

Editorial

Agradecido por la confianza del equipo, y asumiendo el nuevo desafío de editor asociado, me complace presentar el último volumen de *DavarLogos* del año, el cual reúne tres notables contribuciones.

Iniciamos con el artículo de Víctor M. Armenteros, quien ofrece un ensayo filológico sobre Juan 14,27 a partir de algunas perspectivas judías del primer siglo. Examina targumes, midrases, textos de Qumrán y literatura rabínica temprana para reconstruir una lectura del pasaje desde una mirada apostólica y también contemporánea. Seguidamente, Armenteros y Esther Sánchez exploran la expectativa apocalíptica en los manuscritos del Mar Muerto y el adventismo contemporáneo. Su trabajo describe la cosmovisión qumráñica y la compara analíticamente con la escatología adventista. Los autores concluyen que una apropiación crítica y contextualizada de estos antiguos textos enriquecerá la hermenéutica escatológica denominacional sin perder su identidad confesional. Por último, Elías Georgia aborda la relación divino-humana en la composición del Apocalipsis desde un enfoque lingüístico-cognitivo. Analiza cómo los procesos cognitivos, culturales e históricos modelaron la revelación. Así, propone y argumenta que el texto debe entenderse como un fenómeno donde lo divino y lo humano convergen en una unidad reveladora.

Confiamos en que estas importantes contribuciones fortalecerán la reflexión teológica de nuestros lectores.

Christian A. Varela
Editor asociado de *DavarLogos*

Autoridades UAP

Rector

Mag. Horacio Rizzo

Vicerrector académico

Mag. Carlos Marí

Vicerrector económico

CP Marcelo Sapia

Vicerrector de investigación y desarrollo

Dr. Rafael Paredes

Secretaría general

Mag. Nilde Mayer de Luz

Secretaría de Extensión

Mag. Patricia Müller

Decano de la Facultad de Ciencias de la Salud

Dr. Daniel Heisemberg

Decano de la Facultad de Ciencias Económicas y de la Administración

Dr. Ricardo Costa Caggi

Decano de la Facultad de Humanidades, Educación y Ciencias Sociales

Dra. Vanina Lavooij

Decano de la Facultad de Teología

Dr. Sergio Becerra

Director de la Escuela de Graduados

Dr. Fernando Aranda Fraga

Contenidos

Editorial i

Artículos

1. "A la paz de Dios": Juan 14,27 en la comprensión del judaísmo antiguo,
por Víctor M. Armenteros 1
2. Apocalipticismo y Qumrán: convergencias y divergencias con el adventismo,
por Esther Sánchez y Víctor M. Armenteros 45
3. The Revelation-Inspiration of the Book of Revelation:
A Cognitive Linguistic Approach,
por Elías Georgia 91

Recensiones bibliográficas

- Hugo A. Cotro, Leandro J. Velardo, Karl G. Boskamp y Edgard A. Horna, eds. *Viva y eficaz: Festschrift al Dr. Roberto Pereyra*. Serie Homenajes. Libertador San Martín, Entre Ríos: Editorial Universidad Adventista del Plata, 2024.
Por María Emilia Schaller 129
- Silvano Barbosa dos Santos. *Em missão: fundamentos, história e oportunidades*. 2.ª ed. Engenheiro Coelho, SP/Chillán, Ñuble: UNASPRESS/Universidad Adventista de Chile, 2023.
Por Edgard A. Horna 135

ARTÍCULOS



1. “A la paz de Dios”: Juan 14,27 en la comprensión del judaísmo antiguo

“At the Peace of God”: John 14,27 in the Understanding of Ancient Judaism

Víctor M. Armenteros

Facultad Adventista de Teología de España

Sagunto, España

victor.armenteros@campusadventista.es

Recibido: 11 de mayo de 2025

Aceptado: 20 de agosto de 2025

DOI: <https://doi.org/10.56487/84prbx14>

Resumen

El artículo propone la comprensión de Juan 14,27 desde diferentes perspectivas judías del primer siglo. Destaca su relación con los textos derivados de la sinagoga: targumes y midrases; así como el constructo que el concepto “paz” presenta en Qumrán y en el judaísmo rabínico temprano. La búsqueda de posibles significados a los oídos de los discípulos permitirá (a) ampliar la percepción hermenéutica del texto y (b) realizar proyecciones a nuestra sociedad.

Palabras claves

Teología bíblica — Nuevo Testamento — Evangelio de Juan — Judaísmo del Segundo Templo — Paz

Abstract

The paper proposes the understanding of John 14,27 from different Jewish perspectives of the first century. His relationship with the texts that emerge from the synagogue stands out: targums and midrases; as well as the construct that the concept of “peace” presents in Qumran and in early rabbinic Judaism. The search for possible meanings in the ears of Jesus’ disciples will allow (a) broadening the hermeneutical perception of the text and (b) making projections to our society.

