusión a Apocalipsis 12,6, aclarando que ambos pasajes se refieren al mismo evento. En ambos pasajes existe un énfasis en el desierto como espacio hacia el cual la mujer huye. Este énfasis se marca en el texto a través del uso de

retoma, repite y expande lo dicho en Apocalipsis 12,6.⁵⁶⁰ Al comparar esta narrativa con las experiencias de Israel es posible ver paralelos entre las historias: la mujer, ante la persecución de la serpiente, huye al desierto, así como Israel transita en el desierto; y ella experimenta experiencias similares a las de Israel cuando también estuvo en el desierto, pues ambos son cuidados y protegidos en este espacio. Es decir, Apocalipsis 12,14 utiliza el motivo del éxodo israelita para leer las experiencias de la mujer.⁵⁶¹ En otras palabras, la mujer recapitula el éxodo de Israel. Así como la figura de las alas del águila eran símbolo de la protección de Dios sobre Israel en el desierto, así también son símbolo de la protección de Dios sobre la mujer que ahora también está en el desierto huyendo de su enemigo.⁵⁶²

Es posible ubicar temporalmente la persecución del dragón a la mujer en diversos espacios de la historia cristiana. Las comunidades de Asia menor eran perseguidas en el tiempo de la escritura del libro. Aún más, la persecución contra el pueblo de Dios está engranado en su identidad. Así, Apocalipsis 12,6 y Apocalipsis 12,13 pueden referirse a eventos que se desenvuelven desde el siglo I d.C. hasta el presente. Una lección teológica permanece: Dios cuida a su pueblo en medio de la persecución. Los intérpretes adventistas tradicionales ubican la huida de la mujer al desierto como el período comprendido entre 538 d.C. y 1798 d.C., en el cual algunos creyentes fueron perseguidos por la iglesia católica de la época por varias razones. El desierto en esta lectura es una metáfora para todos los lugares desolados hacia los cuales dichos creyentes huyeron.⁵⁶³

Apocalipsis 12,15

καὶ ἔβαλεν ὁ ὄφις ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ ὀπίσω τῆς γυναικὸς ὕδωρ ὡς ποταμὸν, ἵνα αὐτὴν ποταμοφόρητον ποιήσῃ.

Mientras que Apocalipsis 12,13-14 recapitulan Apocalipsis 12,6, proveyendo el

είς, ver Luraghi, *On the Meaning of Prepositions and Cases*, 109. Además, los lexemas ἔρημον y τόπον enfatizan este punto, pues son locativos. Este énfasis en la locación hacia la cual la mujer huye se refuerza con el uso de ὅπου, que, igual que en Apocalipsis 12,6, introduce una cláusula espacial que funciona como cláusula relativa para ampliar sobre lo que ocurre en este lugar (el adverbio ἐκεῖ también enfatiza la idea de espacialidad). En el desierto ocurre lo mismo que se mencionó en Apocalipsis 12,6: la mujer es alimentada (τρέφεται), lo cual es metonimia de cuidado. El tiempo que dura la mujer en el desierto son un tiempo, tiempos y la mitad de un tiempo (expresado con un acusativo de duración de tiempo), el mismo periodo que en Apocalipsis 12,6. Se debe recordar que este periodo es el mismo que se le asigna a la bestia que sube del mar en Apocalipsis 13,1-10 para que persiga a los santos, lo que avisa al lector que la persecución del dragón contra la mujer está mediada por la acción de la bestia. Juan aquí reutiliza el tema de la persecución y del tiempo de la misma que estaba presente en Daniel 7 con la cuarta bestia, ver Gregory K. Beale, *John's Use of the Old Testament in Revelation*, Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 166 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998), 60-129.

⁵⁶⁰ Ver nota de pie anterior. La mayor contribución de Apocalipsis 12,14 respecto a Apocalipsis 12,6 es que el primero explica cómo la mujer llegó al desierto.

⁵⁶¹ Sobre el uso del éxodo en Apocalipsis, ver Michelle Fletcher, "Exodus in Revelation" en *Exodus in the New Testament*, ed. Seth Ehorn (London: T&T Clark, 2022), forthcoming.

⁵⁶² Es probable que ἀπό προσώπου τοῦ ὄφεως modifique a τρέφεται. Si tomamos a τρέφω como una metonimia de cuidado y protección; entonces, ἀπό προσώπου τοῦ ὄφεως indica la fuente de quien se necesita protección. El uso de ἀπό en ese sentido es estándar. Cf. Rachel Aubrey y Michael Aubrey, *Greek Prepositions, s.v. ἀπό*.

⁵⁶³ "La persecución se desencadenó sobre los fieles con furia jamás conocida hasta entonces, y el mundo vino a ser un vasto campo de batalla. Por centenares de años la iglesia de Cristo no halló más refugio que en la reclusión y en la obscuridad" (Ellen Gould Harmon White, *El conflicto de los siglos* [Bogotá: Apia, 2007], 52).

cuándo, el por qué y el cómo la mujer huye hacia el desierto, Apocalipsis 12,15 avanza la narrativa para incluir detalles que son enteramente nuevos.⁵⁶⁴ Es precisamente porque los siguientes elementos en la narrativa son nuevos que se introduce a Satanás como la serpiente (ὁ ὄφις), re-caracterizándolo en este rol pues desde Apocalipsis 12,9 el texto se ha referido a él como el acusador o el dragón.⁵⁶⁵ Esta re-caracterización tiene como función llamar la atención a sus acciones.⁵⁶⁶ De este modo, el foco del verso está en que así como fue lanzado del cielo el dragón, ahora la serpiente lanza agua desde su boca contra la mujer.⁵⁶⁷ Aunque algunos intérpretes se proponen identificar lo que significa el río de agua, parece que lo importante del texto es lo que pretendía hacer Satanás con ese cuerpo de agua. El texto deja en claro que lo que él esperaba lograr (ἵνα - propósito)⁵⁶⁸ era destruir a la mujer (ποταμοφόρητον).⁵⁶⁹ Mientras que Apocalipsis 12,6 daba la impresión de que la mujer estaba tranquila y sin afectación alguna en el desierto, Apocalipsis 12,15 nos muestra que aun estando en el lugar que Dios había diseñado para la protección de la mujer, el diablo intenta atacarla y destruirla.⁵⁷⁰ Esto se debe a que el dragón está airado de forma intensa y busca cualquier medio a su disposición para llevar a cabo su plan de acabar con la mujer.

Apocalipsis 12,16

καὶ ἐβόηθησεν ἡ γῆ τῇ γυναικὶ καὶ ἤνοιξεν ἡ γῆ τὸ στόμα αὐτῆς καὶ κατέπιεν τὸν ποταμὸν ὃν ἔβαλεν ὁ δράκων ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ.

⁵⁶⁴ Nuevamente el tren del pensamiento avanza a través del uso pragmático del aspecto perfectivo de ἔβαλεν. Cf. Campbell, *Verbal Aspect, the Indicative Mood, and Narrative*, 115-116.

⁵⁶⁵ Apocalipsis 12,14 anticipa esta re-caracterización, pues al final del verso se introduce la figura de la serpiente. Sin embargo, el valor pragmático de caracterizar a Satanás como la serpiente no se aprecia hasta llegar al verso 15.

⁵⁶⁶ Runge, *Discourse Grammar of the Greek New Testament*, 322-24.

⁵⁶⁷ “ἔβαλεν ὁ ὄφις ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ ὀπίσω τῆς γυναικὸς ὕδωρ ὡς ποταμὸν”. Sobre βάλω, ver Montanari, *The Brill Dictionary*, 373. ὕδωρ funciona como objeto directo. ὡς ποταμὸν especifica la cantidad y forma del cuerpo de agua que la serpiente arroja. La mención de ποταμὸν demuestra que la serpiente arroja una cantidad masiva y continua de agua contra la mujer, cf. Louw y Nida, *Greek-English Lexicon of the New Testament*, 1:14. La preposición ἐκ enfatiza que el origen del río de agua proviene de la boca de la serpiente. Cf. “The TRAJECTOR moves out of a body part or person(s) as LANDMARK” (Rachel Aubrey y Michael Aubrey, *Greek Prepositions*, s.v. ἐκ”. Es inusual que una serpiente pueda botar agua de su boca. Esta “incoherencia” resalta lo chocante de la escena.

⁵⁶⁸ Sim, *Marking Thought and Talk*, 126-48.

⁵⁶⁹ El texto expresa la intención destructora de la serpiente a través de la frase αὐτὴν ποταμοφόρητον ποιήσῃ. El uso del aoristo en su valor aspectual perfectivo y el modo subjuntivo en ποιήσῃ expresan que la intención de Satanás era acabar con la mujer de forma completa. Por su naturaleza léxica, el verbo ποιέω requiere dos lexemas en acusativo para construir su objeto directo. Por tanto, aquí se especifica que es a la mujer que se quiere afectar αὐτὴν. El acusativo ποταμοφόρητον nos comunica cómo quería afectar la serpiente a la mujer: quería que las aguas arrastraran a la mujer y la destruyeran, ver Liddell et al., *A Greek-English Lexicon*, 1453. Es por esto por lo que la cantidad de agua tenía que ser abundante, como un río.

⁵⁷⁰ La idea de que la serpiente arroja agua detrás de la mujer (ὀπίσω τῆς γυναικὸς) evoca la figura de una persecución donde la serpiente está cazando a su presa mientras ella, estando de espaldas al cazador, huye por su vida. La idea de estar en un movimiento constante detrás de alguien está presente en διώκω. Que la mujer huía estando de espaldas a la serpiente se confirma por el uso de ὀπίσω. Cf. “The TRAJECTOR is located in space behind or in back of the LANDMARK. This may be a static LOCATION with TRAJECTOR and LANDMARK in position relative to one another. It may also be dynamic, as when the TRAJECTOR moves behind a traveling LANDMARK. The LANDMARK is expressed in the genitive case” (Rachel Aubrey y Michael Aubrey, *Greek Prepositions*, s.v. ὀπίσω).

Apocalipsis 12,16 elabora sobre el tema de la seguridad que Dios le provee a la mujer en el desierto, simbolizada previamente por las alas de la gran águila y por el uso de *τρέφω* como metonimia de cuidado y protección. Apocalipsis 12,16 afirma que en medio de la necesidad y dificultad en la que se encuentra la mujer al ser perseguida por la serpiente, la tierra le asiste en medio de su situación.⁵⁷¹ El resto del pasaje explica de qué forma la tierra ayudó a la mujer.⁵⁷² El texto afirma que la tierra abrió su boca, pues es justo que si el río de agua que lanza la serpiente sale de su boca, también por boca de otro agente se neutralice la amenaza.⁵⁷³ La tierra hace esto al tomarse el agua que estaba detrás de la mujer.⁵⁷⁴ En otras palabras, si el río representaba el deseo intenso que tenía el dragón de destruir a la mujer, la ayuda que la tierra provee simplemente significa que este deseo fue frustrado. Tratar de identificar explícitamente de qué formas Satanás intento destruir a la iglesia y, por tanto, identificar las formas en que estos intentos fueron frustrados es extralimitarse como intérpretes e insertar en el texto elementos que él no provee.⁵⁷⁵ El elemento central es que, ante los ataques del enemigo, por feroces que puedan parecer, la iglesia encuentra un aliado en la tierra que le ayuda. Es decir, la protección de la mujer en el desierto está garantizada.⁵⁷⁶

571 Aquí, la tierra aparece por primera vez como un agente activo dentro de la narrativa del Apocalipsis. Por esa razón aparece con el artículo (ἡ), para marcar que aquí se introduce este sujeto dentro de la narrativa. Sobre el sentido de *βοηθέω*, ver Montanari, *The Brill Dictionary*, 393. La tierra en este pasaje haría referencia a la que puede ser encontrada en el desierto. *τῆ γυναικί* como objeto indirecto indica de forma clara a quien se le presta la ayuda.

572 Es posible leer el segundo *καί* en *καί ἐβοήθησεν ἡ γῆ τῆ γυναικί καί ἤνοιξεν ἡ γῆ* como epexegetico, ver Blass, Debrunner, y Funk, *A Greek Grammar*, 228. Así, se traduciría como “y la tierra ayudó a la mujer, esto es, la tierra abrió su boca”. De esta forma la gramática nos indica que Apocalipsis 12,16b-Apocalipsis 12,16c es una explicación de la ayuda que la tierra brinda a la mujer. Si no se lee el *καί* de esta forma, conceptualmente no se afecta que Apocalipsis 12,16b-Apocalipsis 12,16c son una explicación de *καί ἐβοήθησεν ἡ γῆ τῆ γυναικί*. En ese caso, el uso del *καί* obedece al estilo de parataxis que se encuentra en el libro del Apocalipsis, ver Turner y Moulton, *A Grammar of New Testament Greek*, 4:145-61.

573 *ἤνοιξεν ἡ γῆ τὸ στόμα αὐτῆς*. *αὐτῆς* deja en claro que es la boca de la tierra la que se abre. Es inevitable que se cree una conexión entre la boca de la serpiente (ὁ ὄφις ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ) y la boca de la tierra (ἡ γῆ τὸ στόμα αὐτῆς). De igual forma que con la serpiente, no es usual concebir a la tierra con una boca. Este elemento ilógico resalta la atención que el lector le debe prestar a este símbolo.

574 *καί κατέπιεν τὸν ποταμὸν ὃν ἔβαλεν ὁ δράκων ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ*. El uso de *καταπίνω* sugiere dos elementos. Primero, sugiere que el río, al ser absorbido por la tierra, ahora se encuentra bajo tierra de forma similar a un río subterráneo, ver Liddell et al., *A Greek-English Lexicon*, 905. Segundo, implica que el río, en virtud de que *καταπίνω* connota una cesación de estado, deja de representar una amenaza para la mujer, cf. Louw y Nida, *Greek-English Lexicon of the New Testament*, 1:53. El texto deja en claro que la amenaza que neutraliza la tierra es la misma que tiene su origen en la serpiente en el verso 15. Esto lo hace a través de una cláusula relativa que simplemente repite el verso 15 (ὃν ἔβαλεν ὁ δράκων ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ), excepto que se re-caracteriza a Satanás como el dragón para llamar atención a este hecho.

575 Existen algunos intérpretes que piensan que las aguas representan grupos de personas, gracias a Apocalipsis 17,15. Esto significaría que lo que hace el dragón es enviar a mucha gente a perseguir a la mujer. La ayuda que la tierra brinda a la mujer es entonces símbolo de las diferentes maneras en la que los creyentes fueron librados en las persecuciones. La generalidad y soltura con la que se usan los símbolos del agua y la tierra en Apocalipsis previene a los exégetas más cautelosos de hacer tales afirmaciones.

576 Pareciera ser que el propósito central de Apocalipsis 12 es mostrar que, sin importar las circunstancias, la identidad de la iglesia está asegurada en el cielo, así como su victoria sobre sus enemigos.

Apocalipsis 12,17

καὶ ὠργίσθη ὁ δράκων ἐπὶ τῇ γυναικὶ καὶ ἀπῆλθεν ποιῆσαι πόλεμον μετὰ τῶν
λοιπῶν τοῦ σπέρματος αὐτῆς τῶν τηρούντων τὰς ἐντολὰς τοῦ θεοῦ καὶ ἔχόντων τὴν
μαρτυρίαν Ἰησοῦ.

La reacción del dragón cuando sus planes son frustrados es recurrir a la ira. Cuando fue expulsado del cielo, descendió a la tierra con una ira intensa.⁵⁷⁷ Ahora que sus planes de destruir a la mujer también son frustrados, el dragón se enoja de igual manera contra ella.⁵⁷⁸ Sin embargo, como no puede hacerle nada a la mujer, su reacción es salir a hacer guerra.⁵⁷⁹ Es decir, él quiere trasladar el conflicto que él tenía con Miguel y sus ángeles a la tierra.⁵⁸⁰ Pero ya que no puede atacar a la mujer directamente porque la tierra vino en su ayuda, ataca al resto de su descendencia.

Identificar a este grupo de personas es difícil, a pesar de que a través de una serie de participios adjetivales se nos brinde más información sobre su identidad: ellos guardan los mandamientos de Dios y tienen el testimonio de Jesús (espíritu de profecía).⁵⁸¹ El

⁵⁷⁷ "ὅτι κατέβη ὁ διάβολος πρὸς ὑμᾶς ἔχων θυμὸν μέγαν" (Apocalipsis 12,12).

⁵⁷⁸ καὶ ὠργίσθη ὁ δράκων ἐπὶ τῇ γυναικὶ. La transitividad de ὠργίζω en la voz pasiva conceptualiza al sujeto del verbo como objeto del estado que el verbo comunica, i.e. estar enojado, cf. Montanari, *The Brill Dictionary*, 1478. A través del uso de ὁ δράκων se establece que el mismo dragón que se enoja es aquel que trató de destruir a la mujer. ἐπὶ marca un lugar o persona B donde termina la trayectoria de una persona u objeto A. En contextos donde existe una noción de hostilidad, como lo es Apocalipsis 12,17, la preposición ἐπὶ adquiere un sentido negativo (en contra de), pues determina la persona (sujeto B) sobre quien recae la hostilidad del sujeto A, ver Homero, *Il.* 3,15; Luraghi, *On the Meaning of Prepositions and Cases*, 299–300. Por tanto, ἐπὶ τῇ γυναικὶ comunica que el dragón está enojado en contra de la mujer.

⁵⁷⁹ "καὶ ἀπῆλθεν ποιῆσαι πόλεμον" (Apocalipsis 12,17). Aunque el énfasis de esta frase recae sobre el movimiento del dragón desde el desierto, el infinitivo de propósito ποιῆσαι claramente indica que Satanás quiere generar un conflicto y polémica (πόλεμον) en contra de un grupo específico de personas.

⁵⁸⁰ La conexión entre πόλεμος en Apocalipsis 12,17 y Apocalipsis 12,7 es innegable. Esto también aplica para la forma verbal πολέμει presente en Apocalipsis 12,7–9.

⁵⁸¹ "τῶν τηρούντων τὰς ἐντολὰς τοῦ θεοῦ καὶ ἔχόντων τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ" (Apocalipsis 12,17). Ambos participios son adjetivales (τηρούντων y ἔχόντων) y modifican a τῶν λοιπῶν. Que ellos guardan los mandamientos de Dios (τὰς ἐντολὰς τοῦ θεοῦ) probablemente se relaciona con que ellos son fieles a Dios en medio de las pruebas, ver Apocalipsis 3,3 ;2,26. La terminología de τὰς ἐντολὰς τοῦ θεοῦ es demasiado general como para asumir que se refiere a Éxodo 17–20,3. Quizás, para los primeros lectores del libro, la frase se refiera a los mandatos de Dios en general, que en el libro del Apocalipsis se relacionan específicamente con la fidelidad. El testimonio de Jesús, de acuerdo a Apocalipsis 19,10, significa que la comunidad tiene el espíritu de profecía. Es decir, en su medio cuentan con profetas a través de quienes Cristo le habla a la comunidad y actualiza su presencia en su medio. Sobre el fenómeno de la profecía cristiana, ver David Aune, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World* (Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Company, 1991). Al leer de esta manera τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ se estaría tomando el genitivo como subjetivo: el testimonio de Jesús es el testimonio que él da a la iglesia a través de los profetas. Esto sería un elemento distintivo de la comunidad de Juan porque él se presenta como un profeta en estos términos (Apocalipsis 1,2). Él luego dice que es un hermano de la comunidad que lo leerá (Apocalipsis 1,9). Por último, en Apocalipsis 19,10, el ángel le dice a Juan que él es consiervo del vidente y de sus hermanos quienes tienen el espíritu de profecía. Aquí, la referencia a "sus

problema yace en que el dragón se va a guerrear contra “el resto de la descendencia” de la mujer. Desde una perspectiva historicista y, por ende, adventista, si la mujer representa a la iglesia en general y su estadía en el desierto se interpreta como el periodo entre 538 d.C. y 1798 d.C., entonces, el “resto de la descendencia” de la mujer simbolizaría a un grupo de creyentes que se distinguen por obedecer la ley de Dios y tener el espíritu profético de Jesús. Los intérpretes de la Iglesia Adventista del Séptimo Día afirman que su movimiento corresponde al “resto de la descendencia” de la mujer, haciendo de Apocalipsis 12,17 un pilar sobre el cual construyen su identidad.⁵⁸² Ellos consideran que el don de la profecía, aunque una realidad en toda la era cristiana, se manifestó de forma particular en la persona de Elena Gould Harmon White.⁵⁸³ La presencia del don profético en la persona de White sería una prueba de que el “resto de la descendencia” de la mujer es efectivamente la IASD. Esto se complementa con el énfasis que se hace en este movimiento en la observancia de los diez mandamientos, que es la forma en que se interpreta los mandamientos de Dios de Apocalipsis 12,17.

Conclusión

Como se ha podido observar, los versículos 13-17 de Apocalipsis 12 le plantean al intérprete una serie de desafíos exegéticos. Desde la gramática griega hasta el contexto histórico y semiótico, el lector tiene que resolver una serie de problemas para poder asirse del sentido del texto. El presente capítulo espera ser una ayuda a la hora de sortear dichos obstáculos, para que el sentido de Apocalipsis 12 resuene hoy tan fuera y claro como lo hizo en Asia Menor en el siglo I d.C.

hermanos” evoca Apocalipsis 1,9; es decir, los hermanos de Juan son las siete iglesias de Asia Menor.

⁵⁸² Nichol, *The Seventh-Day Adventist Bible Commentary*, 7:814–15; Ángel Manuel Rodríguez, ed., *El remanente: el enfoque adventista* (Bogotá: Apia, 2013).

⁵⁸³ Alberto R. Timm y Dwain Esmond, eds., *El don de profecía en la Escritura y en la historia* (Bogotá: Apia, 2016).

SECCIÓN 3: MISIÓN

Capítulo 10

La doctrina de la salvación como fundamento educacional y misional

Yiner Josue Huaycani Cotrado

Resumen

El objetivo del presente estudio es presentar de qué forma la doctrina de la salvación (soteriología) puede servir como fundamento epistemológico para una labor educativa y misionera en el ámbito eclesial y pastoral. Para ello, se elabora un estudio documental basado en el análisis de la teología bíblica de la salvación en la Escritura (principalmente en el Nuevo Testamento) y la investigación en fuentes primarias (el texto bíblico mismo en su idioma original), y secundarias (léxicos, artículos y libros). Asimismo, se ha hecho uso de citas seleccionadas de Elena White para sustentar ciertos argumentos en el contenido del artículo. El resultado de esta investigación presenta que la salvación implica creer y aceptar las enseñanzas de Jesús, principalmente su obra de salvación en la cruz y en el santuario, y que los aspectos soteriológicos y teológicos de esta doctrina pueden aportar en una labor educativa y misionera en la iglesia. En la labor educativa, la doctrina de la salvación señala a la redención de la persona como el fin supremo de la educación, y a un desarrollo del carácter a la imagen de Jesús. Por el lado misional, una correcta comprensión de la soteriología y su aplicación en la educación tendrá como efecto una misión más integral y efectiva, pues invita a las personas a experimentar los frutos de la salvación en su vida y darle sentido a su existencia.

Palabras claves

Salvación, Educación, Misión, Jesús, Teología, Evangelismo

Abstract

The objective of this study is to present how the doctrine of salvation (soteriology) can serve as an epistemological foundation for educational and missionary work in the ecclesiastical and pastoral field. For this, a documentary study is prepared based on the analysis of the biblical theology of salvation in Scripture (mainly in the New Testament) and research in primary sources (the biblical text itself in its original language), and secondary sources (lexicons, articles and books). Likewise, selected quotes from Ellen White have been used to support certain arguments in the content of the article. The result of this research shows that salvation implies believing and accepting the teachings of Jesus, mainly his work of salvation on the cross and in the sanctuary, and that the soteriological and theological aspects of this doctrine can contribute to an educational and missionary work in church. In educational work, the doctrine of salvation points to the redemption of the person as the supreme end of education, and to a development of character in the image of Jesus. On the missional side, a correct understanding of soteriology and its application in education will have the effect of a more comprehensive and effective mission, as it invites people to experience the fruits of salvation in their lives and give meaning to their existence.

Keywords

Salvation, Education, Mission, Jesus, Theology, Evangelism

Introducción

La educación es un tema importante en el adventismo del séptimo día en particular, y en el cristianismo y la sociedad en general. Enseñar fue una de las tareas principales en el ministerio de Jesús (Mt 21:23; Mr 10:1; Lc 4:31; Jn 7:14). La gente se asombraba de su “doctrina”, porque esta mostraba autoridad y era una pedagogía muy superior a la de los fariseos y saduceos (Mt 7: 29; Mr 1: 22). Asimismo, sus apóstoles tenían como pieza fundamental de su ministerio la enseñanza de la Palabra (Hch 5:21; 20:7).

En el contexto de enseñar, tiene que tomarse en cuenta el contexto de esa enseñanza apostólica. Hechos 4:2 nos habla de la labor educativa de los apóstoles, y la reacción de los fariseos a esa labor: “resentidos de que enseñasen al pueblo, y anunciasen en Jesús la resurrección de entre los muertos”. Aquí el texto reúne dos verbos: enseñar (*didásko*) y anunciar (*katangélo*), la resurrección de Jesús. Resulta evidente que la tarea educativa cristiana equivale a anunciar a Jesús. El libro de Hechos 4:18 presenta esto así: “Y llamándolos, les intimaron que en ninguna manera hablasen ni enseñasen en el nombre de Jesús”.

Entonces, si Jesús vino a salvar a los pecadores (1 Tim 1:15), y su Persona era el tema importante de la labor educativa de los apóstoles (Hch 28:21), se hace las preguntas: ¿Cuál es la relación, entonces, entre la obra de Jesús y la educación? Y, ¿Cómo se conecta esto con la misión de la iglesia? Por ello, este artículo describe la relación entre la doctrina de la salvación y la educación, como plataforma para una descripción de la misión de la iglesia en sus aspectos redentores y educativos.

La doctrina de la salvación

Salvación “en el nombre de Jesús”

Es evidente que la iglesia apostólica tenía una obra educativa en su ministerio. El libro de los Hechos es claro al describir que los apóstoles enseñaban “en el nombre de Jesús” (Hch 4:18). El término para “nombre”, *ὄνομα* (*onoma*), indica la identidad de una persona, su categoría y presencia,⁵⁸⁴ así como su personalidad, reputación o un rasgo específico de su carácter.⁵⁸⁵

En el caso de Jesús, su nombre contiene una alusión a Dios. Decir “en el nombre de Jesús” es un hebraísmo, pues el “nombre de Jehová” es ahora identificado con “el nombre de Cristo” y este nombre tiene carácter sagrado (Fil 2:10-11); los atributos del nombre divino se aplican a Jesús en el Nuevo Testamento (Rom 10:9-13). Por ello, el

584 Amador García Santos, “ὄνομα”, en *Diccionario del griego bíblico: Setenta y Nuevo Testamento* (Estella: Verbo Divino, 2018), 613-14.

585 H. Bietenhard, “ὄνομα”, en *Compendio del Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, eds. Gerhard Kittel, Gerhard Friedrich y Geoffrey W. Bromiley, trad. por Carlos Alonso Vargas (Grand Rapids, MI: Libros Desafío, 2002), 677-79.

nombre divino se aplica de igual forma al Padre y a su Hijo (y al Espíritu Santo) en la fórmula bautismal de Mateo 28:19.

Ahora, en cuanto al nombre de Jesús, el griego Ἰησοῦς (*Iēsous*) es la traducción griega del hebreo יהוֹשׁוּעַ (*Yēhošua'*): “El que salva” (Mt 1:21).⁵⁸⁶ La característica fundamental de Jesús, según su nombre sagrado, es que Él es el Salvador: “Mas a todos los que le recibieron, a los que creen en su nombre, les dio potestad de ser hechos hijos de Dios” (Jn 1:12; 3:17-18). Esta salvación por el nombre de Jesús se expresa en que todo aquel que cree en “el nombre del Señor Jesús” es justificado mediante la fe (1 Cor 6:11).

La doctrina de la salvación en Jesús

Enseñar en el nombre de Jesús implica reconocer su Persona (Quien es él) y su obra (qué ha hecho él). Jesús es Salvador, tal como lo expresa su nombre (Mt 1:21; 18:11; Jn 12:47). Según la Escritura, Dios es el Autor de la salvación, pues esta proviene únicamente de Él (Ex 15:2; Sal 57:3; Is 25:9; 35:4); ahora, el NT enseña que Dios, por medio de Su Hijo, ha revelado esa salvación en la persona y obra de Jesús, por ello que se enfatiza que Jesús es el Salvador (Mt 1:21; Jn 4:42; Hch 13:23; 1 Tim 1:15).

Asimismo, debe enfatizarse que la salvación que es por medio de Jesús no es un mérito propio del hombre; es una actividad que se produce en la mente e iniciativa de Dios. En este aspecto, debe señalarse dos dimensiones de la salvación divina: la universal, en que Jesús realiza un acto salvífico para toda la humanidad (la provisión de la salvación, cf. 1 Cor 15:3; 1 Jn 2:2; Jn 3:16), y la individual, en la cual los beneficios de su salvación se aplican al individuo que cree y acepta el evangelio (Heb 7:25; Jn 17:9; Rom 8:34).

En este contexto, existen tres tiempos en que se efectúa la salvación. Debido a que el verbo “salvar” y el sustantivo “salvación” (gr. *sozo*; *sotería*) indican la liberación de un peligro⁵⁸⁷ o de un estado de calamidad a un estado de seguridad, esta salvación se presenta en la Escritura en tres dimensiones temporales en las cuales Dios muestra su salvación para la humanidad:⁵⁸⁸

1. El aspecto pasado, en el cual Dios ha realizado una obra de salvación mediante la vida, muerte y resurrección de Jesús (Ef 2:4-6), enfatizando el tiempo pasado del verbo: “Cristo murió por nuestros pecados” (1 Cor 15:3; cf. 1 Pe 2:24; 2 Cor 5:14).
2. El aspecto presente de la salvación, en el cual se aplica al creyente los méritos de la obra de Jesús alcanzados en la cruz. En este sentido, se procede a mencionar los beneficios presentes del perdón (1 Jn 1:9; Stg 5:15), la justificación (Rom 3:24; Hch 13:39), la santificación (Rom 6:22; 1 Tes 4:3; 2 Tes 2:13) y la perfección (2 Cor 7:1; 13:11; 1 Pe 5:10), que son actividades actuales que Cristo hace en el cielo y en el corazón humano para salvar individualmente a los que creen (2 Cor 7:1; Gal 3:24-27; 2 Pe 1:1; Heb 2:17-18; 9:14).
3. El aspecto futuro de la salvación, que es la glorificación del cristiano. La

⁵⁸⁶ Jacques Dupont, “Nombre”, en *Vocabulario de teología bíblica*, ed. por X. Léon-Dufour, trad. por Alejandro Lator Ros (Barcelona: Herder, 2005), 592.

⁵⁸⁷ Foerster, “σῶζω”, *TDNT*, 1121-22.

⁵⁸⁸ M. J. Harris, “Salvation”, en *New Dictionary of Biblical Theology*, eds. T. Desmond Alexander, et al. (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2000), 762.

cruz y la obra de intercesión continua de Cristo apuntan a la esperanza de la vida eterna, de que lo que se nos concede hoy por la fe, en el día final se nos concederá en nuestro ser (Rom 8:23-24; 2 Pe 3:13). La resurrección de los justos y la transformación de los justos vivos en ocasión de la parusía son bendiciones escatológicas que se logran por fe en el sacrificio de Cristo (1 Cor 15:20-23, 44, 51-53). Es por ello que solo los que permanezcan en la salvación que Jesús hace ahora en el santuario, experimentarán y tendrán derecho a esa bendición final (Rom 8:30; Heb 9:28).⁵⁸⁹

En síntesis, la salvación en la Escritura proviene de Dios, quien tiene la iniciativa de liberar al hombre de su estado de esclavitud pecaminosa, mediante una obra de redención que se ha revelado en la vida, muerte y resurrección de Cristo. Él es el Salvador prometido, y esta salvación se reveló en la cruz del calvario. Los beneficios de esta obra redentora se imparten a los creyentes (perdón, justificación, santificación) y ello apunta a una salvación final, del poder del pecado y de la maldad de este mundo, en la glorificación. Ahora, bajo estas premisas, veremos cómo esta enseñanza se relaciona con la misión de la iglesia y la obra de educación a partir de esa misión.

La doctrina de la salvación y la misión

Como se ha visto, la salvación que se revela en la Escritura se describe como una obra únicamente de Dios. Es Dios el Autor de la salvación mediante la obra de su Hijo Jesús, que consiste en Su obediencia perfecta y Su muerte en la cruz, en favor de los seres humanos (Heb 2:10; 5:9). Esto confirma que Jesús siempre menciona que su misión es la de salvar lo que se había perdido (Mt 18:11; Lc 19:10).

La salvación que Jesús vino a traer consiste en su vida de obediencia a la ley de Dios y su muerte expiatoria por el pecado (Rom 5:8-10). Ese es el evangelio que su iglesia debe predicar (Mt 4:23; 11:5; Mr 1:15; 16:15; Hch 10:36; 1 Cor 15:1-4).⁵⁹⁰ Al enviar a sus discípulos y luego a sus apóstoles en la predicación del evangelio, se relaciona íntimamente con la misión de la iglesia. Por ello, la evangelización práctica de la iglesia se relaciona con lo que la Biblia dice acerca de la salvación.⁵⁹¹

Por otro lado, el trasfondo para una misión de la iglesia en el NT tiene como base la realidad del pecado humano. ¿Por qué Jesús vino a salvar, y de qué tiene que ser salvado el hombre? La Biblia enseña que es del pecado. Desde la entrada del mal en el Edén, hasta la eliminación de toda maldad en el universo en la regeneración de todas las cosas, la misión juega una parte importantísima en la vida y doctrina de la iglesia.⁵⁹²

En primer lugar, el pecado es transgresión de la ley de Dios (1 Jn 3:4). Pecado, o infracción de la ley (gr. *anomia*), indica algo ilegal, un acto contrario a la ley.⁵⁹³ Por ello,

589 Jiri Moskala, "The Meaning of the Intercessory Ministry of Jesus Christ on Humanity's Behalf in the Heavenly Sanctuary", en *Salvation: Contours of Adventist Soteriology*, eds., Martin F. Hanna, Darius W. Jankiewicz y John W. Reeve (Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 2018), 21.

590 Graeme Goldsworthy, *Gospel-Centered Hermeneutics: Foundations and Principles of Evangelical Biblical Interpretation* (Downers Grove, IL: 2006), 58-60.

591 Clinton Wahlen, "La Misión en el Nuevo Testamento", en *Mensaje, misión y unidad de la iglesia*, editado por Ángel Manuel Rodríguez, trad. por Aecio Cairus, 197-99 (Buenos Aires: ACES, 100, (2010).

592 Rick McEduard, "Adventist Mission Theology: Developing a Biblical Foundation", *Journal of Adventist Mission Studies* 7, n.º 1 (2011): 67-78.

593 García Santos, "ἀνομία", *Diccionario del griego bíblico*, 83.

el pecado es el acto contra la ley de Dios, contra sus mandamientos, es un problema legal, lo que conduce a estar bajo la ira de Dios: “Porque la ira de Dios se revela desde el cielo contra toda impiedad e injusticia de los hombres que detienen con injusticia la verdad” (Rom 1:18).

En segundo lugar, el pecado en la Escritura es un poder interno que habita en el ser humano, lo que se llama “la naturaleza pecaminosa” (Rom 7: 8, 13). “Y si hago lo que no quiero, ya no lo hago yo, sino el pecado que mora en mí” (v. 20; cf. 1 Jn 1:8). Es clave entender y reconocer que hay un mal interno que impulsa y guía todas las actividades del hombre, porque su mente se piensa y actúa “de continuo solamente el mal” (Gn 6:5).

Este evangelio de Su Hijo, que trae salvación (Rom 1:16; Ef 1:13), debe ser anunciado en todo el mundo, para que todo aquel que oiga el evangelio y lo acepte, sea rescatado del pecado. El pecado trae tristeza, destrucción, dolor y sufrimiento; y Dios no quiere que el ser humano sea absorbido por estos males.

Por otro lado, la misión en el NT tiene una dimensión lineal y de historia de salvación: inicia con la predicación al mismo pueblo de Israel, y se expande hacia los confines de la tierra.⁵⁹⁴ Ya Jesús advertía a sus discípulos que estos serían perseguidos, atribulados y llevados a tribunales ante los gentiles “para testimonio a ellos” (Mt 10:18). Luego, en Mt 28:19-20, se inaugura la misión al mundo en la forma de la gran comisión, que en Marcos 16: 15-16: “Y les dijo: Id por todo el mundo y predicad el evangelio a toda criatura. El que creyere y fuere bautizado, será salvo; mas el que no creyere, será condenado”. Aquí se relacionan los conceptos de evangelio, salvación, y fe en el contexto de la misión. Y la misión se enfoca en salvar a la humanidad de la ira de Dios y de la destrucción del pecado, y restaurarla a la imagen de Jesús.⁵⁹⁵ Y esto se cumple en el propósito de la educación.⁵⁹⁶

La doctrina de la salvación y la educación

Ya se ha afirmado que la doctrina de la salvación, como redención del pecado, es el centro de la predicación cristiana y el centro de la misión. Esto se relaciona íntimamente con la educación. Aquí valen muy bien las palabras de Elena White al respecto:

El verdadero propósito de la educación es restaurar la imagen de Dios en el alma. En el principio, Dios creó al hombre a su propia semejanza. Lo dotó de cualidades nobles. Su mente era equilibrada, y todas las facultades de su ser eran armoniosas. Pero la caída y sus resultados pervirtieron estos dones. El pecado echó a perder y casi hizo desaparecer la imagen de Dios en el hombre. Restaurar esta fue el objeto con que se concibió el plan de la salvación y se le concedió un tiempo de gracia al hombre. Devolverle a la perfección original con la que fue creado, es el gran objeto de la vida, el objeto en que estriba todo

⁵⁹⁴ Andreas Kostenberger, *Salvation to the Ends of the Earth*, 2.^a ed. (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2020), 2.

⁵⁹⁵ Michael Bird, *Evangelical Theology: A Biblical and Systematic Introduction* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2013), 492-95.

⁵⁹⁶ Carlos R. McCray, “Educational Salvation: Integrating Critical Spirituality in Educational Leadership”, *Journal of Catholic Education* 16, n.° 1 (2012): 90-114.

lo demás. Es obra de los padres y maestros, en la educación de la juventud, cooperar con el propósito divino; y al hacerlo son “colaboradores [...] de Dios”.

1 Corintios 3:9.⁵⁹⁷

Como es evidente, el plan de salvación de redimir al ser humano del pecado y de sus consecuencias, es la base para la restauración que el evangelio ofrece y que la educación exige. Esto, debe hacerse en el contexto de la misión de la iglesia.

Es evidente en el NT que la obra de predicar el mensaje de Jesús tiene un enfoque pedagógico, educativo, como en Hechos 15:35: “Y Pablo y Bernabé continuaron en Antioquía, enseñando la palabra del Señor y anunciando el evangelio con otros muchos”. En este caso, “enseñando” se señala con el verbo *didasko*, que implica aprender conocimientos con miras a un desarrollo personal del sujeto.⁵⁹⁸ El objeto material del estudio era la Palabra del Señor, lo que significa que la Escritura es una Revelación propedéutica que señala a Cristo (cf. Gal 3:24); asimismo, el texto continúa explicando que el dúo apostólico (Pablo y Bernabé) anunciaba el evangelio con muchos otros. Aquí, se utiliza el verbo *εὐαγγελίζω*, que significa “dar a conocer el evangelio”, “anunciar el evangelio”, “evangelizar”.⁵⁹⁹

En otro caso, se nota cómo la predicación de la Palabra va unida con la enseñanza educativa de la fe apostólica. Cuando Pablo fue a Corinto y se dedicó a la obra misionera en ese lugar, el texto dice que “se detuvo allí un año y seis meses, enseñándoles la palabra de Dios” (Hch 18:11). Nuevamente, el término *διδάσκω* se utiliza para describir la predicación de Jesús. La Palabra de Dios que Pablo enseña a la comunidad corintia se refiere a la proclamación de que Jesús es el Mesías prometido para salvación conforme a las Escrituras del AT (cf. Hch 18:5).⁶⁰⁰ Por ello, la “palabra de Dios” en ese contexto no se refiere tanto a la Escritura o a la Biblia específicamente, sino que es el mensaje de que Jesús es el Mesías salvador conforme a las promesas del AT, es decir, el evangelio a la luz de las Escrituras Hebreas (Hch 4:31; 8:25; 13:26; 17:2, 13).

El evangelio proclama salvación, salvación del pecado, para vida eterna. Esta fue la base educativa de los apóstoles cuando salieron por el mundo para compartir las buenas nuevas del Redentor resucitado. En todo el libro de los Hechos—y en las cartas paulinas—se muestra la tarea educativa de enseñar de la iglesia teniendo como base la doctrina de la salvación de Dios.

Finalmente, Hechos 28:31 resume la obra apostólica de Pablo conectando nuevamente la predicación y la enseñanza sobre la base de la doctrina de salvación en Jesús, señalando que el apóstol se encontraba en Roma “predicando el reino de Dios y enseñando acerca del Señor Jesucristo, abiertamente y sin impedimento”. Aquí nuevamente se ven dos vocablos importantes: *kerusso* (proclamar) y *didasko* (enseñar), en la tarea evangelizadora. Lo que se quiere resaltar aquí es que la predicación está vinculada con la tarea educativa de la iglesia. De esta forma, enseñar va de la mano con proclamar a Cristo. La doctrina de Cristo trae salvación (2 Tim 2:10; 3:15), y esta salvación revela el poder de Dios (Rom 1:16); el poder de Dios se revela en el evangelio para salvar a un pecador del problema del pecado, de la condenación de la ley y de las tinieblas del pecado (Hch 26:18).

Por ello, el libro de los Hechos proclama que esta salvación traída por Jesús es

597 Elena G. de White, *Patriarcas y profetas* (Buenos Aires: ACES, 2008), 645-46.

598 Rengstorf, “*διδάσκω*”, *TDNT*, 166.

599 García Santos, “*εὐαγγελίζω*”, *Diccionario del griego bíblico*, 355.

600 Rengstorf, “*διδάσκω*”, *TDNT*, 164.

la base de la proclamación a los gentiles y la base para la enseñanza en la iglesia; es el único camino para ser redimido (Hch 28:28; 1 Cor 15:2; Ef 2: 1-5).

Elena White y el rol educador de la salvación

A lo largo de su vida, Elena de White escribió la historia de la salvación en el marco de la gran controversia: un panorama de una batalla cósmica entre Cristo y Satanás, el bien y el mal. Este tema formó la filosofía y la cosmovisión de White y se puede rastrear a lo largo de sus escritos.⁶⁰¹ Primero comenzó a escribir porciones del tema de la gran controversia en su libro *Spiritual Gifts* en 1858. Para 1864 amplificó el trabajo para incluir cuatro volúmenes que trazaban el progreso de la gran controversia a lo largo de la historia.

Una serie de cuatro libros, *The Spirit of Prophecy*, publicados entre 1870 y 1884, llevaron este tema un paso más allá. Luego, a partir de 1888 y finalizada poco después de su muerte en 1915, se desarrolló la serie *Conflicto de los siglos* su enunciación más completa del tema de la gran controversia.⁶⁰²

Por otro lado, Elena de White enfatizó la relación entre la cosmovisión de la salvación y la vida cotidiana. Restaurar la imagen de Dios se vuelve más difícil cuando hay una falta de alineación entre la educación y la perspectiva religiosa. La educación cristiana es mucho más cohesionada cuando se integran la fe y el aprendizaje. White favoreció el uso de una dimensión espiritual como lente a través del cual se examina cada componente de la vida y se enseña cada clase. El atractivo de esta perspectiva es que ahora una cosmovisión espiritual informa el aprendizaje que tiene lugar en el aula, así como en la vida individual de un estudiante. Aunque White aboga por pasar tiempo privado en devociones personales, dentro de su marco integrado cada clase incorpora elementos devocionales porque cada clase se enseña a través de una perspectiva espiritual.

La importancia de la salvación en Cristo

Elena G. de White consideró que el carácter bondadoso de Dios alcanzaba su máxima expresión a través de la obra expiatoria de Cristo. Ella vio la vida y la muerte de Cristo como la máxima manifestación visible del amor divino, la misericordia, la gracia y la compasión hacia una humanidad caída. En consecuencia, declaró que “toda su vida, Cristo había estado proclamando a un mundo caído las buenas nuevas de la misericordia y el amor perdonador del Padre”⁶⁰³ y que “nada que fuese inferior al infinito sacrificio hecho por Cristo en favor del hombre podía expresar el amor del Padre hacia la perdida humanidad”.⁶⁰⁴ Esta creencia se expresó de la siguiente manera:

601 Elena G. de White, *Spirit of Prophecy*, 4 vols. (Battle Creek, MI: Seventh-day Adventist Publishing Association, 1884), 4:507.

602 *Ibid.*: 507-549, para una discusión completa sobre la progresión del tema de la gran controversia en sus escritos. Elena de White había completado todo el texto de la serie del *Conflicto* excepto dos capítulos antes de morir. Estos dos últimos capítulos se terminaron utilizando material de sus escritos anteriores para completar la serie en 1917 con la publicación de “El cautiverio y la restauración de Israel”, más tarde conocido como *Profetas y reyes*.