Keywords

Biblical Theology — New Testament — Gospel of John — Second Temple Judaism — Peace

A la sombra del cerro de San Cristóbal, con el reflejo de los primeros rayos matinales rebotando tímidamente en la alcazaba de Jaén, comenzaba el día. Al fondo, entre olivos y un camino de caliza prensada, llegaba el destortalado Land Rover con los jornaleros. Arribaron al pie de la finca y descendieron lentamente. El vareador dispuso sus arreos y las olivareras extendieron los primeros lienzos con la destreza de muchas jornadas de recogida de aceitunas. Al acercarnos, nos saludaron con autenticidad:

—¡A la paz de Dios!

—¡A la paz de Dios! —respondió mi padre con un tono amable.

Y comenzó el trabajo.

Muchas veces he pensado en esa expresión y en los significados que van más allá de una salutación. Es evidente que tiene una función fática,¹ puesto que inicia un canal de comunicación. Pero, además, se pueden intuir funciones expresivas (emotivas),² referenciales (representativas)³ e, incluso, conatativas (apelativas),⁴ dado que reflejan anhelos, precisan religiosidades e influyen en las relaciones.

Una situación similar acontece cuando leemos Juan 14,27. Desde nuestro contexto, las expresiones vinculadas con la “paz” cumplen las funciones anteriormente mencionadas. Pero ¿era así con los oyentes de dicho

¹ Se sigue la denominación de Roman Jakobson, *Fundamentals of language* (Bensenville, IL: Lushena Books, 2023).

² Función expresiva: “Según J.R. Searle, tipo de acto ilocutivo que se caracteriza por la intención del hablante de expresar su estado psicológico al oyente” (Ramón Cerdá Massó, *Diccionario de lingüística* [Madrid: ANAYA, 1986], 113).

³ Función referencial: “Tipo de función del lenguaje por la que se hace prioritario el contenido proposicional del mensaje y la información escucha de las propiedades del objeto referido. Se denomina también factual, denotativa, representativa, cognoscitiva, simbólica, declarativa, descriptiva y enunciativa; entre otras” (*ibid.*, 250).

⁴ Función conativa: “Tipo de función lingüística definido por Roman Jakobson a partir de la función apelativa de Karl Bühler, por la cual el emisor ejerce una influencia sobre el receptor, bien sea en su conducta, en su estado de ánimo, en sus concepciones sobre el mundo, etc.” (*ibid.*, 57).

mensaje? ¿Los judaísmos del primer siglo percibían de igual manera el constructo “paz”? ¿Cómo podían haber sido modificadas esas comprensiones entre los discípulos tras años de recibir las enseñanzas de Jesús?

Estas preguntas son el punto de partida de este artículo que seguirá el siguiente itinerario: (a) contextualizar la perícopa en la que está inserto Juan 14,27, (b) analizar el concepto “paz” en los textos de los judaísmos del primer siglo y (c) establecer propuestas de comprensión de los discípulos de Jesús y sus posteriores proyecciones.

El mensaje en su contexto

Los relatos y dichos del Evangelio de Juan no son una construcción retórica ficticia; reflejan el registro de lo vivido y dicho. Esa condición implica un acercamiento a los materiales que hemos recibido desde la comprensión canónica de que lo expresado supera los niveles de creatividad de un literato y profundizan en la realidad de la Palestina del primer siglo. Esa misma condición nos direcciona al empleo de funciones y actos comunicativos que surgen del texto bíblico, pero que deben conducir inexorablemente a la situación de vida.

Antecedentes

El concepto de “paz” es complejo en los textos veterotestamentarios. El término **שָׁלוֹם** presenta matices que superan las connotaciones en español.⁵ Carson lo sitúa en tres niveles:

The first dimension of peace is vertical—peace with God. This is fundamental. In the Old Testament the promised Messiah is the Prince of Peace (Isa. 9:7). Moreover, for the Lord to give his people peace is virtually synonymous with turning his face toward them (Num. 6:26). God promises to establish an eternal covenant of peace with his people (Ezek. 37:26), one in which his “David” will rule over them [...] The second dimension of peace in the Scriptures is horizontal: it is peace with men. Just as our sin makes God our enemy, requiring that peace with God be established, so also our sin makes other people our enemies;

⁵ Una síntesis exquisita es la de Werner Foerster, “είρήνη, ειρηγεύω, ειρηγνικός, ειρηγνοποιός, ειρηγνοποιέω”, en *Theological dictionary of the New Testament*, vol. 2, ed. por Gerhard Kittel y Gerhard Friedrich (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1964-1976), 402-406.

and again, peace must be established [...] The third dimension of peace is personal; and that is the peace primarily in view in John 14. This peace is a personal serenity which is not based on an ability to avoid troubles, but on a faith which transcends them.⁶

Considerando estos niveles, detectamos los siguientes matices:

1. Nivel vertical: hallamos los significados de reconciliación y bendición.
2. Nivel horizontal: hallamos los significados de saludo/despedida, reconciliación, bienestar, seguridad, prosperidad, bendición y totalidad/plenitud.
3. Nivel personal: hallamos los significados de salud/salvación, bienestar, satisfacción, seguridad, prosperidad y plenitud.