603 Elena G. de White, *El Deseado de todas las gentes* (Buenos Aires: ACES, 2008), 701.

604 Elena G. de White, *El camino a Cristo* (Buenos Aires: ACES, 2008), 14.

Pero este gran sacrificio no fue hecho para crear amor en el corazón del Padre hacia el hombre, ni para moverle a salvarnos. ¡No! ¡No! “Porque de tal manera amó Dios al mundo, que dio a su Hijo unigénito”. Si el Padre nos ama no es a causa de la gran propiciación, sino que Él proveyó la propiciación porque nos ama. Cristo fue el medio por el cual el Padre pudo derramar su amor infinito sobre un mundo caído. “Dios estaba en Cristo, reconciliando consigo mismo al mundo”. Dios sufrió con su Hijo. En la agonía del Getsemaní, en la muerte del Calvario, el corazón del Amor infinito pagó el precio de nuestra redención.⁶⁰⁵

La vida y la muerte de Cristo fueron claramente identificadas por Elena de White como la máxima expresión del carácter misericordioso de Dios. La provisión salvadora a través de la encarnación, la vida, la pasión y la muerte de Cristo se percibió como vinculada directamente a su cumplimiento de las demandas morales y penales de la ley. Con respecto al cumplimiento moral de la ley por parte de Cristo, dijo que “en la vida del Salvador se ejemplificaron perfectamente los principios de la ley de Dios, el amor a Dios y al hombre. La benevolencia, el amor desinteresado, era la vida de su alma.”⁶⁰⁶ Por lo tanto, pudo declarar que Cristo fue “obediente, sin pecado hasta el final. Él murió por el hombre, su sustituto y garantía”, que Él era el “Cordero de Dios puro y sin mancha”, y que “la provisión que Cristo nos hizo para todos fue un sacrificio completo y perfecto, una ofrenda sin pecado.”⁶⁰⁷

El objetivo de la educación: redención (salvación)

White creía que los objetivos últimos de la educación tenían que ver con la naturaleza de los seres humanos y el propósito de Dios al crearlos. Como se señaló anteriormente, White sostuvo que los primeros padres de la raza humana fueron creados a imagen de Dios, con libertad de elección. En su naturaleza física, mental y espiritual, tenían “ semejanza con... [su] Hacedor”⁶⁰⁸. Además, White creía que el propósito de Dios era “que cuanto más tiempo viviera el hombre, más plenamente debería revelar esta imagen, más plenamente reflejada la gloria del Creador”⁶⁰⁹.

Este propósito, sin embargo, fue interrumpido. White sostuvo que “mientras Dios buscaba el bien del hombre, Satanás buscaba su ruina”⁶¹⁰. Cuando fueron probados, Adán y Eva “optaron por escuchar al engañador en lugar de a Aquel que es la Verdad, el único que tiene entendimiento.”⁶¹¹ Se convirtieron en transgresores mediante la “desconfianza en la bondad de Dios, la incredulidad en su palabra y el rechazo de su autoridad”,⁶¹² adquiriendo así una naturaleza pecaminosa y caída. Pero Dios no abandonó su propósito al crear la raza humana. Ella sostiene que el plan de Dios era redimir y restaurar; y lo expresó con estas palabras: “La obra de la redención debía restaurar en el hombre la imagen de su Hacedor, devolverlo a la perfección con que

605 *Ibid.*, 13-14.

606 *Ibid.*, 28.

607 Elena G. de White, Manuscrito 50, 1900, I: 342; Elena G. de White, *Testimonies for the Church* (Mountain View, CA: Pacific Press, 1948), 4: 374.

608 Elena G. de White, *La educación* (Buenos Aires: ACES, 2008), 15.

609 *Ibid.*

610 *Ibid.*, 24.

611 White, *La educación*, 25.

612 *Ibid.*

había sido creado, promover el desarrollo del cuerpo, la mente y el alma, a fin de que se llevase a cabo el propósito divino de su creación. Este es el objeto de la educación, el gran objeto de la vida”.⁶¹³

El contexto en el que se da este objeto de la educación es soteriológico (salvación). Alcanzar este objetivo, señaló White, es “la obra de la redención”. Por lo tanto, White afirmó que “en el sentido más elevado, la obra de la educación y la de la redención, son una”⁶¹⁴. De ello se deduce, entonces, que cuando White habló de educación “en el sentido más elevado”, estaba hablando de educación religiosa y redentora, específicamente la educación cristiana.

Sin embargo, esto no significa que White descartara la educación en el sentido común de la palabra. Aparte de lo que ella llamó educación religiosa, White habló de educación física, mental y moral,⁶¹⁵ así como de lo que ella llamó “ramas útiles de la educación”,⁶¹⁶ con lo que se refería a la educación en asuntos de vida saludable, deberes domésticos, y otras líneas prácticas de trabajo. Cuando se refería a la educación religiosa, se refería principalmente al conocimiento profundo de las Escrituras,⁶¹⁷ tiempo devocional en el hogar,⁶¹⁸ y experiencia religiosa individual y comunión con Dios.⁶¹⁹

White creía que la conversión era fundamental para la educación redentora. Para que la imagen de Dios sea restaurada en un ser humano, esa persona primero debe experimentar la conversión, primero debe creer en Cristo. Entonces podría comenzar la restauración de la imagen de Dios en el alma.⁶²⁰ White exhortó a los maestros a considerar la conversión de sus estudiantes como algo muy importante para “que tengan un corazón y una vida nuevos”,⁶²¹ es decir, la imagen de Dios restaurada en el alma. La conversión, en el sentido bíblico, es, por tanto, un objetivo primordial de la educación, un requisito previo para el objetivo temporal último de restaurar en el ser humano la imagen de Dios, “para que se realice el propósito divino en su creación”.⁶²² Esta restauración de la imagen de Dios implicaba, afirmaba White, la cooperación del ser humano en el “en todo el ser—el cuerpo, la mente y el alma—debe restaurarse la imagen de Dios”.⁶²³

613 *Ibid.*, 15-16.

614 *Ibid.*, 15, 29.

615 Ellen G. de White, *Testimonies for the Church*, 9 vols. (Mountain View, CA: Pacific Press Publishing Association, 1872), 3:132.

616 *Ibid.*, 2: 537.

617 Ellen G. de White, “The Sabbath School,” *Review and Herald*, 8 de Agosto de 1878, 1.

618 Ellen G. de White, *Testimonies for the Church*, 9 vols. (Mountain View, CA: Pacific Press Publishing Association, 1855), 1:397.

619 Elena G. de White, *Testimonios para los ministros* (Buenos Aires: ACES, 2008), 486.

620 Elena G. de White, *El conflicto de los siglos* (Buenos Aires: ACES, 2008), 470.

621 Ellen G. de White, *Fundamentals of Christian Education* (Nashville, TN: Southern Publishing Association, 1923), 436.

622 White, *La educación*, 15-16.

623 *Ibid.*, 16.

Conclusión

La doctrina de la salvación enseña que la obra de Jesucristo (su vida, muerte y resurrección) ha revelado el propósito divino de salvar al hombre. Por ello, la muerte de Cristo es la revelación del amor de Dios y es el elemento redentor para la raza humana. Es el evangelio, que debe ser predicado a todo el mundo (Mr 16: 15-16), y es lo que salva al hombre del problema del pecado.

La misión de la iglesia consiste en predicar al mundo las buenas nuevas de esa salvación, de la obra redentora de Jesús. El evangelio es la base material para la predicación de la iglesia, constantemente se muestra en las Escrituras del NT que la salvación predicada por los apóstoles va unida a la enseñanza, tal cual Jesús lo hacía, como queda registrado en los testimonios apostólicos.

Si el evangelio proclama restauración del pecado a una nueva vida, esa es la esencia de la educación, y dondequiera que se predique el evangelio, la educación cristiana tendrá siempre como fundamento la redención lograda en la cruz, una redención que restaura la vida, devuelve al hombre su dignidad y humanidad, porque depende de la gracia de Dios, que justifica, sana y restaura, ese es el centro de la verdadera educación.

SECCIÓN 4: EGW

Capítulo 11

Tendencias actuales en los estudios whiteanos

Eric Richter, Lic.

Resumen

La presente investigación sigue el formato de un artículo de revisión. Como tal procurará establecer el *status quaestionis* de los estudios whiteanos actuales. También se explorarán posibles áreas futuras que puedan brindar investigaciones fructíferas del pensamiento y la obra de Ellen G. White. Esto no solo brindará un marco teórico apropiado para futuras investigaciones dentro de los estudios whiteanos, sino que permitirá identificar posibles ideas y áreas que pueden explorarse. Para alcanzar el objetivo de esta investigación se analizarán aquellas obras que pertenezcan a los estudios whiteanos que hayan sido publicadas en los últimos veinte años. Esto incluye artículos académicos, tesis universitarias y libros especializados. Se identificarán los temas explorados por estas obras y se resumirán los avances logrados. Luego se definirán algunas áreas donde aún hay necesidad de profundizar el estudio académico sobre la teología y las obras de Ellen G. White.

Palabras clave

Elena G. de White, teología adventista, estado de la cuestión, doctrina de la inspiración, investigación teológica.

Abstract

The present investigation follows the format of a review article. As such it seeks to establish the *status quaestionis* of current Ellen G. White Studies. Possible future areas that may provide fruitful investigations of the thought and work of Ellen G. White are explored. This not only provides an appropriate theoretical framework for future research within Ellen G. White Studies, but also helps to identify possible ideas and areas that can be explored. To achieve the objective of this paper, those works that belong to Ellen G. White Studies that have been published in the last twenty years are analyzed. This includes academic papers, dissertations and specialized books. The themes explored by these works are identified and the progress made is summarized. Then some areas are defined where there is still a need to deepen the academic study on the theology and works of Ellen G. White.

Keywords

Ellen G. White, Adventist theology, State of the question, Doctrine of inspiration, Theological research.

Introducción

A diferencia de otras contribuciones presentadas en este volumen, la presente investigación no se propone indagar sobre un tema en particular, sino más bien establecer el *status quaestionis* de una subdisciplina académica. Por lo tanto, este documento sigue el formato de un artículo de revisión y el foco estará puesto en los estudios whiteanos, es decir, en el análisis de la persona, obra y pensamiento de Ellen G. White. También ofrece la posibilidad de convertirse en una guía bibliográfica para que investigadores del área puedan introducirse en temáticas particulares con base en las fuentes más recientes que han sido publicadas.

Con el objetivo de establecer el estado de la cuestión en los estudios whiteanos se analizarán aquellas obras que pertenezcan a este campo de estudio y que hayan sido publicadas en los últimos veinte años. Es decir, esta investigación está delimitada al siglo XXI. La revisión incluye artículos académicos, tesis universitarias y libros especializados. Se identificarán los temas explorados por estas obras y se resumirán los avances logrados. Luego de concluida esta sección se continua con una segunda parte en la cual se mencionan algunas áreas donde aún hay necesidad de profundizar el estudio académico sobre la teología y las obras de Ellen G. White. Se abordan tres grandes áreas donde, a opinión del autor, existen amplias oportunidades para desarrollar investigaciones fructíferas acerca del pensamiento y la obra de Ellen G. White.

Se espera que al realizar este artículo no solo se brinde un marco teórico apropiado para futuras investigaciones dentro de los estudios whiteanos, sino también que se identifiquen algunas posibles ideas y áreas que pueden explorarse.

Estado de la cuestión de los estudios whiteanos

Con el objetivo de mantener el orden y facilitar la lectura, todas las publicaciones relativas a los estudios whiteanos publicadas en las últimas dos décadas serán agrupadas en varias áreas generales. Debido al gran volumen de material, resulta imposible comentar cada una de las obras mencionadas. Por lo tanto, solo se realizarán comentarios sobre las publicaciones más significativas o que representen un avance o cambio de paradigma en sus respectivas sub-diciplinas.⁶²⁴

Antes de avanzar es necesario mencionar que la persona, obra y pensamiento de Ellen G. White ha sido la temática de simposios, conferencias y jornadas investigativas dedicadas a Ellen White. El hecho de que en 2015 se cumplieron los cien años de su muerte motivó la realización de varios de estos eventos. Lamentablemente no todas las ponencias han sido publicadas, aunque cinco de estos simposios resultaron en la publicación de un libro.

624 Por una aproximación similar, véase George R. Knight, "Old prophet, New Approaches: 45 Years of Crisis and Advance in Ellen White Studies", *Journal of Asia Adventist Seminary* 17, no. 2 (2014): 97-118. Véase también Alberto R. Timm, "Desarrollo de cuestiones y desafíos contemporáneos relacionados con Elena G. de White", en *Elena G. de White: Manteniendo viva la visión*, ed. por Hector O. Martín y Daniel A. Mora (Nirgua: Ediciones Setaven, 2015), 107-128.

El primer libro que debe ser mencionado es *Ellen Harmon White: American Prophet*⁶²⁵ que fue concebido a partir de una reunión de la Association of Seventh-day Adventist Historians en Maine, Portland, del 22 al 25 de octubre de 2009. Esta reunión conmemoró el 165 aniversario del Gran Chasco de 1844 y tuvo el privilegio de publicar sus ponencias en la reconocida Oxford University Press. *The Gift of Prophecy in Scripture and History*,⁶²⁶ fue producto de un simposio internacional llevado a cabo en Andrews University del 15 al 18 de octubre de 2015. *Elena G. de White, Manteniendo viva la visión*⁶²⁷ fue el fruto del I Simposio Bíblico-Teológico del Seminario Teológico Adventista de Venezuela. Este evento no solo conmemoró los 100 años de la muerte de Ellen G. White, sino que también celebró el 25 aniversario de la fundación del Seminario Teológico Adventista de Venezuela. De particular interés resulta *Ellen G. White: Seu impacto hoje*,⁶²⁸ que se originó a partir del XI Simposio Bíblico-Teológico Sudamericano, realizado del 30 de abril al 4 de mayo de 2015. Fue el primero de estos simposios que dedicó su temática a Ellen G. White. Por último, del 27 al 30 de julio de 2016 se llevó a cabo el primer simposio académico dedicado a Ellen G. White en territorio africano. Organizado por la Ellen G. White Estate Branch Office de la Adventist University of Africa, llevó el título de “The Bible, the Spirit of Prophecy and the Church”. Los capítulos que componen estos libros serán mencionados posteriormente según la temática que abordan.

Aparte de estos eventos, el Center for Adventist Research, la Ellen G. White Estate Branch Office y el Departamento de Historia Eclesiástica del Seventh-day Adventist Theological Seminary ha llevado a cabo un simposio anual dedicado a Ellen G. White desde el año 2005. Las ponencias presentadas se publican en el *Ellen White Issues Symposium Journal*, cuya publicación ha sido interrumpida solo en 2015, 2018, 2019 y 2020. Los artículos allí publicados abordan una amplia gama de temáticas, aunque siempre circunscritas a los estudios whiteanos.⁶²⁹

625 Terrie Dopp Aamodt, Gary Land y Ronald L. Numbers, eds., *Ellen Harmon White: American Prophet* (New York: Oxford University Press, 2014).

626 Alberto R. Timm y Dwain N. Esmond, eds. *The Gift of Prophecy in Scripture and History* (Silver Spring, MD: Review and Herald, 2015).

627 Hector O. Martín y Daniel A. Mora, eds. *Elena G. de White: Manteniendo viva la visión* (Nirgua: Ediciones Setaven, 2015).

628 Jean Carlos Zukowski, Adolfo S. Suárez y Reinaldo Siqueira, eds. *Ellen G. White: Seu impacto hoje* (Engenheiro Coelho, SP: Unaspress, 2017).

629 En el volumen 1 (2015) se publicaron los siguientes artículos: “What Ellen White Has Meant for My Academic and Pastoral Ministry” por John K. McVay; “Ellen White as a Messenger of the Lord: What Else Could Dr. Smithurst Say?” por Denis Fortin; “Ellen White’s Racial Background” por James Nix; “Who Does Truth Belong To? Another Look at the Plagiarism Debate” por Jerry Moon; y “Ellen White and the Shut Door” por Merlin Burt. En el volumen 2 (2006) se publicaron los siguientes artículos: “Devotional: The Call of the Mild” por John K. McVay; “Ellen White’s Trinitarian Statements: What Did She Actually Write?” por Tim Poirier; “The Humanity of Christ Debate-What Did Ellen White Teach?” por Woodrow Whidden; y “‘Until the Lord Shows Us a Better Way’: Ellen G. White and the Issue of Regional Conferences” por R. Clifford Jones. En el volumen 3 (2007) se publicaron los siguientes artículos: “Reflections on Ellen G. White’s Writings and Higher Education” por Heather Knight; “History of Publications About Ellen White” por Merlin Burt; “Ellen White and the God of the Fossiliferous Geologic Column” por John Baldwin; “The Unity of Divinity and Humanity in Revelation: Comparing Biblical and Ellen White Perspectives” por Martin Hanna; y “History and Purpose of the Ellen G. White Estate” por Jim Nix. En el volumen 4 (2008) se publicaron los siguientes artículos: “Ellen G. White: A Personal Appreciation” por Neils-Erik Andreasen; “The Nature of Inspiration in the Health Writings of Ellen White” por Don McMahon; “Crossroads in Adventism: An Inside Perspective on the Modern Seventh-day Adventist Church” por William Johnsson; y “Ellen G. White’s Inaugural Vision: Prophetic Call, Commission, and Role” by Angel Rodriguez. En el volumen 5 (2009) se publicaron los siguientes artículos: “Ellen White and Her Understanding of ‘Self’” por Peter Van Bemmelen; “Ellen White and Environmental Ethics” por JoAnn

Apologética

Quizás uno de los perennes temas de los estudios whiteanos sean los intentos de defender a la persona y el ministerio de Ellen G. White. Por este motivo se comenzará con esta temática. Es posible agrupar las investigaciones de este tipo en dos grandes grupos. En primer lugar, aquellas que desean vindicar a Ellen G. White y, en segundo lugar, las que buscan clarificar declaraciones suyas que parecen contradecir el texto bíblico, los descubrimientos de la ciencia o las convenciones sociales contemporáneas. Así, en este primer grupo Paulo Clézio dos Santos utiliza a Juan el Bautista como una figura tipológica para justificar el ministerio escatológico de Ellen G. White.⁶³⁰ Ranko

Davidson; "The French Reformation and John Calvin in Ellen White's Book Great Controversy" por Denis Fortin; y "The Homes of James and Ellen White" por Stan Hickerson. En el volumen 6 (2010) se publicaron los siguientes artículos: "Ellen White and the 'Daily' Conflict" por Denis Kaiser; "The Relationship between Ellen White, Authority and the Authority of the Bible in Adventism" por George Knight; "Ellen White's Theology of the Holy Spirit in Conversion" por Isaac Olatunji; y "Responding to the Vision of 1856: How Adventists have Understood and Explained Its Message" por Tim Poirier. En el volumen 7 (2011) se publicaron los siguientes artículos: "The Phenomenon of Prophecy and Role of Prophets in the Old Testament Compared with the Ministry of Ellen G. White" por Jiří Moskala; "Gift of Prophecy and the Church: A Biblical Perspective" por Ranko Stefanovic; "The Early Translation of Ellen G. White Books into Spanish" por Gluder Quispe; y "The Captain Goes to Church" por James R. Nix. En el volumen 8 (2012) se publicaron los siguientes artículos: "Threads from an Old Fabric: New Discoveries Regarding the Holy Flesh Movement in Indiana (1899-1901) and Ellen White's Response" por Katrina Blue; "D. M. Canright, Ellen White, and Inspiration: A Crisis in the Making" por Jud Lake; "Can a Biblical Inspired Writer Use Literary Sources?" por Jiří Moskala; y "Ellen G. White on Leadership and Power" por Stan Patterson. En el volumen 9 (2013) se publicaron los siguientes artículos: "The Development of the Seventh-day Adventist Understanding of Ellen G. White's Prophetic Gift, 1844-1889" por Theodore Levterov; "Can A Prophet Err?" por Jiří Moskala; "The Story of Albert E. Horsley" por James R. Nix; y "Development of Contemporary Issues Related to Ellen G. White" por Alberto Timm. En el volumen 10 (2014) se publicaron los siguientes artículos: "A Comparative Analysis of Chiastic Technique in the Writings of Ellen G. White and William E. Foy as Evidence of Post Biblical Inspiration" por Michael Oxentenko; "Biblical Literacy Structures in Ellen White's Writings: Exploring Their Aesthetics and Significance in Selected Passages" por Ron du Preez; y "An Historical Theology of Ellen G. White's Experiences and Teachings on Music During the Writing of The Desire of Ages While in Australia, 1892-1898" por David Williams. En el volumen 12 (2016) se publicaron los siguientes artículos: "Contrasting Reactions of J. N. Loughborough, Uriah Smith, and John Byington to Ellen White's Personal Testimonies" por Brian Strayer; "The Meaning of Conscience in the Writings of Ellen G. White" por Bryce Bowman; "The Vine and Its Branches, the Mystic Ladder, and the Golden Chain: Illustrations of Union with Christ Selected from Ellen White's Writings" por Katrina Blue; y "Spiritual Detours in Leadership: The Story of G. I. Butler" por Merlin Burt. En el volumen 13 (2017) se publicaron los siguientes artículos: "When Did the 2300 Days of Daniel 8:14 Begin and End? Fresh Evidence from Scripture, Chronology, and Karate History" por Richard Davidson; "Hermeneutics of Ellen G. White's writings: Basic Rules of Interpretation" por Jiří Moskala; "Friendly Fire: George I. Butler's View of Degrees of Inspiration" por Denis Kaiser; y "Ellen White's Usage of the Term Plain in the Context of the Interpretation of Scripture" por Iriann Marie Hausted. En el volumen 17 (2021) se publicaron los siguientes artículos: "A Conversation between Two Directors of the Ellen G. White Estate", por Merlin D. Burt y James R. Nix; "Critical Assessments of the Bible and the Writings of Ellen G. White", por Alberto Timm; "The Holy Spirit as a Representative of Christ in Ellen G. White's Writings" por Denis Kaiser; "A Temple for the Creator to Abide: The Soul Sanctuary in Ellen G. White's Writings" por Abner F. Hernandez y Davide Sciarabba; y "Heavenly or Soul Sanctuary?: Some Holistic Theological and Ethical Implications", por Davide Sciarabba y Abner F. Hernandez.

630 Paulo Clézio dos Santos, "La tipología como elemento para revelar la existencia de una corriente entre la literatura canónica y extra canónica en Elena G. de White", *Kerygma* 11, no. 1 (2015): 73-89. En una línea similar véase también Wilson Cabrera, "La confirmación del don profético en el ministerio de Elena de White: Una perspectiva bíblica", *Estrategias para el Cumplimiento de la Misión* 12, no. 1 (2015): 10-24.

Stefanovic, por su parte, se basa en las promesas divinas acerca del “don de profecía” para mostrar la necesidad de que la iglesia del tiempo del fin cuente con un profeta.⁶³¹ Frank Hasel proporciona quizás el primer intento de contextualizar a Ellen G. White dentro de las corrientes teológicas del protestantismo norteamericano para evitar que sea caratulada como “fundamentalista” en el sentido teológico actual.⁶³² Otros autores, como Alberto Timm,⁶³³ Víctor Figueroa⁶³⁴ y Denis Fortin⁶³⁵ han buscado recalcar la importancia eclesiológica de sus escritos, mientras que otros simplemente defendieron su utilidad espiritual⁶³⁶ o defender la legitimidad de su don profético.⁶³⁷ Dentro de esta subárea de estudios bien pueden incluirse los repetidos abordajes investigativos acerca de tensión entre la autoridad de la Biblia y los escritos de Ellen G. White. Con leves variaciones, los autores presentan un modelo en el cual las Escrituras poseen primacía o una autoridad superior a Elena G. de White, en ocasiones diferenciando entre “inspiración autoritativa” e “inspiración autorizada”. Puede parecer extraño que existan tantas publicaciones sobre este tema siendo que las opiniones presentadas divergen poco entre sí.⁶³⁸ Solo una obra merece especial distinción. George R. Knight, coronando

631 Ranko Stefanovic, “Origen, significado y función del ‘Don de Profecía’ en la Biblia”, *Theologika* 30, no. 2 (2015): 188-231.

632 Frank Hasel, “Was Ellen G. White a Fundamentalist?”, en *For You Have Strengthened Me: Biblical and Theological Studies in Honor of Gerhard Pfandl in Celebration of His Sixty-Fifth Birthday* (St Peter am Hart: Seminar Schloss Bogenhofen, 2007), 347-359.

633 Alberto R. Timm, “The Role of Ellen G. White in the Life of the Adventist Church”, *Toward a Theology of the Remnant: An Adventist Ecclesiological Perspective*, ed. por Ángel Manuel Rodríguez (Silver Spring, MD: Biblical Research Institute, 2009), 345-360; “El rol eclesiológico de Elena de White en la Iglesia Adventista”, *Estrategias para el Cumplimiento de la Misión* 12, no. 1 (2015): 75-97.

634 Víctor F. Figueroa, “The Value of Ellen White’s Ministry for the Work of the Church”, en *The Bible, the Spirit of Prophecy and the Church*, ed. por Anna M. Galeniece (Nairobi: Adventist University of Africa, 2017), 133-144; “The Relevance and Implications of Ellen White Writings in the Contemporary African Context”, en *The Bible, the Spirit of Prophecy and the Church*, ed. por Anna M. Galeniece (Nairobi: Adventist University of Africa, 2017), 271-279.

635 Denis Fortin, “El ministerio de E. G. White en la Iglesia Adventista del Séptimo Día”, en *Por qué creemos en E. G. White y el don profético: Una perspectiva histórica y bíblica*, ed. por Denis Fortin, Abner F. Hernández y David Sciarabba (Doral, FL: Inter-American Division Publishing Association, 2018), 27-43.

636 Chantal J. Klingbeil, “Why Should I Read Ellen White”, en *Understanding Ellen White: The Life and Work of the Most Influential Voice in Adventist History* (Nampa, ID: Pacific Press, 2015), 243-251; Ted N. C. Wilson, “Un extraordinario don de Dios para los últimos días”, *Estrategias para el Cumplimiento de la Misión* 12, no. 2 (2015): 26-40; Ángel Manuel Rodríguez, “Ellen G. White’s Inaugural Vision”, en *The Word: Searching, Living, Teaching*, ed. por Artur A. Stele (Silver Spring, MD: Biblical Research Institute, 2015), 177-194. Véase también Dwight Nelson, *¿Puede el mundo de hoy leer a E. G. White?* (Ciudad de México: Gema Editores, 2017); “Making Ellen White Relevant to Third Millennials”, en *The Gift of Prophecy in Scripture and History*, ed. por Alberto R. Timm y Dwain N. Esmond (Silver Spring, MD: Review and Herald, 2015), 365-376; y Chantal J. Klingbeil, “Cómo presentar a Elena White a una nueva generación”, *Revista Educación Adventista* 82, no. 2 (202), disponible en: <https://jae.adventist.org/es/2020.82.1.5>.

637 Roger W. Coon, “Por que eu creio que Ellen G. White foi uma verdadeira profetisa”, en *Espírito de profecia: orientações para a igreja remanescente*, ed. por Renato Stencel (Engenheiro Coelho, SP: Unaspres, 2012), 85-94; Miguel Ángel Salomón, “¿Debemos creer todavía en Elena G. De White?”, *Estrategias para el Cumplimiento de la Misión* 11, no. 1 (2014): 30-41; Herbert Douglass, “Ellen White as God’s Spokesperson”, en *Understanding Ellen White: The Life and Work of the Most Influential Voice in Adventist History* (Nampa, ID: Pacific Press, 2015), 83-94.

638 Rolf J. Pöhler, “Adventisten, Ellen White und das Sola-Scriptura-Prinzip”, *Spes Christiana* 17 (2006): 45-68; Lucas Mendes Nunes, “A relação entre os escritos de Ellen G. White e a Bíblia”, *Kerygma* 7, no. 1 (2011): 39-53; R. Clifford Jones, “Ellen White and Scripture”, en *Understanding Ellen White: The Life and Work of the Most Influential Voice in Adventist History* (Nampa, ID: Pacific Press, 2015), 45-54; Gerhard Pfandl y Joel Iparraguirre, “La Biblia y los escritos de Elena de White”, en *Pautas para interpretar las Escrituras* (Lima: Idermejo Editores,

casi cuatro décadas de estudios whiteanos, publicó un libro bajo el título *Prophets in Conflict: Issues in Authority*⁶³⁹ en el que procura mostrar la manera correcta de utilizar los escritos de Ellen G. White en base a un concepto de autoridad profética y pastoral, pero no doctrinal.

Esta temática además está profundamente relacionada con el concepto de inspiración atribuido a Ellen G. White. Algunos autores han procurado explorar los diferentes modelos de inspiración que existen y como armonizan con la experiencia de Ellen G. White,⁶⁴⁰ en tantos otros buscan explorar cuál era la manera en que ella concebía la inspiración que recibía.⁶⁴¹ Se destacan aquí los impresionantes trabajos de Theodore Levterov,⁶⁴² Cristian Gonzales,⁶⁴³ y Denis Kaiser⁶⁴⁴ acerca de cómo sus

2015), 97-118; Alberto R. Timm, "The Authority of Ellen White's Writings", en *Understanding Ellen White: The Life and Work of the Most Influential Voice in Adventist History* (Nampa, ID: Pacific Press, 2015), 55-65; Joel Iparraquirre, "La autoridad de los escritos de Elena de White", *Estrategias para el Cumplimiento de la Misión* 12, no. 1 (2015): 25-42; George R. Knight, "Elena de White, la Escritura, y la cuestión de la autoridad: Un vistazo histórico", *Apuntes Universitarios* 6, no. 1 (2016): 101-120; Merlin D. Burt, "Elena G. de White y la *sola Scriptura*", en *Elena G. de White: Manteniendo viva la visión*, ed. por Hector O. Martín y Daniel A. Mora (Nirgua: Ediciones Setaven, 2015), 77-88; Alberto R. Timm, "*Sola Scriptura* and Ellen White: Historical Reflections", en *The Bible, the Spirit of Prophecy and the Church*, ed. por Anna M. Galeniece (Nairobi: Adventist University of Africa, 2017), 102-117. Se destaca aquí un análisis de Carlos Centurión acerca de cómo Ellen G. White concebía sus escritos en relación a la Biblia comparado con la postura de José Smith. Véase "Un análisis comparativo de las enseñanzas de José Smith y Elena G. de White con respecto a la autoridad de la Biblia" (Tesis de licenciatura, Universidad Adventista del Plata, 2003). Se destaca especialmente el trabajo de Gustav Van Niekerk, quien en sus tesis de maestría exploró los diferentes conceptos de autoridad de los escritos de Ellen G. White en relación con la Biblia sostenidos por sus principales intérpretes. Véase "The Authority of Ellen G. White: a Critical Evaluation" (Tesis de maestría, University of South Africa, 2019).

639 George R Knight, *Prophets in Conflict: Issues in Authority* (Nampa, ID: Pacific Press, 2020).

640 Véase Juan Carlos Viera, "A dinâmica da inspiração: olhando de perto as mensagens de Ellen G. White", en *Espírito de profecía: orientações para a igreja remanescente*, ed. por Renato Stencil (Engenheiro Coelho, SP: Unaspres, 2012), 27-34; Frank M. Hasel, "Models of Inspiration: Learning from Ellen G. White", *Al aire del Espíritu: Festschrift al Dr. Roberto Badenas*, ed. por Ramón Gelabert y Víctor Armenteros (Libertador San Martín, Entre Ríos: Editorial UAP, 2013), 123-138.

641 Denis Fortin, "Ellen G. White como una profetisa: conceitos de revelação e inspiração", en *Espírito de profecía: orientações para a igreja remanescente*, ed. por Renato Stencil (Engenheiro Coelho, SP: Unaspres, 2012), 55-68; Graeme S. Bradford, "The Influence of Ellen White Towards an Adventist Understanding of Inspiration", en *Hermeneutics, Intertextuality and the Contemporary Meaning of Scripture*, ed. por Ross Cole y Paul Petersen (Cooanbong: Avondale Academic Press, 2014), 197-223; Merlin D. Burt, "Revelation and Inspiration: Ellen G. White Understanding", en *Understanding Ellen White: The Life and Work of the Most Influential Voice in Adventist History* (Nampa, ID: Pacific Press, 2015), 30-44; Víctor F. Figueroa, "The Revelation and Inspiration of God in the Writings of Ellen G. White", en *The Bible, the Spirit of Prophecy and the Church*, ed. por Anna M. Galeniece (Nairobi: Adventist University of Africa, 2017), 74-86; Denis Kaiser, "Cómo E.G. White consideraba y experimentaba la inspiración", en *Por qué creemos en E. G. White y el don profético: Una perspectiva histórica y bíblica*, ed. por Denis Fortin, Abner F. Hernández y David Sciarabba (Doral, FL: Inter-American Division Publishing Association, 2018), 45-61.

642 Su tesis doctoral fue publicada como Theodore N. Levterov, *The Development of the Seventh-Day Adventist Understanding of Ellen G. White's Prophetic Gift, 1844-1889* (New York: Peter Lang, 2015). Un resumen fue publicado en inglés como "The Development of the Seventh-Day Adventist Understanding of Ellen G White's Prophetic Gift, 1844-1889", *Andrews University Seminary Studies* 50, no. 1 (2012): 69-70. Véase también "How Early Sabbath-Keeping Adventists Accepted Ellen G. White as a True Prophet", en *The Gift of Prophecy in Scripture and History*, ed. por Alberto R. Timm y Dwain N. Esmond (Silver Spring, MD: Review and Herald, 2015), 246-266.

643 La obra de Levterov fue continuada por Cristian Gonzales en su tesis de maestría: "Desarrollo y comprensión del don profético de Ellen G. White en la Iglesia Adventista del Séptimo Día, 1889-1915" (Tesis de maestría, Unión Peruana Unión, 2017).

644 La tesis doctoral de Denis Kaser fue publicada como *Trust and Doubt: Perceptions of Divine Inspiration in*

contemporáneos entendieron el concepto de inspiración. Es notable también el gran esfuerzo de Kevin Morgan en conciliar el concepto whiteano de inspiración con las acusaciones que ella recibió de plagio,⁶⁴⁵ así como la defensa ofrecida por Herbert Douglas de su don profético.⁶⁴⁶ En esta misma se encuentra Don S. McMahon, quien en su libro *Acquired Or Inspired: Exploring the Origins of the Adventist Lifestyle*⁶⁴⁷ ha mostrado la impresionante precisión de las declaraciones que Ellen G. White realizó acerca de la salud, sobre todo comparando con los consejos médicos comunes del siglo XIX. Esta obra, además, objeta las afirmaciones de Ronald Numbers, entre otros, que busca el origen de los consejos sobre salud dados por Ellen G. White en el contexto de la época. Este autor ofreció su punto de vista en la tercera edición de su libro *Prophetess of Health*, publicada en 2008.⁶⁴⁸ Leonard Brand y Don S. McMahon también presentaron una respuesta a estas objeciones en su libro *The Prophet and Her Critics*.⁶⁴⁹

En el segundo grupo, deben nombrarse aquellas investigaciones que procuran buscar una exploración a las declaraciones difíciles de Ellen G. White. En este campo,

Seventh-day Adventist History (St Peter am Hart: Seminar Schloss Bogenhofen, 2019). Véase también Merlin D. Burt, "The Historical Background, Interconnected Development and Integration of the Doctrines of the Sanctuary, the Sabbath, and Ellen G. White's Role" (Tesis de doctorado, Andrews University, 2002).

645 Véase *More Than Words: A Study of Inspiration and Ellen White's Use of Sources in "The Desire of Ages"* (Berrien Springs, MI: Honor Him, 2009), y *White Lie Soap: For Removal of Lingering Stains on Ellen White's Integrity as an Inspired Writer* (Millers Creeks, CN: Honor Him, 2013). Véase también Tim Poirier, "Ellen White and Sources: The Plagiarism Debate", en *Understanding Ellen White: The Life and Work of the Most Influential Voice in Adventist History* (Nampa, ID: Pacific Press, 2015), 145-165; Denis Kaiser, "How Ellen White Did Her Writing", en *Understanding Ellen White: The Life and Work of the Most Influential Voice in Adventist History* (Nampa, ID: Pacific Press, 2015), 118-132; y Jud Lake, "Ellen G. White Use of Extrabiblical Sources", en *The Gift of Prophecy in Scripture and History*, ed. por Alberto R. Timm y Dwain N. Esmond (Silver Spring, MD: Review and Herald, 2015), 316-332.

646 Herbert E. Douglass, *They Were There: Stories of Those Who Witnessed Ellen White's Prophetic Gift and Believed* (Nampa, ID: Pacific Press, 2005); *Dramatic Prophecies of Ellen White: Stories of World Events Divinely Foretold* (Nampa, ID: Pacific Press, 2007). La autoridad profética de Ellen G. White también fue atacada y cuestionada por varios autores, entre ellos J. Mark Martin, *Seventh-day Adventism and the Writings of Ellen G. White* (Phoenix, AZ: Grace Upon Grace, 2001); Dirk Anderson, *Prophet or Pretender?: Does Ellen G. White Pass the Biblical Tests of a Prophet?* (Jacksonville, FL: Via Del Agape, 2008); Sydney Cleveland, *White Washed: Uncovering the Myths of Ellen G. White* (Casa Grande, AZ: LAM Publications, 2011); Mervyn Bryan y John Rosier, *The Problem of Ellen White for the Adventist Communion* (Edición de los autores, 2019). Han existido tímidos intentos de responder a estos cuestionamientos, entre los cuales merece ser destacado Glúder Quispe, "Ataques contra la iglesia remanente y Ellen White en el internet", en *El remanente y los disidentes* (Lima: Universidad Peruana Unión – Fondo Editorial, 2015), 259-277. Otras dos obras han procurado ofrecer una defensa de Ellen G. White, pero sus intentos han sido duramente criticados por ofrecer una lectura cercana a la inerrancia: Graeme S. Bradford, *More Than a Prophet: How We Lost and Found Again the Real Ellen White* (Berrien Springs, MI: Biblical Perspectives, 2006); Russell R. Standish y Colin D. Standish, *The Greatest of All the Prophets* (Narbethong: Hartland Publications, 2004).

647 Don S. McMahon, *Acquired or Inspired: Exploring the Origins of the Adventist Lifestyle* (Warburton: Signs Publishing Company, 2005). En una línea similar, aunque no limitado al campo de la salud, Delroy Pryce, buscó mostrar la precisión de los consejos de Ellen G. White en su libro *Elena G. de White tenía razón: Confirmaciones científicas* (Doral, FL: Inter-American Division Publishing Association, 2015).

648 Ronald L. Numbers, *Prophetess of Health: A Study of Ellen G. White*, 3ra ed. (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2008).

649 Leonard Brand y Don S. McMahon, *The Prophet and Her Critics: A Striking New Analysis Refutes the Charges that Ellen G. White "Borrowed" the Health Message* (Nampa, ID: Pacific Press, 2005). Véase también Ramon C. Gelabert, *Ellen G. White: Los préstamos literarios y la reforma de la salud* (Barcelona: Aula7activa, 2007).

Jan Voerman⁶⁵⁰ y Denis Kaiser⁶⁵¹ analizaron la precisión histórica de sus declaraciones acerca de la Revolución Francesa. Por su parte, Andrew Tompkins ofreció una interpretación de sus declaraciones que describen la salvación de paganos,⁶⁵² mientras que Merlin Burt habló acerca de la “puerta cerrada”.⁶⁵³ Frank Hasel⁶⁵⁴ y Gerhard Pfandl⁶⁵⁵ presentaron pautas para comprender sus declaraciones relativas a las ciencias naturales.⁶⁵⁶ En tanto Milton L. Torres examinó su opinión acerca de la ficción literaria.⁶⁵⁷ Al autor de este capítulo también ofrece un análisis de sus declaraciones que parecen utilizar terminología masónica.⁶⁵⁸

Dentro de este subgrupo se destacan también las obras de Jud Lake y William Fagal. El primero presentó un análisis profundo de las presuposiciones de los críticos de Ellen G. White y presentó respuestas a muchas de sus acusaciones.⁶⁵⁹ Este último, por su parte, presentó respuestas a las preguntas y críticas más comunes sobre sus escritos.⁶⁶⁰

A pesar de la gran cantidad de investigaciones realizadas en esta área, otros temas también han sido explorados, como se verá a continuación.

Pensamiento teológico

El análisis del pensamiento teológico de Ellen G. White ha sido también un elemento constante en los estudios whiteanos. Se han abordado un considerable número de aspectos y áreas diferentes de la teología que ella tocó en sus escritos. Algunos trabajos han explorado temas clásicos del pensamiento teológico, como la existencia del mal,⁶⁶¹ la acción divina en la historia,⁶⁶² y otros temas relacionados a la teodicea.⁶⁶³ Otros

650 Jan Voerman, “Ellen White and the French Revolution”, *Andrews University Seminary Studies* 45, no. 2 (2007): 247-259.

651 Denis Kaiser, “Ellen G. White on the French Revolution: A Critical Analysis of the Criticism” (Monografía, Andrews University, 2009).

652 Andrew Tompkins, “A Fresh Look at Ellen G. White’s Statements Within Their Original Context on the Heathen Being Saved”, *Journal of the Adventist Theological Society* 29, no. 1-2 (2018): 50-72.

653 Merlin D. Burt, “Understanding Ellen White and the ‘Shut Door’”, en *Understanding Ellen White: The Life and Work of the Most Influential Voice in Adventist History* (Nampa, ID: Pacific Press, 2015), 166-179.

654 Frank Hasel, “Ellen G. White and Creationism: How to Deal with Her Statements on Creation and Evolution: Implications and Prospects”, *Journal of the Adventist Theological Society* 17, no. 1 (2016): 229-244.

655 Gerhard Pfandl, “Ellen G White and Earth Science”, *Journal of the Adventist Theological Society* 14, no. 1 (2003): 176-194.

656 Véase también Cornelis S. Bootsman, Lynden J. Rogers, Kevin C. deBerg, “Infidel Geologists! The Cultural Context of Ellen White’s Statements on Geological Science”, *Christian Spirituality and Science* 10 (2015): 33-60.

657 Milton L. Torres, “Ellen G. White e a ficção literária”, *Kerygma* 9, no. 2 (2013): 153-162. Véase también Derek C. Bowe, “La Biblia, Elena White y la ficción: La experiencia de un docente”, *Revista Educación Adventista* 82, no. 1 (2020). Disponible en <https://jae.adventist.org/es/2020.82.1.6>.

658 Eric E. Richter, “¿Elena G. de White utilizó terminología masónica?”, *Berit Olam* 14, no. 1 (2017): 58-69.

659 Jud Lake, *Ellen White Under Fire: Identifying the Mistakes of Her Critics* (Nampa, ID: Pacific Press, 2010).

660 William A. Fagal, *101 Questions About Ellen White and Her Writings* (Nampa, ID: Pacific Press, 2010).

661 Adolfo Suarez, “O mal no pensamento de Ellen White”, *Kerygma* 3, no. 2 (2007): 3-9. Véase también Whoodrow W. Whidden, “The Triumph of God’s Love: The Optimistic, Theological Theodicy of Ellen G White”, *Andrews University Seminary Studies* 53, no. 1 (2015): 197-214.

662 Michael F. Younker, “A Dialogue Between Contemporary Perspectives and Ellen White on Divine Action and Quantum Physics”, *Journal of the Adventist Theological Society* 23, no. 1 (2012): 120-154.

663 Véase, por ejemplo, el estudio comparativo realizado por Martha Duah, “A Study of Warfare Theodicy in the Writings of Ellen G. White and Gregory A. Boyd” (Tesis de doctorado, Andrews University, 2012). Véase también Elliott A. Williams, *Freedom from Evil and Suffering: A Study of Ellen G. White, Adventist and Evangelical theology* (High Wycombe: Advent Press, 2014).

trabajos, como el de Raúl Quiroga, han buscado establecer el *mitte* o centro teológico en el pensamiento de Ellen G. White.⁶⁶⁴ Otros autores han explorado su pensamiento respecto de las doctrinas del Santuario⁶⁶⁵ y del Gran Conflicto.⁶⁶⁶ La antropología bíblica en el pensamiento de Ellen G. White también ha recibido atención,⁶⁶⁷ incluyendo su relación con el Gran Conflicto⁶⁶⁸ y la mortalidad del alma.⁶⁶⁹

Dentro de esta categoría es necesario mencionar dos investigaciones de Marko Kolic⁶⁷⁰ y Marc Coleman⁶⁷¹ que exploraron la demonología de Ellen G. White. Esta área, que ha recibido poca atención por parte de los teólogos denominacionales, carece de una sistematización dentro de la cosmovisión teológica adventista. Por lo tanto, estos artículos de Kolic y Coleman resulta un importante primer avance hacia una demonología adventista.

Eclesiología

Otras áreas de la teología también han generado interés entre los investigadores. En la rama de la eclesiología ha surgido un profundo interés por tres temas en particular. En primer lugar, puede resultar sorprendente la importancia que se le ha dado al estudio del diezmo y el mantenimiento de la iglesia en los escritos de Ellen G. White.⁶⁷² Además,

664 Raúl A. Quiroga, "Una propuesta de identificación del sistema teológico de Elena G. de White", *Kerygma* 11, no. 1 (2015): 9-25; también "Identificando el sistema teológico de Elena G. de White: Una propuesta", en *Elena G. de White: Manteniendo viva la visión*, ed. por Hector O. Martín y Daniel A. Mora (Nirgua: Ediciones Setaven, 2015), 89-104.

665 Omar Ojanama Gaspar, "La teología del Santuario en el pensamiento de Elena de White: Tres aspectos fundamentales", *Estrategias para el Cumplimiento de la Misión* 12, no. 1 (2015): 129-143. Véase también Armando Juárez, "Sentado a la diestra: El conflicto entre la interpretación adventista con las Escrituras y Elena G. de White", *TeoBiblica* 3, no. 1-2 (2017): 123-160.

666 Quizás la obra que mejor haya explorado este tema en las dos últimas décadas sea Herbert Douglass, *The Heartbeat of Adventism: The Great Controversy Theme in the Writings of Ellen G. White* (Nampa, ID, US: Pacific Press, 2010). Sobre la originalidad del pensamiento whiteano respecto del Gran Conflicto, véase Alberto R. Timm, "The Great Controversy: Perspectives of Hastings and White", *The Great Controversy and the End of Evil: Biblical and Theological Studies in Honor of Angel Manuel Rodríguez in Celebration of His Seventieth Birthday*, ed. por Gerhard Pfandl (Silver Spring, MI: Biblical Research Institute, 2015), 109-116.

667 Francisco Alejandro Shibata Vilagrón, "El tema del hombre en los Escritos de Elena G. de White" (Tesis de licenciatura, Universidad Adventista del Plata, 2013).

668 Cindy Tutsch, "Biblical Anthropology and the Cosmic Conflict: An Overview with Directed Emphasis on the Writings of Ellen White", *Estrategias para el Cumplimiento de la Misión* 9, no. 2 (2012): 43-66.

669 Wilhelm Wachholz y Fábio Augusto Darius, "Sobre a integralidade humana e a mortalidade da alma a partir dos escritos de Ellen White", *Práxis Teológica* 12, no. 2 (2012): 11-24

670 Marko Kolic, "The Demonology of Ellen G. White", *Journal of Adventist Mission Studies* 5, no. 2 (2009): 98-105.

671 Marc Coleman, "Ellen White on Confrontation with Evil Spiritual Powers", *Journal of Adventist Mission Studies* 11, no. 2 (2015): 95-104. Véase también Joseph Mutune Ndisya, "An Analysis and Response to the Fear of Evil Spiritual Forces Among Kamba Christians in the Light of Biblical and Ellen G. White Teachings" (Tesis de doctorado, Andrews University, 2015).