De forma más concreta y teniendo en cuenta las funciones lingüísticas:

1. Función fática

- a. Paz (como conjunto de significados): Gn 26,31; Gn 43,23; Gn 44,17; Ex 4,18; Ex 18,23; Dt 2,26; Dt 20,11; Jos 9,15; Jue 21,13; 1 Sam 1,17; 1 Sam 10,4; 1 Sam 16,4; 1 Sam 16,5; 1 Sam 17,22; 1 Sam 29,7; 2 Sam 3,21; 2 Sam 3,22; 2 Sam 3,23; 2 Sam 17,3; 1 Re 2,13; 1 Re 2,13; 1 Re 20,18; 1 Re 22,17; 2 Re 5,19; 2 Re 9,17; 2 Re 9,18; 2 Re 9,18; 2 Re 9,19; 2 Re 9,19; 2 Re 9,22; 2 Re 9,22; 2 Re 9,31; 2 Re 10,13; 2 Re 20,19; Jr 4,10; Jr 6,14; Jr 6,14; Jr 6,14; Jr 8,11; Jr 8,11; Jr 8,11; Jr 8,15; Jr 23,17; Jr 34,5; Ez 13,10; Ez 13,10; Ez 13,16; Sal 28,3; Sal 35,20; Sal 85,9; Sal 122,8; Sal 125,5; Sal 128,6; Jb 25,2; Est 9,30; Est 10,3.
- b. Bienestar: Gn 29,6; Gn 29,6; Gn 43,27; Ex 18,7; Jue 18,15; Jue 19,20; 2 Sam 11,7; 2 Sam 11,7; 2 Sam 11,7; 2 Sam 15,9; 2 Sam 15,27; 2 Sam 18,29; 2 Sam 18,32; 2 Re 4,23; 2 Re 4,26; 2 Re 4,26; 2 Re 4,26; 2 Re 4,26; 2 Re 5,21; 2 Re 5,22; 2 Re 9,11; Jr 15,5; Jr 29,7; Sal 29,11; 1 Cr 18,10.
- c. Salud: 1 Sam 17,18; 2 Sam 8,10.

⁶ Donald A. Carson, *The farewell discourse and final prayer of Jesus: An exposition of John 14-17* (Grand Rapids, MI: Baker, 1988), 75-76.

- d. Saludo/despedida: 1 Sam 20,7; 1 Sam 25,5; 1 Sam 25,6; 1 Sam 25,6; 1 Sam 25,6; 1 Sam 30,21; 2 Sam 18,28; 2 Sam 20,9; 1 Cr 12,18; 1 Cr 12,19; 1 Cr 12,19; 1 Cr 12,19.
- e. Seguridad: Jue 6,23; Jue 18,6; 1 Sam 20,13; 1 Sam 20,42; 1 Sam 25,35; 2 Sam 19,25; 2 Sam 19,31; Is 57,19; Is 57,19; Mi 3,5; Na 2,1; Est 2,11; Dn 10,19; 2 Cr 18,16; 2 Cr 34,28.

Es interesante observar que, en este nivel, se producen más situaciones de despedida que de encuentro.

2. Función expresiva

- a. Paz (como conjunto de significados): Gn 15,15; Gn 26,29; Gn 26,31; Gn 37,4; Gn 43,23; Gn 44,17; Ex 4,18; Ex 18,23; Dt 2,26; Jos 9,15; Jos 10,21; Jue 4,17; Jue 8,9; Jue 11,13; Jue 21,13; 1 Sam 1,17; 1 Sam 7,14; 1 Sam 16,4; 1 Sam 16,5; 1 Sam 17,22; 1 Sam 29,7; 2 Sam 3,21; 2 Sam 3,22; 2 Sam 3,23; 2 Sam 17,3; 1 Re 2,5; 1 Re 2,6; 1 Re 2,13; 1 Re 5,4; 1 Re 5,26; 1 Re 20,18; 1 Re 22,17; 2 Re 9,17; 2 Re 9,18; 2 Re 9,18; 2 Re 9,19; 2 Re 9,19; 2 Re 9,22; 2 Re 9,22; 2 Re 9,31; 2 Re 20,19; Is 27,5; Is 27,5; Is 33,7; Is 39,8; Is 52,7; Is 53,5; Is 55,12; Is 59,8; Is 59,8; Jr 4,10; Jr 6,14; Jr 6,14; Jr 6,14; Jr 8,11; Jr 8,11; Jr 8,11; Jr 9,7; Jr 12,5; Jr 12,12; Jr 14,13; Jr 14,19; Jr 16,5; Jr 20,10; Jr 23,17; Jr 28,9; Jr 30,5; Jr 33,6; Jr 33,9; Jr 34,5; Jr 38,4; Jr 38,22; Ez 7,25; Ez 13,10; Ez 13,10; Ez 13,16; Ez 13,16; Ab 7; Mi 5,4; Za 6,13; Za 8,10; Ml 2,5; Ml 2,6; Sal 4,9; Sal 28,3; Sal 35,20; Sal 37,37; Sal 38,4; Sal 41,10; Sal 72,3; Sal 72,7; Sal 85,11; Sal 119,165; Sal 120,6; Sal 120,7; Sal 122,8; Sal 125,5; Sal 128,6; Sal 147,14; Jb 21,9; Jb 25,2; Pr 3,17; Pr 12,20; Lm 3,17; Est 9,30; Est 10,3.
- b. Amistad: Sal 55,21; Sal 69,23.
- c. Bienestar: Gn 29,6; Gn 29,6; Gn 41,16; Gn 43,27; Gn 43,27; Gn 43,28; Ex 18,7; Dt 29,18; Jue 19,20; 2 Sam 11,7; 2 Sam 11,7; 2 Sam 11,7; 2 Sam 15,9; 2 Sam 15,27; 2 Sam 18,29; 2 Sam 18,32; 1 Re 22,27; 1 Re 22,28; 2 Re 4,26; 2 Re 4,26; 2 Re 4,26; 2 Re 4,26; 2 Re 9,11; Is 66,12; Jr 15,5; Jr 29,7; Jr 29,7; Jr 29,7; Jr 29,11; Sal 35,27; Sal 37,11; Sal 73,3; Esd 9,12; 1 Cr 18,10.
- d. Salud: 1 Sam 17,18; 2 Sam 8,10; Is 38,17.