672 Ángel Manuel Rodríguez, "O dizimo nos escritos de Ellen G. White", *Parousia* 2, no. 2 (2001): 27-50; Alberto R. Timm, "Análise de quatro declarações controvertidas sobre o dizimo em Ellen G. White", *Parousia* 2, no. 2 (2001): 51-58; Roger W. Coon, "Dizimo: Conselhos e prática de Ellen White", *Parousia* 2, no. 2 (2001): 63-74; Demóstenes Neves Silva, "Malaquias 3:10 no contexto bíblico e nos escritos de Ellen G. White", *Hermenêutica* 3 (2003): 33-56; Kwabena Donkor, "Theology of Tithing in Ellen G. White", en *For You Have Strengthened Me: Biblical and Theological Studies in Honor of Gerhard Pfandl in Celebration of His Sixty-Fifth Birthday* (St Peter am Hart, Austria, 2007), 361-378; Carlos Olivares, "¿Se debe pedir un segundo diezmo?: Un análisis bíblico y en Elena de White", *Advenimiento* 4 (2010): 97-112; Cristian S. Gonzales, "Elena de White, el diezmo y las

no puede dejar de mencionarse varios abordajes a su teología de la adoración, un tema poco explorado previamente.⁶⁷³ Por último, Glúder Quispe,⁶⁷⁴ Ángel M. Rodríguez⁶⁷⁵ y Carmelo Martínez⁶⁷⁶ analizaron el concepto de remanente en los escritos de Ellen G. White.

Además de estas investigaciones, algunos autores se han destacados por sus aportes en el área. Ricardo González proporcionó un exhaustivo estudio sobre la manera en que Ellen G. White visualizaba la estructura eclesial.⁶⁷⁷ Wendy Jackson, por su parte, exploró su concepto de unidad de la iglesia.⁶⁷⁸ Cristian Gonzales exploró el concepto de disidencia y los consejos dados por Ellen G. White sobre el tema. Denis Fortin⁶⁷⁹ y Cindy Tutsch,⁶⁸⁰ en tanto, analizaron su opinión acerca del ministerio pastoral femenino y la ordenación de la mujer en la iglesia.

El papel del liderazgo eclesial en la vida de la iglesia también ha sido una temática

organizaciones independientes – Parte I’, *Estrategias para el Cumplimiento de la Misión* 12, no. 2 (2015): 110-136; Tevni Grajales, “E. G. White y la mayordomía”, en *Por qué creemos en E. G. White y el don profético: Una perspectiva histórica y bíblica*, ed. por Denis Fortin, Abner F. Hernández y David Sciarabba (Doral, FL: Inter-American Division Publishing Association, 2018), 205-223.

673 Young Soo Chung, “Worship Principles in the Writings of Ellen G. White”, *Asia-Africa Journal of Mission and Ministry* 6 (2012): 125-142; Renato Stencil, “Considerações sobre adoração em Ellen G. White”, *Parousia* 3 (2015): 78-100; Daniel O. Plenc, “Elena G. de White y la adoración”, en *Elena G. de White: Manteniendo viva la visión*, ed. por Hector O. Martín y Daniel A. Mora (Nirgua: Ediciones Setaven, 2015), 245-258; Denis Fortin, “Ellen G. White’s Theology of Worship and Liturgy”, en *Worship, Ministry, and the Authority of the Church*, ed. por Ángel Manuel Rodríguez (Silver Spring, MA: Biblical Research Institute, 2016), 81-101; Zacchaeus A. Mathema, “Biblical Principles of Worship: What Oscillation Theory and Ellen White Tell us about Those Principles”, en *The Bible, the Spirit of Prophecy and the Church*, ed. por Anna M. Galeniece (Nairobi: Adventist University of Africa, 2017), 246-256. Sobre el uso de la música en la adoración según Ellen G. White, véase Paul Hamel, *E. G. White und die Musik* (Krattigen: Advent-Verl, 2006).

674 Glúder Quispe, “El término “remanente” en los escritos de Elen G. White”, en *El remante y los disidentes* (Lima: Universidad Peruana Unión – Fondo Editorial, 2015), 305-320.

675 Ángel M. Rodríguez, “El remanente de Dios en el pensamiento de Elena G. de White”, en *Elena G. de White: Manteniendo viva la visión*, ed. por Hector O. Martín y Daniel A. Mora (Nirgua: Ediciones Setaven, 2015), 207-228.

676 Carmelo Martínez, “El concepto de remanente en Elena G. de White”, *Kerygma* 11, no. 1 (2015): 55-72.

677 La tesis doctoral de Ricardo A. González fue publicada bajo el título de *The Making of a Church: Ellen G. White’s Views on Church Government (1844-1888)* (Lima: Universidad Peruana Unión – Universidad Adventista de Chile, 2015). Un resumen se publicó previamente como “Ellen G. White’s Views on Church Order: The Early Years 1849-1854”, *Journal of Asia Adventist Seminary* 12, no. 1 (2009): 51-72. Específicamente sobre el rol de la sucesión apostólica en la autoridad eclesial, véase Humberto R. Treiyer, “La autoridad de la iglesia: el dilema de la sucesión apostólica: aportes de E. G. White y Hans Küng”, en *Pensar la Iglesia hoy: Hacia una eclesiología adventista*, ed. por Gerald A. Klingbeil, Martin G. Klingbeil y Miguel Ángel Nuñez (Libertador San Martín, Entre Ríos: Editorial UAP, 2002), 319-330.

678 Wendy A. Jackson, “The Unity of the Church and Church Authority: A Comparative Study of the Views and Practice of Alexander Campbell and Ellen G. White”, *Andrews University Seminary Studies* 54, no. 2 (2016): 357-358; “Unity in the Writings of Ellen G. White”, en *Authority, Unity and Freedom of Conscience*, ed. David Thiele y B. Kemp (Cooranbong: Avondale Academic Press, 2017), 107-132. Véase también Silvia C. Scholtus, “Cartas descubiertas de Elena G. de White: Más consejos sobre cómo mantener la unidad de la iglesia”, en *Elena G. de White: Manteniendo viva la visión*, ed. por Hector O. Martín y Daniel A. Mora (Nirgua: Ediciones Setaven, 2015), 229-244.

679 Denis Fortin, “Ellen White, Women in Ministry, and the Ordination of Women”, en *Women and Ordination: Biblical and Historical Studies*, ed. por John W. Reeve (Nampa, ID: Pacific Press, 2015), 85-112.

680 Cindy Tutsch, “Elena G. de White y el rol de la mujer en la iglesia”, en *Elena G. de White: Manteniendo viva la visión*, ed. por Hector O. Martín y Daniel A. Mora (Nirgua: Ediciones Setaven, 2015), 299-320.

abordada. Jerry Moon, Jesse Tennison y Denis Fortin,⁶⁸¹ Manuel Peña Olavarría,⁶⁸² y Wellington Barbosa,⁶⁸³ presentaron una síntesis del pensamiento whiteano acerca de la figura del pastor y del anciano. Por su parte, Raquel Y. Rodríguez abordó las principales características que debe poseer un líder eclesialístico.⁶⁸⁴ Sin embargo, el principal aporte acerca del liderazgo de acuerdo con Ellen G. White fue realizado por Cindy Tutsch en su tesis doctoral.⁶⁸⁵ Allí la autora sintetiza el concepto de liderazgo visualizado por Ellen G. White y lo compara con la literatura contemporánea sobre el tema. Michael White abordó el tema de la resolución de conflictos entre líderes.⁶⁸⁶

Soteriología

Es curioso que en el campo de la soteriología no se han realizado muchas investigaciones. Por un lado, algunos autores han comparado la teología de Ellen G. White con la de otros pensadores, incluyendo a Joseph H. Waggoner,⁶⁸⁷ Juan Calvino,⁶⁸⁸ John R. W. Stott,⁶⁸⁹ George Ladd⁶⁹⁰ y Martín Lutero.⁶⁹¹ Por otro lado, algunos especialistas han procurado evaluar la evolución (o, mejor aún, la maduración) del pensamiento de Ellen G. White en lo que respecta a su comprensión de la justificación por la fe. Aquí se incluye a Ronald Bissell,⁶⁹² Milan Gugleta⁶⁹³ y el controversial análisis de Alden

681 Jerry Moon, Jesse Tennison y Denis Fortin, "Nature, Function, and Authority of the Minister in the Writings of Ellen G. White" en *Worship, Ministry, and the Authority of the Church*, ed. por Ángel Manuel Rodríguez (Silver Spring, MA: Biblical Research Institute, 2016), 243-271.

682 Manuel Alejandro Peña Olavarría, "Funciones pastorales en los escritos de Ellen White aplicables a la formación pastoral en la Iglesia Adventista del Séptimo Día" (Tesis de licenciatura, Universidad Adventista de Chile, 2015).

683 Wellington Barbosa, *Las dos caras del ministerio: El papel del pastor y del anciano en los escritos de Elena de White* (Buenos Aires: Asociación Casa Editora Sudamericana, 2020).

684 Raquel Y. Rodríguez, "Liderazgo cristiano según E. G. White", en *Por qué creemos en E. G. White y el don profético: Una perspectiva histórica y bíblica*, ed. por Denis Fortin, Abner F. Hernández y David Sciarabba (Doral, FL: Inter-American Division Publishing Association, 2018), 191-203.

685 Cynthia A. Tutsch, "Ellen White's Counsel to Leaders, Identification and Synthesis of Principles, Experimental Application, and Comparison with Current Leadership Literature" (Tesis de doctorado, Andrews University, 2006). Publicado como *Ellen White on Leadership: Guidance for Those Who Influence Others* (Nampa, ID: Pacific Press, 2008).

686 Michael T. White, "Ellen G. White's Counsel to Leaders in Conflict" (Tesis de maestría, Andrews University, 2015).

687 Denis Fortin, "The Cross of Christ: Theological Differences between Joseph H. Waggoner and Ellen G. White", *Journal of the Adventist Theological Society* 14, no. 2 (2003): 131-140.

688 Patrick Patrese Jones, "The Centrality of Jesus Christ in God's Acts of Creation, Reconciliation, Renewal and Fulfilment: The Views of John Calvin and Ellen G. White" (Tesis de doctorado, University of South Africa, 2010), publicado como *Decoding Jesus: A comparison between John Calvin and Ellen G. White's views* (Houston, TX: Strategic Book Publishing, 2014).

689 Lawrence O. Oladini, "A Comparative Study of the Concept of Atonement in the Writings of John R.W. Stott and Ellen G. White" (Tesis de doctorado, Andrews University, 2011).

690 Changyoung Lee, "A Comparative Analysis of the Kingdom of God in the Writings of George Eldon Ladd and Ellen G. White" (Tesis de doctorado, Andrews University, 2010).

691 Thomas A. David, "Was Ellen White Confused About Justification", *Journal of the Adventist Theological Society* 17, no. 2 (2006): 96-109. Denis Kaiser también exploró la imagen que Ellen G. White poseía de Martín Lutero. Véase "Ellen White's Portrait of Martin Luther", *Dialogue* 29, no. 3 (2017): 10-14; y también Lee Kukheon, "An Understanding of Luther in Ellen G. White's Writings", *Literature and Religion* 32, no. 2 (2018): 47-72.

692 Ronald D. Bissell, "Sanctification and Salvation in Ellen G. White's Early Religious Thought", *Asia Adventist Seminary Studies* 6 (2003): 17-35

693 Milan Gugleta, "Progressive Development of Ellen G. White's Understanding of Christ's Sufferings" (Tesis

Thompson.⁶⁹⁴ La premisa básica de este último estudio es que Ellen G. White pasó por etapas en su entendimiento de la justificación, que la llevaron desde un período primigenio de legalismo y la aceptación plena del amor y la gracia de Dios.

Otros investigadores que merecen ser destacados son Diego Javier Varrenti, por categorizar el concepto whiteano de expiación dentro del debate actual,⁶⁹⁵ y Katrina Blue por realizar el mismo trabajo, pero con base en el concepto de la unión del creyente con Cristo.⁶⁹⁶ Jean Zucher realizó un análisis crítico de la perfección cristiana en Ellen G. White,⁶⁹⁷ en tanto Fábio Augusto Darius abordó con seriedad y minuciosidad el concepto de santificación.⁶⁹⁸ Un resumen del mismo tipo fue publicado por Daniel Plenc.⁶⁹⁹ Por su parte, Abner Hernández exploró la experiencia de santificación en Ellen G. White.⁷⁰⁰

Doctrina de Dios, Cristología, Pneumatología

Los estudios acerca de la doctrina de Dios, la cristología y la pneumatología de Ellen G. White han estado fuertemente influenciada por los debates doctrinales a los que la Iglesia Adventista se ha enfrentado en los últimos años, con pocas excepciones.⁷⁰¹ Entre ellas puedas considerarse a Michael Pearson, que realizó un análisis comparativo del concepto de pecado contra el Espíritu Santo.⁷⁰² Además, Ioan Gheorghe Rotaru examinó

de doctorado, University of Wales Trinity Saint David, 2015).

694 Alden Thompson, *Escape from the Flames: How Ellen White Grew from Fear to Joy-and Helped Me Do It Too* (Nampa, ID: Pacific Press, 2005).

695 Diego Javier Varrenti, "Diferencias conceptuales entre la teoría penal y el pensamiento de Elena G. de White acerca de la expiación: antecedentes bíblicos e históricos y discusión adventista contemporánea" (Tesis de licenciatura, Universidad Adventista del Plata, 2008).

696 Katrina b. Blue, "Union with Christ in the Writings of Ellen G. White" (Tesis de doctorado, Andrews University, 2015).

697 Jean Zucher, *What Inspiration Has to Say About Christian Perfection* (Hagerstown, MD: Review and Herald, 2002).

698 Fábio Augusto Darius, "Passos para Cristo: A construção do conceito de santificação na obra de Ellen White legada à Igreja Adventista do Sétimo Dia" (Tesis de maestría, Escola Superior de Teologia São Leopoldo, 2010); "De corpo, alma e espírito, apontamentos históricos e teológicos acerca do tema santificação na obra holística de Ellen White" (Tesis de doctorado, Escola Superior de Teologia - São Leopoldo, 2014).

699 Daniel Oscar Plenc, "La comprensión de Elena de White sobre la doctrina de la santificación", *Estrategias para el Cumplimiento de la Misión*, 12, no. 1 (2015): 114-128.

700 Abner F. Hernández, "E. G. White y la experiencia de la salvación", en *Por qué creemos en E. G. White y el don profético: Una perspectiva histórica y bíblica*, ed. por Denis Fortin, Abner F. Hernández y David Sciarabba (Doral, FL: Inter-American Division Publishing Association, 2018), 105-121; y junto con Jerry Moon, "E. G. White y la seguridad de la salvación", en *Por qué creemos en E. G. White y el don profético: Una perspectiva histórica y bíblica*, ed. por Denis Fortin, Abner F. Hernández y David Sciarabba (Doral, FL: Inter-American Division Publishing Association, 2018), 145-161.

701 Michael Pearson realizó un análisis comparativo del concepto de pecado contra el Espíritu Santo. Véase "The Sin Against the Holy Spirit in the Writings of G. C. Berkouwer and E. G. White: A Comparative Study and Ethical Implications", *Andrews University Seminary Studies* 52, no. 2 (2014): 327-328. Ioan Gheorghe Rotaru examinó su concepto de immanencia divina. Véase "The Name 'Immanuel' = 'God with Us': A Proof of God's Immanence, according to the Religious Vision of the American Author Ellen G. White", *Dialogo Universitario* 2, no. 2 (2014): 34-44. Cory Wetterlin abordó la recepción al Espíritu Santo. Véase "Ellen G. White's Understanding of Indwelling of the Holy Spirit: A Chronological Study", *Andrews University Seminary Student Journal* 1, no. 2 (2015): 35-52.

702 Michael Pearson, "The Sin against the Holy Spirit in the Writings of G. C. Berkouwer and E. G. White: A

el concepto de inmanencia divina que Ellen G. White tenía.⁷⁰³ Daniel Plenc presentó una síntesis de la naturaleza divino-humana de Jesús en los escritos de Ellen G. White.⁷⁰⁴ Por su parte, Cory Wetterlin abordó la progresión histórica de su comprensión acerca de la recepción del Espíritu Santo.⁷⁰⁵

Sin embargo, la mayoría de las publicaciones correspondientes a esta área abordaron las creencias de Ellen G. White en la divinidad de Cristo, la personalidad del Espíritu Santo y la doctrina de la Trinidad en general.⁷⁰⁶ Así Jerry Moon exploró el uso de citas de Ellen W. White en el debate sobre la Trinidad.⁷⁰⁷ Por su parte, Denis Kaiser analizó cómo los contemporáneos de su época reaccionaron a sus declaraciones trinitarias.⁷⁰⁸ Joel Iparraguirre y Woodrow Whidden estudiaron el concepto que Ellen G. White tenía acerca del Espíritu Santo,⁷⁰⁹ al igual que Merlin Burt.⁷¹⁰ Nathaniel Gibbs examinó críticamente la posibilidad de que Ellen G. White concibiera la existencia de subordinación del Hijo hacia el Padre.⁷¹¹ Se destaca también las investigaciones de Zoltán Szallós-Farkas que abordó la cristología de Ellen G. White tomando en cuenta el largo debate acerca de la naturaleza humana de Cristo en el adventismo⁷¹² y Miguel Manzur por el estudio del poder milagroso de sanidad del Espíritu Santo.⁷¹³

Comparative Study and Ethical Implications", *Andrews University Seminary Studies* 52, no. 2 (2014): 327-328.

703 Ioan Gheorghe Rotaru, "The Name 'Immanuel' = 'God with Us': A Proof of God's Immanence, according to the Religious Vision of the American Author Ellen G. White", *Dialogue* 2, no. 2 (2014): 34-44.

704 Daniel O. Plenc, "La visión de Elena G. de White sobre la naturaleza divino-humana de Jesús", en *Cristología: Séptimo simposio bíblico-teológico sudamericano*, ed. Heber Pinheiro, et al. (Cochabamba: Editorial UAB, 2009), 287-302.

705 Cory Wetterlin, "Ellen G. White's Understanding of Indwelling of the Holy Spirit: A Chronological Study", *Andrews University Seminary Student Journal* 1, no. 2 (2015): 35-52.

706 Aunque la mayoría de estas publicaciones está enmarcada dentro de un contexto académico, al menos dos obras fueron preparadas explícitamente para contrarrestar los argumentos de los grupos antitrinitarios que surgieron dentro del adventismo. Véase Centro de Investigación White, *La Divinidad y las discusiones antitrinitarias* (Libertador San Martín, Entre Ríos: Centro de Investigación White, 2009) y Isaú Jacob Silverio Gonzalez, "Valoración de los argumentos de Cristian Silva sobre la trinidad a la luz de la Biblia y Elena G. de White" (Tesis de licenciatura, Universidad Peruana Unión, 2016).

707 Jerry Moon, "The Adventist Trinity Debate Part 2: The Role of Ellen G. White", *Andrews University Seminary Studies* 41, no. 2 (2003): 275-292. Véase también "The Quest for a Biblical Trinity: Ellen White's 'Heavenly Trio' Compared to the Traditional Doctrine", *Journal of the Adventist Theological Society* 17, no. 1 (2006): 140-120.

708 Denis Kaiser, "The Reception of Ellen G White's Trinitarian Statements by Her Contemporaries, 1897-1915", *Andrews University Seminary Studies* 50, no. 1 (2012): 25-38.

709 Joel Iparraguirre y Woodrow Whidden, "El consolador que Cristo prometió: El Espíritu Santo en los escritos de Elena de White", *Evangelio* 8 (2015): 99-118.

710 Merlin D. Burt, "Ellen G. White e a Pessoa do Espírito Santo", en *Pneumatologia: pessoa e obra do Espírito Santo*, ed. Por Reinaldo W. Siqueira y Alberto R. Timm (Engenheiro Coelho, SP: Unaspres, 2017), 489-506.

711 Nathaniel Robert Gibbs, "Ellen G. White and Subordination within the Trinity", *Andrews University Seminary Student Journal* 3, no. 1 (2019): 27-44.

712 Zoltán Szallós-Farkas, "Hristologia întrupării în Scriptură și în scrierile lui Ellen White", *TheoRhēma* 11, no. 2 (2016): 55-78; "Aspectul controversat al hristologiei lui Ellen G. White", *TheoRhēma* 12, no. 1 (2017): 69-89; "Hristologia biblică și cea a lui Ellen G. White în interpretarea lui Andreassen", *TheoRhēma* 12, no. 2 (2017): 77-90.

713 Miguel Mansur, "Mensajes en los escritos de Elena de White para la Iglesia Adventista respecto de la sanidad milagrosa como resultado de la oración y el poder del Espíritu Santo" (Tesis de licenciatura, Universidad Adventista del Plata, 2002).

Misiología

La disciplina de la misiología en el pensamiento de Ellen G. White ha sido ampliamente explorada. Muchos abordajes suelen ser más bien generales, procurando definir el concepto adventista de la misiología a la luz de los escritos de Ellen G. White, como los de Érico Tadeu Xavier⁷¹⁴ o David Trimm.⁷¹⁵ Otros artículos han sido más específicos en su alcance. Martin Klingbeil examinó la persona Ellen G. White como una misionera intercultural,⁷¹⁶ mientras que Fausto Edgar Nuñez abordó la evangelización en nuevos campos misioneros.⁷¹⁷ Jerry Moon,⁷¹⁸ Felipe Tan⁷¹⁹ y David J. B. Trim⁷²⁰ exploraron su concepto de misión urbana. Gary Kruse se destaca en este punto por desarrollar el concepto de “centro de influencia” en el pensamiento whiteano,⁷²¹ en tanto Ronald Preast buscó sus principios de crecimiento de iglesia.⁷²² Rafael Cabrera, por su parte, examinó la plantación de nuevas iglesias.⁷²³

Algunos aspectos de la misiología whiteana han recibido más atención que otros. Su concepto de discipulado fue examinado por Denis Fortin,⁷²⁴ Cid Gouveia⁷²⁵ y, en parte, también por Edward Heidinger Zevallos.⁷²⁶ La conclusión de estos autores suele apuntar

714 Érico Tadeu Xavier, “Missiologia: Uma Perspectiva Teológica-Adventista Nos Escritos de Ellen G. White”, *Kerygma* 10, no. 2 (2014): 113-128.

715 David J. B. Trim, “Ellen G. White and Adventist Mission”, *The Gift of Prophecy in Scripture and History*, ed. por Alberto R. Timm y Dwain N. Esmond (Hagerstown, MD: Review and Herald, 2015): 337-357.

716 Martin Klingbeil, “The Word Has Gone Forth to Europe, ‘Go Forward!’: Ellen G White as an Intercultural Missionary”, en *Misión y contextualización: Llevar el mensaje Bíblico a un mundo multicultural* (Libertador San Martín, Entre Ríos: Editorial UAP, 2004), 113-130.

717 Fausto Edgar Nuñez, “Introducing Adventist Distinctives in New Fields: A Literary and Historical Analysis of Selected Counsels by Ellen G. White”, en *Faith Development in Context: Symposium Papers*, ed. Por Bruce L. Bauer (Berrien Springs, MI: Department of World Mission, Andrews University, 2005), 71. Véase también Daniel A. Mora, “El bautismo: Una declaración inédita de Elena G. de White”, en *Elena G. de White: Manteniendo viva la visión*, ed. por Hector O. Martín y Daniel A. Mora (Nirgua: Ediciones Setven, 2015), 259-272. Sobre la misión en África, véase especialmente Kelvin Onongha, “Mission Leadership, Ellen White, and Contemporary Mission in Africa”, en *The Bible, the Spirit of Prophecy and the Church*, ed. por Anna M. Galeniece (Nairobi: Adventist University of Africa, 2017), 236-245.

718 Jerry Moon, “Ellen White and Missional Models for the City”, *Journal of Adventist Mission Studies* 10, no. 2 (2014): 21-48.

719 Felipe E. Tan, “Ellen G. White on City Missions”, *Journal of Adventist Mission Studies* 11, no. 1 (2015): 113-125.

720 David J. B. Trim, “In These Cities are Jewels: Lesson from Adventist City Missions, 1880-1915”, *Journal of Adventist Mission Studies* 15 (2019): 104-117.

721 Gary D. Kruse, “Seeking the Shalom: A Wholistic Approach to Adventist Urban Mission in the United States Drawing on Ellen White’s ‘Centres of Influence’ Concept” (Tesis de maestría, The University of Queensland, 2020).

722 Ronald Lynn Preast, “The Principles of Church Growth as Supported from the Writings of Ellen G. White” (Tesis de doctorado, Fuller Theological Seminary 2000). Véase también Sergio Becerra, “Ellen G. White e o conceito de igreja relevante”, en *Ellen G. White: Seu impacto hoje*, ed. por Jean Carlos Zukowski, Adolfo S. Suárez y Reinaldo Siqueira (Engenheiro Coelho, SP: Unaspress, 2017), 313-332.

723 Rafael Cabrera, “Una exploración de las razones, ámbitos y actividades evangelizadoras tendientes al establecimiento de nuevas iglesias en los escritos de Elena G. de White” (Tesis de licenciatura, Universidad Adventista del Plata, 2003).

724 Denis Fortin, “Growing Up in Christ: Ellen G. White’s Concept of Discipleship”, *Journal of Adventist Mission Studies* 12, no. 2 (2016): 60-75.

725 Cid Gouveia, “Elena G. de White y el discipulado”, *Discipulado: Reflexiones bíblicas, teológicas y prácticas*, ed. por Alvaro F. Rodríguez y Roy E. Graf (Lima: Ediciones Theologica, 2019), 101-116; y “El discipulado en los escritos de Ellen White” (Tesis de licenciatura, Universidad Peruana Unión, 2019).

726 Edward Heidinger Zevallos, “El plan ‘Las 6 metas del discipulado’ en la Unión Peruana Norte: Su Fundamento bíblico-teológico y en los escritos de Ellen G. White y su descripción” (Tesis de maestría,

a un concepto holístico del discipulado que incluye un período de acompañamiento discipular y un proceso personal de toda la vida en el caminar cristiano. Otras áreas exploradas han sido el papel de compañerismo cristiano,⁷²⁷ de los grupos pequeños⁷²⁸ y de la Escuela Sabática.⁷²⁹ Generalmente estos trabajos apuntan a enfatizar la utilidad de una estrategia en particular para hacer más eficiente la misión o retención de miembros.

Escatología

Finalmente, en lo referente en la escatología, varias investigaciones buscaron proporcionar un panorama general de la opinión que Ellen G. White tenía sobre este tema.⁷³⁰ Otros documentos procuraron abordar temáticas puntuales. Daniel Mora examinó la identidad del “rey del norte” en el libro de Daniel.⁷³¹ Don Leo Garilva⁷³² y Ricardo Pimentel⁷³³ examinaron la interpretación de “Babilonia” realizada por Ellen G. White. Denis Fortin realizó lo mismo en lo referido a las siete cartas del Apocalipsis.⁷³⁴ Carlos Olivares procuró conciliar sus declaraciones acerca de la esclavitud, el decreto de muerte y la falsa parusía en el tiempo del fin.⁷³⁵ Huber Roblero Bravo examinó la noción

Universidad Peruana Unión, 2016).

727 Ariel González, “El compañerismo cristiano y su influencia en el crecimiento de iglesia según Elena de White” (Tesis de licenciatura, Universidad Adventista del Plata, 2005).

728 Fabián Werlen, “Grupos pequeños: estudio del pensamiento de Elena de White” (Tesis de licenciatura, Universidad Adventista del Plata, 2001). Véase también Daniel Plenc, “Detrás de la revolución eclesial”, *Apuntes universitarios* 2, no. 2 (2012): 101-111.

729 Eronildes Oliveira Chagas, “El rol de la Escuela Sabática y su relación con el discipulado bíblico cristiano desde la perspectiva de Ellen G. White” (Tesis de maestría, Universidad Peruana Unión, 2019).

730 J. B. Lethbridge, “‘Look Again, and Look a Little Higher’: The Historical Apocalyptic in the Earlier Writings of Ellen G. White”, en *Millennial Thought in America: Historical and Intellectual Contexts, 1630-1860*, ed. por Bernd Engler et al. (Trier: Wissenschaftlicher Verlag, 2002), 355-384; Cindy Tutsch, “Ellen White on Eschatology and the End of Evil”, *The Great Controversy and the End of Evil: Biblical and Theological Studies in Honor of Angel Manuel Rodríguez in Celebration of his Seventieth Birthday*, ed. por Gerhard Pfandl (Silver Spring, MI: Biblical Research Institute, 2015), 285-295; Segundo Azo Salazar, “El don profético y los eventos escatológicos”, *Estrategias para el Cumplimiento de la Misión* 12, no. 1 (2015): 195-209; Gerhard Pfandl, “Elena White y la escatología adventista”, en *Porque cerca está el día de YHWH: estudios en escatología*, ed. por Alvaro F. Rodríguez y Roy E. Graf (Lima: Ediciones Theologica, 2018), 231-246; Jon Paulien proporcionó un panorama general de su interpretación del Apocalipsis. Véase “Elena G. de White y el libro del Apocalipsis”, *Estrategias para el Cumplimiento de la Misión* 14, no. 1 (2016): 90-99 y Martin Pröbstle y Jon Paulien, “Elena G. de White y los libros de Daniel y Apocalipsis: Un panorama general”, en *Símbolos, sueños y visiones: Estudios sobre Daniel y Apocalipsis, tomo 1*, ed. por Jiri Moskala, Roy E. Graf y Joel Iparraguirre (Doral, FL: Inter-American Division Publishing Association, 2021), 199-2012. Véase también Glúder Quispe, “Ellen G. White e a interpretação do livro de Apocalipse”, en *Ellen G. White: Seu impacto hoje*, ed. por Jean Carlos Zukowski, Adolfo S. Suárez y Reinaldo Siqueira (Engenheiro Coelho, SP: Unaspress, 2017), 241-260.

731 Daniel A. Mora, “Elena G. de White y el ‘rey del norte’ en Daniel 11”, *Estrategias para el Cumplimiento de la Misión* 13, no. 2 (2016): 30-56.

732 Don Leo M. Garilva, “The Development of Ellen G White’s Concept of Babylon in The Great Controversy”, *Journal of the Adventist Theological Society* 18, no. 2 (2007): 223-242

733 Ricardo E. Pimentel, “El Conflicto de los siglos y la identidad de Babilonia según Elena de White”, *Estrategias para el Cumplimiento de la Misión* 12, no. 1 (2015): 144-157.

734 Denis Fortin, “Ellen White’s Interpretation and Use of the Seven Letters of Revelation”, *Journal of the Adventist Theological Society* 18, no. 2 (2007): 202-222.

735 Carlos Olivares, “¿Esclavitud en el tiempo del fin?: Un análisis en los escritos de Elena G. de White y el Apocalipsis”, *Kerygma* 11, no. 1 (2015): 149-175; “El decreto de muerte en el Apocalipsis y escritos de Elena de White: Diferencias y posibles soluciones”, *Evangelio* 7 (2014): 111-137; “El fuego del cielo (Ap 13:13) y la falsa parusía: Una mirada desde los escritos de Elena White y la Biblia”, *Evangelio* 6 (2013): 133-144.

del fin del tiempo de gracia.⁷³⁶ Jhan Freddy Saravia Cueva analizó el intento de fechar la segunda venida en base a los supuestos seis mil años de historia que tiene el planeta Tierra.⁷³⁷

De especial interés son los artículos de Maicol Alejandro Cortes⁷³⁸ y del autor de este capítulo⁷³⁹ en los que se procura dilucidar la interpretación que Ellen G. White tenía de los 144.000 mencionados en el Apocalipsis. Más específicamente, su identidad y relación con la “gran multitud”. Estas dos investigaciones, realizadas independientemente entre sí, son las primeras en abordar este tema y logran llegar a las mismas conclusiones. Cortes también abordó la interpretación que Ellen G. White le dio a la frase “media hora de silencio en el cielo” de Apocalipsis 8:1 y su validez exegética.⁷⁴⁰

En el plano estrictamente sistemático, Ángel Manuel Rodríguez⁷⁴¹ examinó el método historicista de interpretación bíblica utilizado por Ellen G. White. Nhilo A. Jaimes y Cristian S. Gonzales⁷⁴² procuraron explicar su autoridad en temas referencias a profecías bíblicas. Christian Varela⁷⁴³ sintetizó los puntos principales de la postura aniquilacionista que Elena de White poseía de la destrucción de los impíos. Heraldó Vander Lopes,⁷⁴⁴ por su parte, analizó el concepto de zarandeo en sus escritos. Francisco Flores Chablé,⁷⁴⁵ José Landero Domínguez⁷⁴⁶ y Marcos G. Blanco⁷⁴⁷ abordaron el tema de la inminencia de la segunda venida llegando a conclusiones similares.

736 Huber Roblero Bravo, “¿Qué es y cuándo termina el tiempo de gracia a la luz de la Biblia y los escritos de Elena G. de White?” (Tesis de licenciatura, Universidad Peruana Unión, 2016).

737 Jhan Freddy Saravia Cueva, “La gran semana de tiempo: Un estudio sobre los escritos de John Nevins Andrews, 2 Pedro 3,8 y Ellen G. White” (Tesis de maestría, Universidad Peruana Unión, 2018).

738 Maicol Alejandro Cortes, “Los 144.000 y su relación con la gran multitud a la luz de los escritos de Elena G. de White”, *Kerygma* 15, no. 2 (2020): 64-74.

739 Eric E. Richter, “Los 144.000 del Apocalipsis interpretados por Elena G. de White – Parte 1”, *Verum Redimit* 1, no. 1 (2021): pronto a aparecer.

740 Maicol Alejandro Cortes, “Ellen G. White e a ‘meia hora de silêncio no céu’: Um estudo exegético”, *Kerygma* 14, n.º 2 (2019): 6-15.

741 Ángel Manuel Rodríguez, “¿Creyó Elena G. de White en el método historicista?”, en *Símbolos, sueños y visiones: Estudios sobre Daniel y Apocalipsis, tomo 1*, ed. por Jiri Moskala, Roy E. Graf y Joel Iparraguirre (Doral, FL: Inter-American Division Publishing Association, 2021), 213-230.

742 Nhilo J. Jaimes y Cristian S. Conzales, “La autoridad de Elena G. de White en asuntos de interpretación bíblica”, en *Símbolos, sueños y visiones: Estudios sobre Daniel y Apocalipsis, tomo 1*, ed. por Jiri Moskala, Roy E. Graf y Joel Iparraguirre (Doral, FL: Inter-American Division Publishing Association, 2021), 231-266.

743 Christian Varela, “El castigo y la destrucción de los impíos en Elena G. de White”, *Kerygma* 15, n.º 2 (2020): 75-93.

744 Heraldó Vander Lopes, “O conceito de sacudidura escatológica nos escritos de Ellen G. White” (Tesis de doctorado, Centro Universitario Adventista de São Paulo, 2007), publicado como *El zarandeo en los escritos de Elena G. de White* (Saarbrücken: Editorial Académica Española 2020).

745 Francisco Flores Chablé, “Elena G. de White escribe acerca de la inminencia de la segunda venida”, *Perspectivas teológicas* 1, n.º 1 (2001): 2001

746 José Landero Domínguez, “Apresurando la segunda venida de Cristo en la literatura de Elena G. de White” (Tesis de licenciatura, Universidad de Montemorelos, 2017).

747 Marcos G. Blanco, “La tensión inminencia/demora de la Segunda Venida en los escritos de Elena White”, *Porque cerca está el día de YHWH: Estudios en escatología*, ed. por Alvaro F. Rodríguez y Roy E. Graf (Lima: Ediciones Theologica, 2018), 247-258; “La tensión entre la inminencia y la demora de la Segunda Venida en las obras de E. G. White”, en *Por qué creemos en E. G. White y el don profético: Una perspectiva histórica y bíblica*, ed. por Denis Fortin, Abner F. Hernández y David Sciarabba (Doral, FL: Inter-American Division Publishing Association, 2018), 163-173.

Educación

La educación cristiana ha sido considerada como uno de los grandes elementos y legados del pensamiento de Ellen G. White. Durante los últimos veinte años también se ha explorado esta área de manera constante. Los estudios publicados varían desde los factores históricos que influyeron en la elaboración del sistema o de la filosofía educativa de Ellen G. White, hasta la relevancia e implementación contemporánea de sus principios pedagógicos. Así George R. Knight evaluó el desarrollo histórico de la filosofía educativa de Ellen G. White.⁷⁴⁸ John Skrzypaszek examinó cómo el período que pasó en Australia modeló ciertas facetas de su concepto de educación,⁷⁴⁹ mientras que Ronald Calapuja Soncco realizó una reseña histórica de la influencia de Ellen G. White en el desarrollo del sistema educativo adventista.⁷⁵⁰ Ludas Vine, por su parte, comparó sus principios educativos con los de reconocido pedagogo contemporáneo John Dewey.⁷⁵¹

En las últimas dos décadas también se republicó en español la clásica tesis doctoral de Edward M. Cadwallader bajo el título *Principios de la educación adventista en el pensamiento de Elena de White: filosofía, objetivos, métodos y misión*.⁷⁵² F. A. Darius y R. P. Pancotte también resumieron los principales principios en un artículo.⁷⁵³ En esta área también deben nombrarse los destacados trabajos de Kevin D. Grams,⁷⁵⁴ que exploró al importancia de la restauración de la imagen de Dios en lo referido a su filosofía educativa; y David Hernández Vanegas por sintetizar la filosofía de Ellen G. White en lo referido a las escuelas de internado.⁷⁵⁵ También es necesario mencionar los importantes

748 George R. Knight, "The Historical Development of Ellen White's Educational Theory", en *The End from the Beginning: Festschrift Honoring Merling Alomía*, ed. Por Benjamín Rojas et al. (Lima: Universidad Peruana Unión – Fondo Editorial, 2015), 353-376.

749 John Skrzypaszek, "Education as the Heart of Ellen White's Missional Vision for the Seventh-day Adventist Schools: The Australian Context", en *Perceptions of Mission Held by Teachers in Seventh-day Adventist Schools in Australia and the Solomon Islands* (Cooranbong: Avondale Academic Press, 2017): 19-34.

750 Ronald Agustín Calapuja Soncco, "Elena G. de White y el proceso del sistema educacional adventista", *Doxa* 3, no. 3 (2013): 77-94. Sobre este tema véase también Raquel Bouvet de Kornijczuk, "La educación, ¿invento y encomienda divina? ¿para qué?", en *Por qué creemos en E. G. White y el don profético: Una perspectiva histórica y bíblica*, ed. por Denis Fortin, Abner F. Hernández y David Sciarabba (Doral, FL: Inter-American Division Publishing Association, 2018), 225-243. Sobre la influencia de Ellen G. White en el desarrollo del sistema educativo adventista del Brasil, véase Giza Guimarães Pereira Sales y Rosane Michelli de Castro, "O protagonismo de Ellen G. White no projeto educacional cristão adventista no Brasil", *Revista Diálogo Educacional* 20, no. 64 (2020): 462-479.

751 Luda Vine, "WD 40: Historical Insights of Ellen White and John Dewey into Three Dualistic Concerns: Implications for Current Practice", *Journal of Research on Christian Education* 29, no. 2 (2020): 188-202.

752 Edward M. Cadwallader, *Principios de la educación adventista en el pensamiento de Elena de White: Filosofía, objetivos, métodos y misión* (Adventus: Editorial Universitaria Iberoamericana, 2010). Publicado originalmente como "Educational principles in the writings of Ellen G. White" (Tesis de doctorado, Nebraska University, 1949).

753 Fábio Augusto Darius y Rebeca Pizza Pancotte, "Princípios educacionais em Ellen G. White", *Kerygma* 8, no. 1 (2012): 108-122. El autor de este capítulo ha propuesto que el modelo base del sistema educativo de Ellen G. White fue la "escuela de los profetas" del antiguo Israel. Véase Eric E. Richter y Ana Maurín, "Las escuelas de los profetas del antiguo Israel y su impacto en la educación adventista", *Apuntes Universitarios* 11, no. 4 (2021): 168-182.

754 Kevin D. Grams, "Image-of-God Motif in the Writings of Ellen G. White: A Search for a Distinct Voice in Educational Philosophy" (Tesis de doctorado, Andrews University, 2009). Véase la importancia de este tema también en la tesis de Erling Bernhard Snorrason, "Aims of Education in the Writings of Ellen White" (Tesis de doctorado, Andrews University, 2005).

755 David Hernández Vanegas, "Filosofía de los internados adventistas en los Escritos de Elena G. de White" (Tesis de licenciatura, Universidad de Montemorelos, 2018).

aportes de George R. Knight⁷⁵⁶ y, en menor medida, de Anna M. Galeniece,⁷⁵⁷ por resaltar el factor salvífico y escatológico en la filosofía educativa de Ellen G. White

Además de explorar los principios de la filosofía educativa de Ellen G. White, varios autores han explorado la manera de aplicar su teoría pedagógica en la actualidad. Victoria Tejada Martínez, por ejemplo,⁷⁵⁸ abordó la formación del carácter, como principio promovido por Ellen G. White, dentro de un sistema holístico de educación moderna. John Wesley Taylor V⁷⁵⁹ buscó enfatizar la importancia de investigar en su filosofía educativa. A. Becerra Santa Cruz analizó la manera de aplicar actividades curriculares⁷⁶⁰ y Andrew Mutero la implementación de trabajo manual y oficios prácticos.⁷⁶¹

De particular interés resulta la investigación de tres autores brasileiros, que procuraron establecer un modelo de enseñanza de ciencia y religión con base en la relación entre ambos temas en los escritos de Ellen G. White.⁷⁶² También el estudio de Linda Bryant Caviness⁷⁶³ quien demostró cómo sus consejos educativos se coinciden con los descubrimientos recientes en neurología. Desde una perspectiva no tan positiva, Michael L. Chamberlain exploró el modelo educativo de Ellen G. White y la manera cómo los cambios socioculturales diluyeron su aplicación en el Avondale College.⁷⁶⁴ Como un último punto, algunos autores han procurado abordar la importancia de la educación en el hogar según Ellen G. White.⁷⁶⁵

756 George R. Knight, *The Apocalyptic Vision and the Neutering of Adventism* (Hagerstown, MD: Review and Herald, 2008) y también *Educating for Eternity* (Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 2016).

757 Anna M. Galeniece, "La educación adventista y su dimensión escatológica en los escritos de Elena de White", *Revista Educación Adventista* 82, no. 2 (202). Disponible en: <https://jae.adventist.org/es/2020.82.1.4>

758 Victoria Martínez Tejada, "La formación del carácter en el pensamiento de Elena G. de White: Una perspectiva de educación integral" (Tesis de doctorado, Universidad Peruana Unión, 2017). Un resumen se publicó como "La formación del carácter en el pensamiento de Elena G. de White: una perspectiva de educación integral", *Apuntes Universitarios* 9, no. 2 (2019): 46-59.

759 John Wesley Taylor V., "Elena White y el papel de la investigación", *Revista Educación Adventista* 82, no. 2 (202). Disponible en: <https://jae.adventist.org/es/2020.82.2.6>.

760 A. Becerra Santa Cruz, "Actividades Curriculares en Elena de White y la Propuesta Educativa en un Mundo Posmoderno", *Apuntes Universitarios* 8, no. 1 (2018): 131-151.

761 Andrew Mutero, "Implementation of Ellen White's Counsel on Manual Labor and Training in Adventist Education in Africa", en *The Bible, the Spirit of Prophecy and the Church*, ed. por Anna M. Galeniece (Nairobi: Adventist University of Africa, 2017), 181-193.

762 Wellington Gil Rodrigues, Antônia Mariana Barbosa de Cristo y Jéssica Renata Ponce de Leon Rodrigues, "Relações entre Ciência e Religião nos Escritos de Ellen G. White e suas Implicações para o Ensino de Ciências na Rede Educacional Adventista", *Hermenêutica* 14, no. 1 (2014): 135-162.

763 Linda Bryant Caviness, "Educational Brain Research as Compared with E. G. White's Counsels to Educators" (Tesis de doctorado, Andrews University, 2000).

764 Michael L. Chamberlain, "The Changing Role of Ellen White in Seventh-day Adventism with Reference to Sociocultural Standars at Avondale College" (Tesis de doctorado, University of Newcastle, 2001).

765 Véase Vanessa Meira e Isaac Malheiros, "Um lugarzinho para beneficio das crianças: Lições homiléticas do século XIX", *Protestantismo em Revista* 39 (2015): 128-142; Darius Jankiewicz y Edyta Jankiewicz, "Christian Nurture of Children in the Writings of Horace Bushnell and Ellen G. White", *Journal of Research on Christian Education* 25, no. 2 (2016): 115-146; Dwain N. Esmond, "Ellen White in the Home: Developing a Love for her counsels in the 21st Century Adventist Family", en *The Bible, the Spirit of Prophecy and the Church*, ed. por Anna M. Galeniece (Nairobi: Adventist University of Africa, 2017), 168-180; Elizabeth Hill, "Children as Equal Members of the Lord's Family: Revealing the Historical Influences on the Adventist Church's Understanding of the Spiritual Nature of Children and Ellen White's Ideal of a Grace-Filled Home, Church and School" (Tesis de doctorado, Flinders University, 2018).

Vida cristiana

Al igual que la educación, la temática de la vida cristiana también desempeñó un lugar importante en el pensamiento de Ellen G. White. Aunque los estudios en esta área son de temáticas variadas, es posible agruparlos en dos grandes temas: la salud y la espiritualidad.⁷⁶⁶

Espiritualidad

Aunque la espiritualidad con relación a los escritos de Ellen G. White ha sido un tema abordado desde varios ángulos, algunas obras se destacan por su relevancia o sus aportes. Zoltan Szalos-Farkas⁷⁶⁷ mostró como los escritos y la influencia de Ellen G. White fueron el motor principal en el desarrollo de la espiritualidad adventista. Harri Kuhalampi,⁷⁶⁸ por su parte, ha detallado las bases teológicas que Ellen G. White utilizó para afirmar un concepto holístico e integral de espiritualidad, que abarca todas las esferas de la existencia humana. En contraste, Emery John Lorntz⁷⁶⁹ clasificó el concepto whiteano de la espiritualidad con base a las ideas de teólogos contemporáneos.