- e. Saludo/despedida: 2 Sam 18,28; 1 Sam 20,7; 1 Sam 25,5; 1 Sam 25,6; 1 Sam 25,6; 1 Sam 25,6; 1 Sam 30,21; 2 Sam 20,9; 1 Cr 12,18; 1 Cr 12,19; 1 Cr 12,19; 1 Cr 12,19.
- f. Satisfacción: Is 41,3.
- g. Seguridad: Jue 6,23; Jue 11,31; Jue 18,6; 1 Sam 20,13; 1 Sam 20,21; 1 Sam 20,42; 1 Sam 25,35; 2 Sam 19,25; 2 Sam 19,31; Is 26,3; Is 26,3; Is 57,2; Is 57,19; Is 57,19; Is 57,21; Jr 43,12; Mi 3,5; Na 2,1; Est 2,11; Dn 10,19; 2 Cr 15,5; 2 Cr 18,16; 2 Cr 18,26; 2 Cr 18,27; 2 Cr 19,1; 2 Cr 34,28.
- h. Totalidad/plenitud: Jr 13,19; Ct 8,10.

El arco de emociones y sentimientos es amplio y se enmarca en la plenitud de la vida positiva.

3. Función conativa

- a. Paz (como conjunto de significados): Gn 15,15; Gn 28,21; Ex 18,23; Lv 26,6; Dt 2,26; Dt 20,10; Dt 23,7; Jue 8,9; Jue 11,13; 1 Sam 29,7; 2 Sam 17,3; 1 Re 2,6; 1 Re 2,13; 1 Re 2,33; 1 Re 20,18; 2 Re 9,18; 2 Re 9,19; 2 Re 9,19; 2 Re 20,19; 2 Re 22,20; Is 9,5; Is 9,6; Is 27,5; Is 27,5; Is 32,17; Is 32,18; Is 39,8; Is 48,18; Is 48,22; Is 55,12; Is 59,8; Is 59,8; Jr 6,14; Jr 8,11; Jr 9,7; Jr 12,5; Jr 12,12; Jr 14,13; Jr 14,19; Jr 23,17; Jr 25,37; Jr 28,9; Jr 33,6; Jr 33,9; Jr 38,4; Ez 7,25; Ez 13,16; Ez 34,25; Ez 37,26; Mi 5,4; Ha 2,9; Za 6,13; Za 8,10; Za 8,12; Za 8,16; Za 8,19; Za 9,10; Sal 4,9; Sal 34,15; Sal 37,37; Sal 55,19; Sal 72,3; Sal 72,7; Sal 85,9; Sal 122,6; Sal 122,7; Jb 5,24; Jb 25,2; 1 Cr 22,9.
- b. Bendición: Nm 6,26.
- c. Bienestar: Nm 25,12; Dt 29,18; 1 Re 22,27; 1 Re 22,28; Is 66,12; Jr 15,5; Jr 29,7; Jr 29,7; Sal 29,11; Sal 37,11; Jb 15,21; Esd 9,12.
- d. Salud: Is 54,13.
- e. Saludo/despedida: 1 Sam 25,5; 1 Sal 25,6; 1 Sal 25,6; 1 Sam 25,6.
- f. Seguridad: Jue 6,23; Jue 11,31; 1 Sam 20,13; 1 Sam 20,21; Is 26,3; Is 26,3; Is 26,12; Is 57,2; Is 57,19; Is 57,19; Is 57,21; Jr 43,12; Dn 10,19; 2 Cr 18,26; 2 Cr 18,27; 2 Cr 34,28.

g. Totalidad/plenitud: Is 54,10; Is 60,17; Pr 3,2.