Por último, algunos investigadores peruanos realizaron investigaciones empíricas para observar la relación entre la espiritualidad y la lectura de los escritos de Ellen G. White. Sus hallazgos mostraron una clara correlación entre la frecuencia y el tiempo dedicado a leer las obras de Ellen G. White y el nivel de espiritualidad.⁷⁷⁰

Se debería mencionar para finalizar esta subsección que investigaciones menores han abordado temas relacionados a la espiritualidad, como la homilética⁷⁷¹ y el ayuno⁷⁷² en relación al pensamiento de Ellen G. White.

Salud

Las investigaciones sobre la salud en el pensamiento whiteano siguen varias líneas más o menos definidas. Por un lado, se ha profundizado acerca de las bases teológicas

766 Por un resumen general del pensamiento de Ellen G. White sobre la vida cristiana véase Juan José Andrade, "E. G. White y la vida piadosa", en *Por qué creemos en E. G. White y el don profético: Una perspectiva histórica y bíblica*, ed. por Denis Fortin, Abner F. Hernández y David Sciarabba (Doral, FL: Inter-American Division Publishing Association, 2018), 175-189.

767 Zoltan Szalos-Farkas, "An Exploration of the Rise and Development of Seventh-day Adventist Spirituality, with Special Reference to the Charismatic Guidance of Ellen G. White, 1844-1915" (Tesis de doctorado, University of Aberdeen, 2004).

768 Harri Kuhalampi, "Holistic Spirituality in the Thinking of Ellen White" (Tesis de doctorado, University of Helsinki, 2010).

769 Emery John Lorntz, "Ellen G. White's Concept of Spirituality in Relation to Contemporary Christian Theology" (Tesis de doctorado, New York University, 2000).

770 Héctor Raúl Soncco Ruiz, "Nivel de relación que existe entre la lectura de los libros de Elena G. de White y compromiso espiritual en los miembros de la Iglesia Adventista 'San José', Callao 'B', Lima, 2012" (Tesis de licenciatura, Universidad Peruana Unión, 2015); S. Celant y M. Zanga Céspedes, "Relación entre lectura de los escritos de Elena G. de White y el compromiso cristiano en feligreses adventistas", *Apuntes Universitarios* 10, no. 4 (2020): 1-12.

771 Nestor C. Rilloma, "The Divine Authority of Preaching and Applying the Word: Ellen G White's Perspective in Relation to Evangelical Viewpoints", *Journal of the Adventist Theological Society* 16, no. 1-2 (2005): 164-188; Cristian S. Gonzales y Joel Iparraquirre, "El uso de los escritos de Elena G. de White en el púlpito", *Estrategias para el Cumplimiento de la Misión* 14, no. 2 (2016): 106-117.

772 Eduardo Franco, "Ellen G. White y la práctica del ayuno", *Advenimiento* 8, no. 1 (2020): 71-94.

de los consejos que Ellen G. White dio acerca de la salud. Así Ángel Manuel Rodríguez mostró cómo su reforma en favor de la salud estuvo fundamentada en tres presupuestos: antropología monista, escatología y teodicea.⁷⁷³ Ricardo Velezmoro Fernández exploró la integración de la reforma pro-salud con la predicación del mensaje de los tres ángeles que caracterizó la predicación de los pioneros adventistas.⁷⁷⁴ Por su parte, Mirtes Amaral D. Ribeiro analizó el rol de la salud en la cosmovisión adventista.⁷⁷⁵ Emily Bailey abordó la relación entre la santificación y los hábitos de salud.⁷⁷⁶ Otros dos autores, Asep Awaludin⁷⁷⁷ y Fabien Dusart,⁷⁷⁸ exploraron las bases escriturales de las enseñanzas que Ellen G. White transmitió específicamente acerca de la alimentación.

Siguiendo otra línea, algunos investigadores han procurado examinar las enseñanzas acerca de la alimentación. Theodore N. Levterov proporcionó los lineamientos básicos de la dieta vegetariana propuesta por Ellen G. White.⁷⁷⁹ Renel Gómez Padrón, por su parte, recalcó la importancia de una perspectiva balanceada y equilibrada en la reforma pro-salud.⁷⁸⁰ Además de la alimentación, otros autores han explorado temas como el ejercicio físico,⁷⁸¹ la salud mental,⁷⁸² el uso de remedios naturales,⁷⁸³ las enfermedades

773 Ángel Manuel Rodríguez, "The Theological and Practical Significance of Health Reform in the Writings of Ellen G. White", *Journal of the Adventist Theological Society* 25, no. 2 (2014): 132-157.

774 Ricardo Velezmoro Fernández, "El mensaje del tercer ángel y la relación de la reforma pro-salud en los libros de Elena G. de White y la proclamación del mensaje" (Tesis de licenciatura, Universidad Peruana Unión, 2016). Véase también Everton Ferrerira Fróes, "A Relação entre Religião e Saúde no discurso de Ellen G. White (1827-1915)" (Tesis de maestría, Universidade Metodista de São Paulo, 2014) y, específicamente por una descripción del contexto histórico, Petronio M. Genebago, "Understanding Ellen G. White's Teaching on Temperance in the Light of the Nineteenth Century Context", en *Health and Wholeness in Africa: A Biblical Foundation*, ed. por Mxolisi Michael Sokupa et al. (Accra: Advent Press, 2019), 129-153. Sobre la relación con las enseñanzas de su contemporáneo John Kellogg, véase Thomas Rasmussen, "A Tale of Two Books: The Relationship between John Harvey Kellogg's Living Temple and Ellen G. White's Ministry of Healing", *Andrews University Seminary Student Journal* 3, no. 1 (2019): 45-54.

775 Mirtes Amaral D. Ribeiro, "Ellen White e Saúde na Cosmovisão adventista" (Tesis de maestría, Universidade Presbiteriana Mackenzie, 2006).

776 Emily J. Bailey, "Promises of Purity: Adventist Approaches to Sanctification through Health Reform", *International Journal for the Study of New Religions* 10, no. 2 (2019): 159-184.

777 Asep Awaludin, "The Doctrine of Seventh-day Adventist Church on Food According to Ellen G. White", *Kalimah* 16, no. 1 (2018): 51-70.

778 Fabien Dusart, "Fondements scripturaires de l'hygiène de vie adventiste: Réception whitienne des écrits bibliques sur l'abstinence alimentaire" (Tesis de licenciatura, Campus Adventiste du Salève, 2017).

779 Theodore Levterov, "Ellen White and Vegetarianism", en *Understanding Ellen White: The life and work of the most influential voice in Adventist history* (Nampa, ID: Pacific Press, 2015), 199-212; "Elena de White y la dieta vegetariana", *Berit Olam* 12, no. 1 (2015): 98-113. Véase también Roger W. Coon, "Ellen G. White e o vegetarianismo: ela praticava o que pregava", en *Espírito de profecia: orientações para a igreja remanescente*, ed. por Renato Stencil (Engenheiro Coelho, SP: Unaspress, 2012), 171-185.

780 Renel Gómez Padrón, "Elena G. de White y el sentido común en la alimentación", *Kerygma* 11, no. 1 (2015): 39-53. Véase también Andrés Alfonso Tovar Galarcio, "Análisis de citas controversiales sobre el consumo de la carne en escritos de Ellen White: Un estudio histórico contextual" (Tesis de maestría, Universidad Peruana Union, 2016).

781 Ángel Enrique León, "El ejercicio físico como medio preventivo según Elena G. White y las ciencias de la salud" (Tesis de licenciatura, Universidad Adventista del Plata, 2005).

782 Merlin Burt, "Ellen White and Mental Health", en *A Christian Worldview and Mental Health: A Seventh-day Adventist Perspective*, ed. por Carlos Fayard (Berrien Springs, MI: Andrews University, 2011), 55-74.

783 Mervyn G. Hardinge, *A Physician Explains Ellen White's Counsel on Drugs, Herbs, and Natural Remedies* (Hagerstown, MD: Review and Herald, 2001).

cardiovasculares⁷⁸⁴ y la sexualidad.⁷⁸⁵

En el área de la salud se destacan los aportes de Warren A. Shipton, que analizó y sistematizó las enseñanzas de Ellen G. White acerca de enfermedades transmisibles, no transmisibles y factores ambientales.⁷⁸⁶ Daniel Ganu⁷⁸⁷ y Soongky Baek⁷⁸⁸ analizaron la implementación de algunos aspectos de los consejos whiteanos en el contexto contemporáneo de África y Asia respectivamente. Ruth Duncan Abbott analizó los presupuestos acerca de la salud en la enseñanza de enfermería comparando las escuelas de entrenamiento de Florencia Nightingale y Ellen G. White.⁷⁸⁹

Misceláneas

Otros temas menores relacionados a la vida cristiana también han sido explorados por investigadores. Estas publicaciones usualmente abordan temáticas áreas poco estudiadas, pero con profunda relevancia para la vida cristiana. Entre las temáticas abordadas se incluyen la opinión de Ellen G. White sobre el entretenimiento recreativo,⁷⁹⁰ el estilo de vida,⁷⁹¹ los juegos como pasatiempos⁷⁹² y la relación del cristiano con la cultura.⁷⁹³

El futuro de los estudios whiteanos

Evidentemente es imposible predecir con precisión el curso que tomarán los

784 Obed Azar, "Lo que dice la Biblia y Ellen G. White de las enfermedades cardiovasculares y sus causas" (Tesis de licenciatura, Universidad Peruana Unión, 2018).

785 Ronald L. Numbers, *Sex, Science, and Salvation: The Sexual Advice of Ellen G. White and John Harvey Kellogg* (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 2003).

786 Warren A. Shipton, "Ellen White, Health, and the Third Angel's Message: Part 1 – Improving Health through Reducing Transmissible Diseases", *Journal of the Adventist Theological Society* 28, no. 1 (2017): 61-91; "Ellen White, Health, and the Third Angel's Message: Part 2 – Minimizing Non-Communicable Diseases", *Journal of the Adventist Theological Society* 28, no. 2 (2017): 139-169; "Ellen White, Health, and the Third Angel's Message: Part 3 - Recognizing Environmental Hazards and Minimizing Their Impact", *Journal of the Adventist Theological Society* 29, no. 1 (2018): 3-31.

787 Daniel Ganu, "The Impact of Ellen G. White Health Reform in Africa: Challenges and Opportunities", *The Bible, the Spirit of Prophecy and the Church*, ed. por Anna M. Galeniece (Nairobi: Adventist University of Africa, 2017), 208-235.

788 Soongky Baek, "Comparison Between Ellen G. White's Idea of Vital Force and Ge Hong's Idea of Haijingbunao", *Religion and Culture* 40 (2021): 93-127.

789 Ruth Duncan Abbott, "A Comparison of the Health Beliefs of Florence Nightingale and Ellen G. White and the Incorporation of Them into Their Respective Schools of Nursing" (Tesis de doctorado, Andrews University, 2001).

790 Daniel O. Plenc, "Orientações de Ellen G. White sobre o entretenimento", en *Ellen G. White: Seu impacto hoje*, ed. por Jean Carlos Zukowski, Adolfo S. Suárez y Reinaldo Siqueira (Engenheiro Coelho, SP: Unaspress, 2017), 141-154.

791 Daniel William Richard Pérez, "Elena G. de White y el estilo de vida adventista", *Estrategias para el Cumplimiento de la Misión* 15, no. 1 (2017): 8-21; Renato Stencil, "Ellen G. White e o estilo de vida do remanescente", en *Ellen G. White: Seu impacto hoje*, ed. por Jean Carlos Zukowski, Adolfo S. Suárez y Reinaldo Siqueira (Engenheiro Coelho, SP: Unaspress, 2017), 155-172.

792 Joseph A. Olanrewaju y Robert Osei-Bonsu, "The Concept of Ellen G. White on Games", *Valley View University Journal of Theology* 1 (2011): 93-101.

793 Daniel O. Plenc, "Elena G. de White y la cultura", en *Bíblica y cultura: Fundamentos e impactos para la iglesia actual* (Lima: Universidad Peruana Unión – Fondo Editorial, 2017), 87-110.

estudios de la obra y pensamiento de Ellen G. White en el futuro. Sin embargo, esta sección procurará mostrar tres temas que, potencialmente, podrán servir como fértiles campos de estudio para los investigadores del área. Por supuesto, esta selección es, en última instancia, subjetiva, pues refleja también los intereses, criterios y percepciones del autor. Sin embargo, esto no debería impedir que puedan servir como sugerencias útiles para quienes deseen investigar sobre el tema.

Exégesis de los escritos whiteanos

La correcta interpretación de las declaraciones de Ellen G. White ha generado un campo de debate e investigación incluso en el período en que ella se encontraba viva. Durante la mayor parte de la historia de los estudios whiteanos, diferentes autores han procurado establecer pautas hermenéuticas y lineamientos interpretativos que permitan comprender apropiadamente sus escritos. Esto no ha cambiado en los últimos veinte años.⁷⁹⁴ Sin embargo, a medida que el horizonte histórico de los lectores del siglo XXI se aleja del horizonte histórico de Ellen G. White, la lectura de sus escritos se vuelve más propensa a malinterpretaciones. Por este motivo, algunos estudiosos, como Karl Boskamp,⁷⁹⁵ han sugerido que no solo es necesario contar con una hermenéutica de los escritos whiteanos, sino también de un método exegético para poder interpretar sus declaraciones y consejos, tal como se hace con los libros de la Biblia.

No pude dejar de decirse que, de cierta manera, este no es un enfoque enteramente novedoso. Ciertos aspectos exegéticos han sido usualmente utilizados usualmente para explicar algunas dificultades con sus escritos. Quizás la herramienta más utilizada en este sentido sea el estudio del contexto histórico.⁷⁹⁶ Aunque muchas obras se han

794 Reuel U. Almocera, "Essentials in Interpreting Ellen G. White's Writings to an Asian Audience", *Asia Adventist Seminary Studies* 5 (2002): 83-99; Limoni Manu, "Hermeneutics and the Writings of Ellen G. White", *Asia Adventist Seminary Studies* 7 (2004): 91-102; Gerhard Pfandl, "Ellen G. White and hermeneutics", en *Understanding Scripture: An Adventist approach*, ed. por George W. Reid (Silver Spring, MD: Biblical Research Institute, 2006): 309-328; Robert W. Olson, "Princípios norteadores de interpretação da Bíblia e dos escritos de Ellen G. White", en *Espírito de profecia: orientações para a igreja remanescente*, ed. por Renato Stencil (Engenheiro Coelho, SP: Unaspress, 2012), 95-112; George W. Reid, "Understanding Ellen G. White", *TeoBiblica* 1, no. 1 (2015): 151-164; George R. Knight, "Principios para interpretar los escritos de Elena de White", *Estrategias para el Cumplimiento de la Misión* 12, no. 1 (2015): 43-74; "How to read Ellen White's Writings", en *Understanding Ellen White: The life and work of the most influential voice in Adventist history* (Nampa, ID: Pacific Press, 2015), 66-82; Anna M. Galeniece, "A Hermeneutical Approach to the Reading of Ellen White Writings", en *The Bible, the spirit of prophecy and the church*, ed. por Anna M. Galeniece (Nairobi: Adventist University of Africa, 2017), 74-86; Warren A. Shipton, "Reading Ellen White with Understanding", *Asia-Africa Journal of Mission and Ministry* 18 (2018): 88-108; Jiri Moskala, "Hermenéutica de las obras de E. G. White: reglas básicas de interpretación", en *Por qué creemos en E. G. White y el don profético: Una perspectiva histórica y bíblica*, ed. por Denis Fortin, Abner F. Hernández y David Sciarabba (Doral, FL: Inter-American Division Publishing Association, 2018), 85-103.

795 Karl Günther Boskamp Ulloa, "¿Entiendes lo que lees?: Hermenéutica y exégesis aplicadas a los escritos de Elena G. de White" (ponencia, XI Simposio Bíblico Teológico Sudamericano "Ellen White: Vida y ministerio", Centro Universitario Adventista de São Paulo, 30 de abril al 4 de mayo de 2015).

796 Una gran cantidad de publicaciones ha estado dirigida en este sentido. En primer lugar, debieran mencionarse aquellas que poseen una aproximación bibliográfica a Ellen G. White, como Merlin Burt, "Who

destacado en esta área,⁷⁹⁷ solo se mencionarán las dos más importantes.

En primer lugar, la monumental *Ellen G. White Encyclopedia*, publicada en 2013,⁷⁹⁸ proporciona un detallado trasfondo de las personas, instituciones y eventos relacionados a la vida y obra de Ellen G. White. La información presentada procura llenar los vacíos en su contexto histórico y, de esta manera, esta obra busca establecerse como una obra de referencia indispensable para el estudio histórico de sus escritos y persona.

La segunda obra para destacar es la ambiciosa serie *The Ellen G. White Letters & Manuscripts with Annotations*, cuyo primer tomo se publicó en 2014.⁷⁹⁹ El objetivo principal de este proyecto es publicar todas las cartas, manuscritos no publicados y diarios personales de Ellen G. White, junto con extensas y detalladas anotaciones que proporcionan el contexto histórico y literario necesario para comprender apropiadamente la información allí presentada. Este volumen, con casi mil páginas, se

was Ellen White?" en *Always Prepared: Answers to Questions about Our Faith*, ed. por Humberto M. Rasi y Nancy J. Vyhmeister (Nampa, ID: Pacific Press, 2012), 2010-219; Michael W. Campbell, "La vida, la obra y el mensaje de Elena G. de White", en *Elena G. de White: Manteniendo viva la visión*, ed. por Hector O. Martín y Daniel A. Mora (Nirgua: Ediciones Setaven, 2015), 53-76; y Laura L. Vance, "God's Messenger: Ellen G. White", en *Female Leaders in New Religious Movements* (Cham: Springer International Publishing, 2017), 29-49. Otras publicaciones se han enfocado en su vida matrimonial y familiar, como Paul B. Ricchiuti, *Four boys in the White House: The children of James and Ellen White* (Lincolnshire: Stanborough Press, 2008); y Demóstenes Neves Da Silva y Gerson Rodrigues, "The Conjugal Experience of James and Ellen White: Meanings Built by the Couple", *Andrews University Seminary Studies* 54, no. 2 (2016): 259-298. En este campo se destaca Steve Daily por publicar la primera biografía de Ellen G. White desde una perspectiva psicológica (véase Steve Daily, *Ellen G. White: A Psychobiography* [Conneaut Lake, PA: Page Publishing, 2020]). Este trabajo, sin embargo, ha sido duramente criticado por su uso selectivo de la información, sus inexactitudes históricas y tono cínico, véase Alberto R. Timm, "Steve Daily on Ellen G. White", *Reflections: A BRI Newsletter*, no. 74 (2001): 1-7. Otras publicaciones han abordado su liderazgo profético con base en el contexto histórico norteamericano a australiano, particularmente en referencia con la concepción de mujeres como líderes proféticas o eclesialística. Véase, en este sentido, la edición revisada de la tesis doctoral de Ronald D. Graybill, *The power of prophecy: Ellen G. White and the women religious founders of the nineteenth century* (Ontario: Eastvale Press, 2019); y también Hilary M. Carey, "Ellen G. White and Female Prophetic Authority in the Adventist Tradition in Australia", *Journal of Interdisciplinary Gender Studies* 5, no. 1 (2000): 3-19; y Francisco Luiz Gomes de Carvalho, "Ellen G. White e a Igreja Adventista Do Sétimo Dia: Carisma e Dominação Carismática", *Estudos de Religião* 27, no. 1 (2013): 123-136.

⁷⁹⁷ Es necesario destacar algunas obras particulares. El monumental trabajo de Gilbert Valentine acerca de la relación entre Ellen G. White con el liderazgo eclesialístico de la Iglesia Adventista prácticamente dio inicio a una nueva subdisciplina dentro de los estudios whiteanos. El estudio de la relación personal, profesional e histórica entre Ellen G. White como profetisa y los contemporáneos de su época promete dar que hablar en el futuro. Véase Gilbert M. Valentine, *The prophet and the presidents* (Nampa, ID: Pacific Press, 2011). El trabajo de Jud Lake acerca de la manera en que eventos históricos específicos, en su caso la Guerra de Secesión, también merece elogios. Allí el autor examina la reacción que Ellen G. White tuvo del evento y cómo afectó su ministerio y los consejos inspirados que transmitió. Véase Jud Lake, "Ellen G. White e seus escritos: A guerra civil americana", en *Ellen G. White: Seu impacto hoje*, ed. por Jean Carlos Zukowski, Adolfo S. Suárez y Reinaldo Siqueira (Engenheiro Coelho, SP: Unaspress, 2017), 41-69. Por último debe mencionar el impresionante trabajo, también de Gilbert Valentine, en el que registra la historia del Ellen G. White Estate, la recepción de sus obras en la primera mitad del siglo XX y los trasfondos administrativos que ocurrieron en el debate posterior a su muerte. Véase Gilbert M. Valentine, *The struggle for the prophetic heritage: issues in the conflict for control of the Ellen G. White publications 1930-1939* (Muak Lek: Institute Press, 2007). Aunque esta última obra no aborda específicamente a Ellen G. White, sí proporcionar información clave acerca de su legado y patrimonio literario.

⁷⁹⁸ Denis Fortin y Jerry Moon, eds. *The Ellen G. White Encyclopedia* (Hagerstown, MD: Review and Herald, 2013).

⁷⁹⁹ *The Ellen G. White Letters & Manuscripts with Annotations: Volumen 1, 1845-1859*, anotado por Roland Karlman, editado por Kenneth H. Wood y William A. Fagal (Hagerstown, MD: Review and Herald, 2014).

ha convertido en una obra de referencia indispensable para los estudios whiteanos. La publicación de estas dos obras recalca la importancia dada al estudio histórico para la comprensión del pensamiento y obra de Ellen G. White. Sin embargo, es evidente que una aproximación exegética a los escritos whiteanos requieren más que conocimiento histórico contextual. Así, el primer tomo de la serie *The Ellen G. White Letters & Manuscripts with Annotations* ya proporciona un estudio del contexto literario y un bosquejo de las relaciones entre sus escritos publicados y no publicados.

Parte del estudio literario de los escritos de Ellen G. White debe incluir el análisis crítico-textual. Quizás el pionero en esta área sea Ronald Graybill que, con un reciente libro publicado en 2019 produjo un cambio de paradigma en el análisis literario de la obra de Ellen G. White. En tanto que en la segunda mitad del siglo XX el estudio literario estuvo enfocado en el uso de fuentes y préstamos literarios, el trabajo de Graybill presenta un primer intento en analizar la transmisión textual de la obra de Ellen G. White desde sus primeros estadios en obras manuscritas, pasando por la revisión de asistentes literarios, la publicación en imprenta y las revisiones editoriales en republicaciones posteriores.⁸⁰⁰

Este análisis crítico-textual bien puede incluir el proceso de traducción y publicación en idiomas extranjeros, como Denis Kaiser mostró al analizar las diferentes recensiones de la obra *Life of Christ* en alemán.⁸⁰¹

Además del estudio histórico, literario y crítico-textual, otra aproximación exegética útil puede basarse en el contexto *teológico* contemporáneo a Ellen G. White. Una obra que puede representar un intento serio en este sentido es la versión anotada del libro *Steps to Christ*, publicado por Denis Fortin en 2017 en conmemoración de los 125 años de su publicación original.⁸⁰² Además de considerar el contexto histórico del surgimiento y producción del libro, el autor procura mostrar los temas teológicos generales que permean el libro y su relación con la influencia arminiana que Ellen G. White recibió. Hasta cierto punto Fortin también borda la maduración teológica de la autora en lo que respecta a su comprensión del amor de Dios y la salvación de la humanidad. Es indudable que, al menos en este caso, los factores históricos y teológicos se combinan pues no se puede ignorar que el libro fue publicado pocos años luego del fuerte debate sobre la justificación de la fe que tuvo lugar en 1888.

La consideración del contexto teológico en los estudios whiteanos abre la puerta a una mejor comprensión de numerosas facetas de su pensamiento. Otros ejemplos pueden darse, además del proporcionado por el libro anotado por Fortin. Ciertamente su comprensión de la santificación y la perfección cristiana requiere el análisis de la influencia que la teología wesleyana ejerció sobre ella. De la misma manera, su énfasis en la inminencia de la segunda venida no puede separarse del fervor escatológico que tuvo su pico a mediados del siglo XIX, pero que continuó en las décadas siguientes. Su autopercepción de la autoridad e inspiración profética no pueden ser analizados sin tomar en cuenta el papel de otros autoproclamados profetas del siglo XIX. Por último, su vehemente defensa de la literalidad y centralidad de la Biblia debe verse, al menos en parte, como una reacción ante el crecimiento de la teología liberal norteamericana.

800 Ronald D. Graybill, *Visions and Revisions: A Textual History of Ellen G. White's Writings* (Westlake Village, CA: Oak and Acorn Publishing, 2019).

801 Véase, por ejemplo, Denis Kaiser, "Ellen G. White's *Life of Christ*: An Episode in the History of Early Adventist Translation Work", *Spes Christiana* 22-23 (2011-2012): 127-144

802 Ellen G. White, *Steps to Christ: Historical Introduction and Notes* por Denis Fortin (Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 2017).

Aunque estas son solo sugerencias, bien muestran que numerosas facetas de su pensamiento serán mejor comprendidas y desarrolladas teniendo en cuenta el contexto teológico en el que escribió.

Además de los campos previamente mencionados –el contexto histórico, el análisis crítico-textual y el trasfondo teológico– es posible utilizar otra aproximación exegética para ampliar la comprensión de su pensamiento: el estudio de las formas y géneros literarios utilizados por Ellen G. White dentro del *milieu* cultural en el que vivió. Este abordaje ha sido de mucha utilidad para el estudio del texto bíblico. Por mencionar algunos ejemplos, conocer la estructura literaria de las epístolas greco-romanas y judías del siglo I ha ayudado a comprender mejor el mensaje de las cartas paulinas y católicas. El estudio de las características y recursos literarios utilizados por los apocalipsis judíos del período intertestamentario ha arrojado abundante luz sobre el Apocalipsis de Juan. Y así se podría mencionar ejemplos de prácticamente toda la Biblia.

Este tipo de estudio literario va más allá de examinar el contexto literario inmediato o general, estudios la transmisión textual o la utilización de fuentes. El objetivo es analizar las características y formas propias de la literatura religiosa norteamericana del siglo XIX. Muchas de las obras de Ellen White se enmarcan en géneros literarios conocidos y populares de la época. Por ejemplo, en esta época había una plétora de libros dedicados al tema de la temperancia y la reforma en los hábitos de vida. Las obras pertenecientes a este género promovían cambios en la higiene personal, la educación familiar, la vestimenta, la alimentación y otras áreas con el objetivo de mejorar la calidad de vida de las personas. Este género literario cuenta con ciertas características, como un énfasis sobredimensionado de las consecuencias de malos hábitos, una temática abarcadora que incluye diferentes aspectos de la vida, y el objetivo de alcanzar a un público general. Este género literario busca convertirse en una compilación de consejos domésticos o personas más que un tratado médico o científico.

Otro género utilizado por Ellen G. White puede verse en su serie de libros de *The Great Controversy*. Los cinco libros de esta serie procuran bosquejar la historia de la Biblia desde sus inicios hasta la culminación escatológica en el fin del tiempo. Numerosos libros cristianos del siglo XIX pertenecen a este mismo género literario que busca relatar la historia bíblica mediante un amplio uso de la paráfrasis, el agregado de detalles para suplir “huecos” de información, y la interpretación de las historias con un fuerte tono pastoral y devocional. Generalmente la relación entre estas obras y los libros de Ellen White se ha limitado a estudiar el uso de fuentes y los préstamos literarios. Sin embargo, ¿no será bueno también identificar las características propias de este género literario como una herramienta para comprender mejor estos libros de Ellen White? ¿No podría esto servir para arrojar luz sobre su mensaje y también ayudar a resolver algunas declaraciones consideradas conflictivas o difíciles?

En resumen, un abordaje a los escritos de Ellen G. White puede incluir más que simples pautas hermenéuticas y sumar pasos exegéticos concretos. En este caso, se han presentado la utilidad del contexto histórico, el análisis crítico-textual, el trasfondo teológico y el estudio de las formas y géneros literarios. Aunque estas pueden ser sugerencias útiles, queda al alcance de los investigadores la posibilidad de expandir las aproximaciones exegéticas a sus escritos como un medio de ampliar y mejorar nuestra comprensión de su pensamiento.

Temas sociales

El segundo tema propuesta no es realmente novedoso u original. De hecho, el papel de Ellen G. White en temas sociales, tanto contemporáneos a ella como actuales, ha sido ampliamente estudiado. En los últimos veinte años se han publicado varias obras que exploran su pensamiento en relación con una variedad de temas, como la justicia social,⁸⁰³ la pobreza,⁸⁰⁴ el cuidado del medioambiente,⁸⁰⁵ la relación entre el estado y la iglesia,⁸⁰⁶ la sindicalización laboral,⁸⁰⁷ los derechos humanos,⁸⁰⁸ la ética,⁸⁰⁹ la discriminación racial⁸¹⁰ y la igualdad de género.⁸¹¹ De todas estas publicaciones se destaca el libro de Jonathan Thompson, *The Enduring Legacy of Ellen G. White and Social Justice*,⁸¹² que sintetiza la importancia que la reforma social, en todas sus facetas, tenía en el pensamiento de Ellen G. White.

El motivo por el cual esta temática puede desempeñar un papel importante en el futuro de los estudios whiteanos y ofrecer amplias posibilidades a los investigadores se centra en dos motivos. En primer lugar, las investigaciones realizadas de ninguna manera han agotado estos temas y aun hay matices a explorar. Por dar un ejemplo, la

803 Kuk Hoen Lee, "19th Century America Social Reform Movements and Ellen G. White's Social Reform Activities", *Asia-Africa Journal of Mission and Ministry* 12 (2015): 102-122; Douglas Morgan, "The Enduring Legacy of Ellen G. White and Social Justice", *Andrews University Seminary Studies* 56, no. 1 (2018): 213-218.

804 Carlos Humberto Campitelli, "Un análisis comparativo entre las posturas de Elena G. De White y Gustavo Gutiérrez con el trabajo por los pobres" (Tesis de licenciatura, Universidad Adventista del Plata.); Rudi Maier, *Working with the Poor: Selected Passages from Ellen G. White on Social Responsibility* (Berrien Springs, MI: Department of World Mission, 2007); Miguel Ángel Nuñez, "Elena G. de White, su visión del pobre y la pobreza", en *Elena G. de White: Manteniendo viva la visión*, ed. por Hector O. Martín y Daniel A. Mora (Nirgua: Ediciones Setaven, 2015), 273-298.

805 Wellington dos Santos Silva, "O Cuidado Com o Meio Ambiente Nos Escritos de Ellen G. White", *Kerygma* 11, no. 1 (2015): 27-38.

806 Marcio D. Costa, "Principles of Church-State Relationships in the Writings of Ellen G White" (Tesis de doctorado, Andrews University, 2010); Carlos Flávio Teixeira, "A teologia do compromisso no pensamento de Ellen G. White: Uma perspectiva da liberdade cristã" (Tesis de doctorado, Universidade Metodista de São Paulo, 2012), publicado por Novas Edições Acadêmicas em 2015; Tiago Cesar Santos, "Liberdade de Consciência na obra o Grande Conflito de Ellen G. White" (Tesis de maestria, Pontificia Universidade Católica de São Paulo, 2016).

807 Ifeanyi Onyebuchi, "The Impact of Labour Unionism on the Christian Society: A Critical Appraisal in the Light of Ellen G. White Writings" (Saarbrücken: Lap Lambert Academic Publishing, 2012).

808 Nicholas Miller, "Ellen G. White e os direitos humanos", en *Ellen G. White: Seu impacto hoje*, ed. por Jean Carlos Zukowski, Adolfo S. Suárez y Reinaldo Siqueira (Engenheiro Coelho, SP: Unaspress, 2017), 313-332.

809 Davide Sciarabba, "Hacia una ética de E. G. White", en *Por qué creemos en E. G. White y el don profético: Una perspectiva histórica y bíblica*, ed. por Denis Fortin, Abner F. Hernández y David Sciarabba (Doral, FL: Inter-American Division Publishing Association, 2018), 123-143.

810 Newell G. Bringhurst, "Four American Prophets Confront Slavery: Joseph Smith, William Miller, Ellen G. White and Mary Baker Eddy", *The John Whitmer Historical Association Journal* 26 (2006): 120-141.

Delbert W. Baker, Susan M. Baker y Benjamin J. Baker, *People of providence: Selected quotations on black people from the writings of Ellen G. White* (Huntsville, AL: Oakwood University Publishing Office, 2010); Benjamin J. Baker, "I do not mean to live a coward or die a coward: An examination of Ellen G. White's lifelong relationship to black people" (Tesis de doctorado, Howard University, 2011); Kevin L. Morgan, *Journeying to the same heaven: Ellen G. White, the Civil War, and the goal of post-racialism* (Fort Oglethorpe, GA: TEACH Services, 2015).

811 Leanne M. Sigvartsen y Jan Åge Sigvartsen. "Ellen G White and the Influence of Colonial Australian Women", *Andrews University Seminary Studies* 53, no. 1 (2015): 55-63; Daniel Alberto Mora, "Elena de White y el movimiento a favor de los derechos de la mujer", en *Apartadas para el ministerio: Perspectivas bíblicas sobre la ordenación*, ed. por Miguel Ángel Nuñez y Daniel A. Mora (Lima: Fortaleza Ediciones, 2018), 443-464.

812 Jonathan Thompson, *The Enduring Legacy of Ellen G. White and Social Justice* (Nampa, ID: Pacific Press, 2017).

postura abolicionista de Ellen G. White ha sido sólidamente demostrada. Ella se oponía no solo a la esclavitud sino a la discriminación racial. Sin embargo, al mismo tiempo, defendió la posibilidad de mantener ciertos aspectos segregativos entre las razas para evitar la condena de una sociedad que aún no había asimilado plenamente la igualdad racial. Esto, naturalmente, hace surgir algunas preguntas ¿puede la aplicación de los imperativos morales y éticos depender de los valores culturales de la sociedad imperante? ¿hasta que punto se debe buscar reformar la sociedad sin atacar las convenciones o sensibilidades sociales? Aunque este es solo un ejemplo sugerente, si demuestra que aun hay aspectos del pensamiento whiteano que requieren mayor investigación.

En segundo lugar, el renovado interés que la sociedad contemporánea tiene sobre asuntos sociales hace que esta área sea particularmente importante. Después de todo, el estudio de los escritos de Ellen G. White, al igual que el estudio de la Escritura, no puede ni debe ser un mero ejercicio académico o un pasatiempo intelectual. El estatus inspirado de los escritos de Ellen G. White, así como la autoridad pastoral y profética que recién, implica que deben proporcionar respuestas puntuales acerca de los problemas y situaciones que enfrenta la humanidad.

Debe recordarse que no todos los temas sociales contemporáneos fueron abordados por Ellen G. White. Por lo tanto, parte del desafío que suponen los temas sociales es identificar los principios éticos y espirituales utilizados por ella al abordar temas similares de su tiempo y cómo se los puede aplicar en el día de hoy. En todo caso, es un campo abierto para los investigadores que aborden este tema.

Ellen G. White y el texto bíblico original

Por último, es posible mencionar una tercera área promisoría para los investigadores de estudios whiteanos. De cierta manera, este es un tema que siempre ha estado presente, pero fue Richard Davidson quien lo introdujo desde una perspectiva académica. En 2015, Davidson publicó un *paper* titulado “Ellen White’s insights into Scripture in light of the original Biblical languages”.⁸¹³ En dicho documento mostró como algunos comentarios de Ellen White presentaban información ausente en las traducciones de la Biblia que solo pueden conocer mediante un detallado estudio de los idiomas originales (en este caso en particular, hebreo).

No debiera ser una sorpresa que cualquier traducción de un idioma a otro implica una cierta pérdida de información, ya sea matices idiomáticos, detalles textuales o connotaciones particulares. Lo que si resulta sorprendente es que una mujer que solo hablaba inglés y nunca estudio los idiomas bíblicos originales, ni formal ni informalmente, pudiera conocer ciertos matices presentes solo en el texto bíblico hebreo y griego. El estudio de esta área tiene profundas implicaciones sobre la inspiración de Ellen White y permite verificar la veracidad de muchas de sus interpretaciones. El autor

813 Richard M. Davidson, “Ellen White’s insights into Scripture in light of the original Biblical languages” en *The Gift of Prophecy in Scripture and History*, ed. por Alberto R. Timm y Dwain N. Esmond (Silver Spring, MD: Review and Herald, 2015), 152-166. Entre algunos antecedentes de aproximaciones metodológicas similares pueden mencionar a Esther Sánchez y Víctor Armenteros, “Visualizaciones de la misión: Aproximación narratológica a los relatos de la misión en los evangelios y en Ellen G. White”, *DavarLogos* 8, no. 2 (2009): 105-129; Robert K. McIver, “Hermeneutics of Parable Interpretation in Ellen White Compared to Those of Archbishop Trench”, en *Hermeneutics, Intertextuality and the Contemporary Meaning of Scripture*, ed. por Ross Cole y Paul Petersen (Cooranbong: Avondale Academic Press, 2014), 141-169; Víctor M. Armenteros, “Los dichos de Jesús en El Deseado de Todas Las Gentes: Ágrafa”, *DavarLogos* 14, no. 1 (2015): 5-28.

de este artículo también ha explorado esta área, mostrando cinco nuevos ejemplos, además de los ocho mencionados por Davidson en el año 2015.⁸¹⁴ Otros autores que han seguido el camino de Davidson incluye a Andy Espinoza,⁸¹⁵ Ioan Gheorghe Rotaru,⁸¹⁶ Clinton Wahlen,⁸¹⁷ Michael Younker⁸¹⁸ y Alfredo G. Agustín.⁸¹⁹

La metodología propuesta por Davidson se destaca por su simpleza y, por este motivo, presenta grandes oportunidades, aunque, al mismo tiempo, también entraña ciertos problemas. Este autor realizó una concisa aproximación exegética a ciertos textos y, luego de determinar su significado, lo comparo con la interpretación dada por Ellen G. White. En cada caso examinado su interpretación coincidía con las conclusiones extraídas luego de examinar exegéticamente el texto bíblico en su idioma original. Dada la pequeña cantidad de versículos analizados, es evidente que aun hay interpretaciones de muchos versículos para analizar.

En una línea similar, Karl Boskamp mostró en 2017 que las descripciones que Ellen G. White realiza de ciertos relatos bíblicos, donde incorpora detalles extrabíblicos, tienen notables correspondencias con antiguas tradiciones judías.⁸²⁰ Por supuesto, no todas las tradiciones judías son históricamente confiables, pero muchas de ellas preservan historias que se han transmitido oralmente durante siglos desde los tiempos bíblicos inclusive. Específicamente, al estudiar la interpretación judía temprana de Génesis 22, Karl Boskamp identifica siete puntos donde el relato bíblico recibe ampliaciones o añadiduras que se corresponden casi de manera exacta con declaraciones de Ellen G. White. Es importante mencionar que ella no pudo haber tenido contacto con la mayoría de estas tradiciones judías, pues solo fueron descubiertas o traducidas al inglés a partir del siglo XX.

Esta tercera área que mencionada es un campo abierto recientemente y donde hay muchas oportunidades para investigadores descubran otros detalles presentes en los idiomas bíblicos originales que también fueron mencionados por Ellen G. White. Deben señalarse, sin embargo, dos puntos importantes. En primer lugar, la mayoría de las ocasiones en que Ellen G. White interpretó o comentó textos bíblicos lo hizo de manera homilética o devocional, más que exegética.⁸²¹ Esto significa que

814 Véase Eric E. Richter, "Elena G. de White y los idiomas bíblicos", *Norte Teológico* 5 (2021), pronto a aparecer.
815 Andy R. Espinoza, "Elena G. de White y la interpretación de Malaquías 3a", en *Elena G. de White: Manteniendo viva la visión*, ed. por Hector O. Martín y Daniel A. Mora (Nirgua: Ediciones Setaven, 2015), 185-204.

816 Ioan Gheorghe Rotaru, "Biblical Symbols and Their Meanings in the Parable of the Sower, According to the American Author Ellen G. White Vision", *Dialogo* 2, no. 1 (2015): 54-62.

817 Clinton Wahlen, "Ellen G. White e a exegese bíblica", en *Ellen G. White: Seu impacto hoje*, ed. por Jean Carlos Zukowski, Adolfo S. Suárez y Reinaldo Siqueira (Engenheiro Coelho, SP: Unaspress, 2017), 261-272.

818 Michael F. Younker, "The Contradictory Interpretations of Genesis 4:7 – Ellen G. White versus the Theology of Ordination Study Committee Position 1", *Andrews University Seminary Student Journal* 4, no. 1 (2018): 31-56.

819 Alfredo G. Agustín Jr., "A Comparative Study of Ellen G. White's Interpretation of Selected Synoptic Gospels' Parables with Those of Modern Biblical Scholars", *Human Behavior Development & Society* 21, no. 1 (2020): 85-92.

820 Karl Günther Boskamp Ulloa, "Algunas interpretaciones antiguas del relato de la Aqedah: Aportes de la literatura rabínica a la exégesis bíblica y algunos puntos de contacto con la lectura adventista", en *"La palabra que Yo te diga, esa hablarás": Estudios selectos en el Pentateuco*, ed. por Merling Alomía (Lima: Ediciones Theologica, 2017), 19-48. Como una curiosidad, también Matthew J. Korpman encontró puntos de contacto entre los escritos de Ellen G. White y las obras apócrifas. Véase, "Forgotten Scriptures: Allusions to and Quotations of the Apocrypha by Ellen White", *Spes Christiana* 31, no. 2 (2020): 109-146.

821 Algo reconocido ampliamente entre los autores adventistas. Véase Arthur Patrick, "Learning from Ellen

muchas de sus declaraciones se enfocan en aplicar principios bíblicos a una situación espiritual o pastoral contemporánea suya más que descifrar el significado original del texto escritural. En última instancia, esto lleva a la conclusión que la mayoría de sus comentarios no coincidirán con los resultados de una exégesis del texto. Diferenciar de una manera clara entre los comentarios homiléticos y los exegéticos es uno de los desafíos pendientes en este campo.

En segundo lugar, estas coincidencias entre las declaraciones de Ellen G. White y los matices de los idiomas bíblicos originales han sido utilizadas como una evidencia de su inspiración divina. Sin embargo, dado el hecho de que la autora utilizó fuentes literarias previas para componer sus escritos, es necesario determinar si los detalles coincidentes son originales a ella o si proviene de su uso de fuentes. Este debiera ser un paso dentro de la metodología presentada por Davidson.

Conclusión

Este artículo ha procurado realizar una revisión de la literatura académica perteneciente a los estudios whiteanos. Esto también permite contar con una guía bibliográfica sobre las publicaciones recientes que facilitará a los investigadores el realizar un estado de la cuestión sobre el tema. La segunda sección de este artículo proporcionó tres grandes áreas que presentan amplias oportunidades para futuras investigaciones. En primer lugar, la necesidad de abordar los escritos de Ellen G. White no solo con pautas hermenéuticas, sino con aproximaciones exegéticas. En segundo lugar, la importancia de buscar puntos de contacto entre el pensamiento whiteano y los temas sociales que afectan a la sociedad y a la iglesia contemporánea. Finalmente, mostrar las posibilidades de utilizar la metodología de Davidson para analizar la interpretación y los comentarios que Ellen G. White realizó sobre el texto bíblico comparándolos con una exégesis del idioma original.

A todos los estudiantes, teólogos e investigadores interesados en el estudio del pensamiento y obra de Ellen White se les invita a considerar estos tres grandes temas y, ¿por qué no?, proponer nuevas áreas que permitan comprender mejor el mensaje que ha legado Ellen G. White a nosotros.

White's Perception and Use of Scripture: Toward an Adventist Hermeneutics for the Twenty-First Century", en *Hermeneutics, Intertextuality and the Contemporary Meaning of Scripture*, ed. por Ross Cole y Paul Petersen (Cooranbong: Avondale Academic Press, 2014), 117-139; Jon Paulien, "Ellen White's Use of Scripture", en *Hermeneutics, Intertextuality and the Contemporary Meaning of Scripture*, ed. por Ross Cole y Paul Petersen (Cooranbong: Avondale Academic Press, 2014), 171-196; Frank Hasel, "Ellen G. White's Use of Scripture", en *The Gift of Prophecy in Scripture and History*, ed. por Alberto R. Timm y Dwain N. Esmond (Silver Spring, MD: Review and Herald, 2015), 297-315; Denis Fortin, "Cómo usaba E. G. White la Biblia: implicaciones para la teología adventista", en *Por qué creemos en E. G. White y el don profético: Una perspectiva histórica y bíblica*, ed. por Denis Fortin, Abner F. Hernández y David Sciarabba (Doral, FL: Inter-American Division Publishing Association, 2018), 63-83.

Autores

Christian Varela, Mg.

Magister en Teología. Universidad Adventista del Plata.

Cristian Cardozo Mindiola, PhD.

Doctor en Teología con énfasis en Nuevo Testamento. Profesor de Nuevo Testamento y Coordinador de investigaciones de la Facultad de Teología de la Corporación Universitaria Adventista.

Eric Richter, Lic.

Licenciado en Teología. Centro Histórico Adventista. Universidad Adventista del Plata. Libertador San Martín, Entre Ríos, Argentina. eric.richter@uap.edu.ar

Esteban Hidalgo Pacheco, PhD.

Candidato doctoral a Nuevo Testamento. Profesor Asistente. Universidad Adventista de las Antillas. ehidalgo@uaa.edu. 0000-0002-0662-8013

Gabriel Alzate Atuesta, PhD.

Doctor en Teología con énfasis en Antiguo Testamento.

Jahisber Peñuela, PhD.

Doctor en Antiguo Testamento. Profesor de Antiguo Testamento de la Facultad de Teología de la Corporación Universitaria Adventista y Coordinador académico del SETAI – Recinto Colombia.

Thairubys Alicia Contreras & Mauro Leon

Licenciada en Teología e Ingeniero Civil. Instituto Universitario Adventista de Venezuela - Facultad de Teología (SETAVEN).

Thomas Sheperd, PhD.

Doctor en Nuevo Testamento. Profesor Emérito de Andrews University.

Yiner Josue Huaycani Cotrado, Lic.

Licenciado en Teología. Universidad Peruana Unión Filial Juliaca. yiner.huaycani @upeu.edu.pe.