Algunos textos se instalan en el futuro con un marcado carácter profético y performativo.

4. Función referencial

- a. Paz (como conjunto de significados): Dt 20,11; Jue 4,17; 2 Sam 3,21; 1 Re 2,33; 2 Re 9,22; Is 9,5; Is 9,6; Is 27,5; Is 27,5; Is 32,17; Is 32,18; Is 33,7; Is 48,18; Is 53,5; Is 55,12; Jr 14,13; Jr 16,5; Jr 25,37; Jr 28,9; Jr 33,6; Jr 33,9; Ez 13,16; Ez 34,25; Ez 37,26; Ha 2,9; Za 8,10; Za 8,12; Za 8,16; Za 8,19; Za 9,10; Ml 2,5; Ml 2,6; Sal 72,3; Sal 72,7; Jb 25,2; Pr 3,17; Pr 12,20; Ec 3,8; 1 Cr 22,9.
- b. Bienestar: Gn 37,14; Gn 37,14; Nm 25,12; Is 66,12; Jr 29,7.
- c. Salud: Is 45,7; Is 54,13.
- d. Seguridad: Jue 6,24; Is 57,19; Is 57,19.
- e. Totalidad/plenitud: Is 54,10; Is 60,17; Jr 13,19; Ct 8,10.

Es en este nivel donde encontramos varias referencias a un “pacto de paz”.⁷

En síntesis, la “paz” veterotestamentaria se enmarca en la plenitud de las personas y de las relaciones. La paz es sinónimo de ser y estar completo.

Contexto literario

Juan 14,27 se encuadra en la segunda parte del Evangelio, tal y como lo indica Jean Zumstein.⁸

Nuestra perícopa de estudio estaría ubicada entre Juan 13,31 y 16,33 porque considero que se configura en solo un discurso de despedida.⁹ Por tanto, se sigue la propuesta estructural de L. Scott Kellum:¹⁰

⁷ Nm 25,12; 1 Sam 3,21; Is 27,5;45,7; 48,18; 54,10.13; 55,12; 57,19; 66,12; Jr 14,13; 33,6,9; Ez 34,25; 37,26; Ha 2,9; Za 8,10.12.16.19; 9,10; Ml 2,5-6.

⁸ Jean Zumstein, “El evangelio según Juan”, en *Introducción al Nuevo Testamento*, ed. por Daniel Marguerat (Bilbao: Desclée de Brouwer, 2008), 347.

⁹ Véase L. Scott Kellum, “The unity of the farewell discourse: The literary integrity of John 13:31-16:33” (tesis doctoral, Southeastern Baptist Theological Seminary, 2002).

¹⁰ *Ibid.*, 278. Traducción personal.

Estructura relacional				Contenidos y niveles de tematicidad
Introducción	Introducción			13,31-38 JESÚS: Voy a glorificar al Padre.
		Tema 1		No podéis seguirme ahora.
		Tema 2		Debeis amaros los unos a los otros.
		Tema 3		PEDRO: Daré mi vida por ti. JESÚS: Me negarás tres veces.
Mandatos que confortan	Creer			
				14,1-14 No tengáis miedo, creed en Dios y creed en mí.
		Exhortación	Fundamento 1	Porque voy a preparar un lugar para vosotros.
			Fundamento 2	Por mi rol en la salvación.
			Fundamento 3	Por mi relación igualitaria con el Padre.
	Amar/obedecer			
		Medio		14,15-31 Amar/obedecer a Dios y a mí.
			Resultado	Y el Espíritu habita en aquellos que los aman/obedecen. Porque Jesús y el Padre son manifestos en quienes los aman y obedecen.
		Ampliación		El Espíritu que mora en vosotros os recordará y enseñará todas las cosas, lo que dará como resultado una paz sobrenatural. Debéis alegraros de que vuelvo al Padre, pero para mostrarle al mundo mi amor, le obedezco.

Mandatos que unen	Permanecer			
		Encabezado		15:1-11 Yo soy la vid, mi Padre es el viñador y vosotros sois los pámpanos.
		Exhortación		Permaneced en mí para tener una unión vital conmigo.
			Fundamento 1	Porque el que permanece da fruto.
			Fundamento 2	Porque el que no se conecta es echado fuera como rama seca.
			Fundamento 3	Porque vuestras oraciones son concedidas si permanecéis en mí.
			Fundamento 4	Porque dar fruto glorifica al Padre.
		Amar los unos a los otros		
			Encabezado	Amaos unos a otros como yo os he amado.
			Genérico	Nadie tiene mayor amor que dar la vida por su amigos.
			Específico 1	Sois mis amigos si hacéis lo que os mando.
			Específico 2	Sois mis amigos porque os he revelado todas las cosas. Yo te he elegido. No me has elegido tú.
		Esperar		
			Encabezado	15,18-16,4a Espera que el mundo te odie. Me odió primero a mí.
			Fundamento	Te odiarán por mi culpa.
			Ampliación	Tanto el Paráclito como vosotros seréis mis testigos. Los que os persiguen pensarán que sirven a Dios. Os he dicho estas cosas para que no os ofendáis.

Ventajas de la marcha de Jesús	Revelación	Encabezado	16,4b-32 Voy a mi padre.	
		Ampliación		Es una ventaja para vosotros que me vaya porque os enviaré el Paráclito que os conducirá a toda verdad y me glorificará.
	Conversión del dolor en alegría	Encabezado	Un poco más y no me verás. Pero me volverás a ver.	
		Ampliación 1		Llorarás y te lamentarás, pero tu tristeza se convertirá en alegría.
		Ampliación 2		Pedid al Padre en mi nombre para que vuestro gozo sea pleno.
	Acceso directo a Dios	Observación	He hablado en lenguaje figurado. Pronto hablaré claramente del Padre. En aquel día le preguntaréis vosotros mismos en mi nombre.	
		Respuesta		DISCÍPULOS: Ahora hablas claro. Creemos en tu deidad.
		Evaluación		JESÚS: No creéis aún. Me abandonaréis. Pero el Padre no me abandonará.
Conclusión			He hablado estas cosas para que tengáis paz. El mundo os dará tribulación, pero confiad, yo he vencido al mundo.	

Fácilmente, se puede detectar que este género de despedida no se asemeja a los testamentos que se encuentran en el texto bíblico (Gn 47,29-49,33; Jos 22-24; 1 Cr 28-29), puesto que el objetivo final del discurso no es la muerte. Se parece más a la partida de un embajador o, incluso, un comerciante que se marcha para volver con posterioridad. Considerando estos matices, se propone una estructura simplificada y quiásmica:

A. 13,31-38 – Despedida (palabras de salvación y apoyo).

B. 14,11-31 – Quebranto/pérdida.

C. 15,1-16,4a – Conexión (mantener la relación).

B'. 16,4b-32 – Gozo/beneficio.

A' 16,33 – Despedida (palabras de apoyo y salvación).

El texto refleja, como es propio de un momento de separación, las emociones que embargan a los discípulos y cómo Jesús los consuela no solo con la promesa del Espíritu Santo, sino también con las claves para mantener una relación en la distancia. Tal información les permitirá cambiar su quebranto en gozo y comprender que lo que están viviendo no constituye una pérdida, sino que es beneficioso.

Si nos detenemos en Juan 14,27, observaremos los siguientes paralelos:

A	ειρήνην		άφιημι	ύμῖν
	paz		lego	vosotros
B	ειρήνην		τὴν ἐμῆν ¹¹	δίδωμι
	paz		mi	doy
C		οὐ	ό κόσμος	δίδωσιν
		no	el mundo	da
D			ἐγώ	δίδωμι
			yo	doy
E	μὴ		ταρασσέσθω	ύμῶν
	no		preocupe	vuestro
F	μηδὲ	no	δειλιάτω	ή καρδία
				corazón
				temáis

¹¹ Con relación a esta peculiaridad sintáctica, Maximilian Zerwick indica: "A further characteristic of Hellenistic Greek is the frequency with which a substantive without the article is followed by an adjective with the article, i.e. where the substantive is first used indefinitely or generically, and then taken up as determined by an adjective, e.g. Acts 7:35 'God sent Moses σὺν χειρὶ ἀγγέλου τοῦ ὁφέντος αὐτῷ ἐν τῇ βάπτῳ = by the hand of an angel, the one who appeared...'; or ειρήνην ἀφίημι ύμῖν, εἰρήνην τὴν ἐμήν δίδωμι ύμῖν ... peace, a peace namely My own' Jo 14:27; ταχὺ ἔξενέγκατε στολὴν τὴν πρώτην Lk 15:22 and frequently: Lk 7:32; 18:9; Acts 11:21; 25:23 etc." (*Biblical Greek illustrated by examples*, SPIB 114 [Roma: Pontificio Istituto Biblico, 1963], 62). Cf. Stanley E. Porter, *Idioms of the Greek New Testament*, BLG, 2.^a ed. (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994), 116-118.

Es una estructura sumamente sugerente. Como indica Edwin A. Abbott:

In the following three clauses, describing Christ's legacy of "peace" (14:17), the word "peace" is twice actually repeated, and a third repetition is suggested. In the first clause it is simply "peace," in the second "my peace." In the first clause the action is described as "leaving"; in the second, as "giving"; in the third, as "giving not as the world giveth"; and it is no longer δίδωμι "I give," but ἐγώ δίδωμι "I give." It would be contrary to all rules of literature and good taste—and, we may almost say, of morality—to suppose that the writer deliberately wrote the sentence according to numerical canons. But the passage is one of the most beautiful instances of inspiration working under rule—like the rule of poetic metre for a true poet—rule that gives life and force and harmony to expression: "Peace I leave ($\alpha\phi\eta\mu$) unto you; the peace that is mine I-give ($\delta\bar{i}\delta\omega\mu$) unto you; not as the world giveth give I ($\epsilon\gamma\omega\delta\bar{i}\delta\omega\mu$) unto you."¹²

La paz ($\epsilon\iota\rho\eta\gamma\eta\mu$) en sus diferentes connotaciones es el objetivo del mensaje que se puede vertebrar sobre dos agentes: (a) Jesús ($\tau\eta\gamma\epsilon\mu\gamma\eta$ / $\epsilon\gamma\omega$) o (b) el mundo ($\delta\kappa\sigma\mu\omega\zeta$). Y lo que Cristo lega ($\alpha\phi\eta\mu$) y dona ($\delta\bar{i}\delta\omega\mu$) no es lo que da el mundo: (a) preocupación ($\tau\alpha\pi\sigma\sigma\acute{e}\sigma\theta\omega$) y (b) temor ($\delta\varepsilon\iota\lambda\acute{\iota}\tau\omega$). Estos contrastes nos permiten detectar, en primera instancia, que la paz a la que se refiere no deviene de los recursos, sino de las relaciones.¹³

Evidentemente, la polisemia que destila el versículo nos permite aventurarnos a investigar las posibles comprensiones de los diferentes oyentes del mensaje.

¹² Edwin A. Abbott, *Johannine grammar* (Londres: Adam & Charles Black, 1906), 452.

¹³ Warren W. Wiersbe, *The Bible exposition commentary*, vol. 1 (Wheaton, IL: Victor Books, 1996), 354.

"Sitz im Leben"

La situación de vida del texto se enmarca en los momentos previos a la Pasión y, específicamente, en la última cena, donde Juan presenta varios discursos e instrucciones de Jesús. Es una larga despedida en la que nadie parece querer marcharse (así se explica el “levantaos, vamos de aquí” y que, sin embargo, continúa el relato en el mismo lugar). Segovia indica que son cuatro las particularidades que sitúan el momento:¹⁴

1. La llegada de la “hora” de la partida de este mundo para regresar a su Padre.
2. El relato se debe leer en un entorno de cercanía con los suyos. Jesús debe dejar clara la creencia correcta en él y que su obra no será concluida hasta la posterior resurrección.
3. Se han realizado el lavamiento de pies y la cena. Las “señales” que presenta Jesús en este evento no son comprendidas hasta la marcha de Judas.
4. Algunos elementos son esenciales en este entorno de despedida: la partida, la búsqueda, la imposibilidad de ser seguido y la incomprendición.

La despedida interrelaciona lo inmanente (emociones, sentimientos) con lo transcendente (lo soteriológico) para compensar quebrantos y sentimientos de abandono por gozo y presencia del Consolador; para comprender mejor la salvación y el apoyo divino; para mantener en permanente conexión a lo humano con lo divino.

En una síntesis exquisita de Ellen G. White:

Before our Lord went to His agony on the cross He made His will. He had no silver or gold or houses to leave His disciples. He was a poor man, as far as earthly possessions were concerned. Few in Jerusalem were so poor as He. But He left His disciples a richer gift than any earthly monarch could bestow on his subjects. “Peace I leave with you, my peace I give unto you,” He said [...] He left them the peace which had been His during His life on the earth, which had been with Him

¹⁴ Fernando F. Segovia. “The structure, Tendenz, and *Sitz im Leben* of John 13:31-14:31”, *Journal of Biblical Literature* 104, n.º 3 (1985): 471-493.

amid poverty, buffeting, and persecution, and which was to be with Him during His agony in Gethsemane and on the cruel cross.¹⁵

Una “paz” de despedida que,¹⁶ en este momento, estaba preñada de connotaciones.

Judaísmos: mismo mensaje, comprensiones diferentes

El mismo texto de los Evangelios nos presenta las diferentes sectas que configuraban el judaísmo del primer siglo, y se distingue no solo su pluralidad sino, en ciertas ocasiones, su antagonismo (Mt 16,1-4; Hch 3,6-8). Se pueden considerar con mayor precisión tales diferencias si tomamos las fuentes escritas como sistema de clasificación.¹⁷ En este sentido, emplearemos la literatura tannaítica (en el entorno de los fariseos) en su plataforma normativa (literatura haláquica) y existencial (literatura haggadíca). La plataforma cultural será analizada desde las traducciones al arameo de los comentarios a las *parasiyyot* de la sinagoga (literatura targumica). De la literatura apócrifa, pseudoepigráfica y qumránica se consultarán los textos apocalípticos. Y de la plataforma helenizada, se recurrirá a los materiales de Filón como ejemplo de asimilación hermenéutica.

Judaísmo haláquico

El judaísmo más conocido dentro de la literatura tannaítica es el haláquico,¹⁸ representado usualmente en los Evangelios por los fariseos

¹⁵ Ellen G. White, *In heavenly places* (Mountain View, CA: Review and Herald, 1967), 249.

¹⁶ Así lo traduce Juan Mateos en la *Nueva Biblia Española*: “‘Paz’ es mi despedida; paz os deseo, la mía; no os la deseo como la desea el mundo. No estéis agitados ni tengáis miedo...”

¹⁷ Cf. Hermann L. Strack, Miguel Pérez Fernández y Günter Stemberger, *Introducción a la literatura talmúdica y midrásica* (Estella, Navarra: Editorial Verbo Divino, 1996).

¹⁸ Para una introducción al judaísmo haláquico, véase Gonzalo Aranda Pérez, Florentino García Martínez y Miguel Pérez Fernández, *Literatura judía intertestamentaria* (Estella, Navarra: Verbo Divino, 2005); Luis-Fernando Girón Blanc, *Exégesis rabinica: lengua y literatura* (Madrid: Servicio de Publicaciones, Universidad Complutense, 2000); David Instone-Brewer, *Traditions of the rabbis from the era of the New Testament* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2004); Matthew Kraus, *How should rabbinic literature be read in the modern world?* (Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2006); Domingo Muñoz León, *Derás: los caminos y sentidos de la palabra divina en la*

y en el marco del *bet din*.¹⁹ Surge de una hermenéutica nomológica y una teología normativa. Las obras más conocidas son la Miṣnah y el Talmud, pero hay multitud de materiales, en su mayoría comentarios (midrases haláquicos), que contienen estas particularidades.

Las características de su hermenéutica se podrían definir como:

1. La Escritura es la norma autoritativa de la verdad.
2. La Escritura es la palabra de Dios, la revelación, comunicada a Moisés y transmitida a los profetas.
3. La Escritura es un todo y en ella no hay antes ni después. Tiene una plenitud de sentido que ha cuajado en la expresión: "Hay setenta caras en la Torah".
4. Por otra parte, la Escritura es para todos los tiempos y, en consecuencia, todo se contiene en ella.
5. Otros principios importantes se refieren a la prevalencia del sentido mesiánico y a la elección de Israel como clave de interpretación.
6. Se niega la posibilidad de error o contradicción en el texto bíblico.

Dicha hermenéutica genera una teología con las siguientes características:

1. **Énfasis en la pureza.** La misma designación de "fariseo" hace referencia a este concepto. Dan un notable énfasis a la limpieza ritual.
2. **Teología normativa.** Como resultado de una hermenéutica nomológica (desarrollo de una vida pautada por reglas y casos), se implementa una teología condicionada por las normas.

Escritura (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1987); Jacob Neusner y William Scott Green, *The literature of formative Judaism* (Nueva York: Garland, 1990); Jacob Neusner, *Midrash in context: exegesis in formative Judaism* (Filadelfia, PA: Fortress Press, 1983); *Wrong ways and right ways in the study of formative Judaism: Critical method and literature, history, and the history of religion* (Atlanta, GA: Scholars Press, 1988); *The documentary form-history of rabbinic literature* (Atlanta, GA: Scholars Press, 1998); Shmuel Safrai, *The literature of the sages* (Assen: Van Gorcum, 1987); David Stern, *Midrash and theory: Ancient Jewish exegesis and contemporary literary studies* (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1997).

¹⁹ Cf. Isidore Singer, *The Jewish encyclopedia: A descriptive record of the history, religion, literature, and customs of the Jewish people from the earliest times to the present day* (Nueva York: Funk & Wagnalls, 1901-1906), 43-44.

3. **Teología de los méritos.** Una concepción soteriológica retributiva conduce de forma natural a las obras como fundamento de su religiosidad.
4. **Espíritu de Dios como fuente de revelación.** Se considera el Espíritu de Dios como agente de transmisión de la verdad.
5. **Técnicas para una casuística.** Fuerte desarrollo de las “middot” o reglas hermenéuticas.²⁰
6. **Idealización del sistema sacrificial.** A partir de la destrucción del templo de Jerusalén, se continúa normativizando sus usos y costumbres de forma idealizada.

Debido a la extensión de textos que pertenecen al judaísmo haláquico²¹ y su distancia al período tannaita o peritextual al Nuevo Testamento, nos enfocaremos en uno de los materiales más antiguos de la Misnáh: *Abot*.

En siete ocasiones (cinco versículos) se menciona el término “paz”:

1. Abot 1,12b

Hilel y Samay la recibieron de ellos. Hilel solía decir: sé un discípulo de Aarón, ama y busca la paz, ama a los otros hombres y acércalos a la Torá.²²

La expresión presenta funciones conativas (alienta a un comportamiento asociado con los discípulos de Aarón que implica tanto reconciliación como proselitismo) y referenciales (la alusión a Sal 34,16 y la vinculación de la paz con el estudio de la Torah).

²⁰ Son de especial utilidad David Instone Brewer, *Techniques and assumptions in Jewish exegesis before 70 CE* (Cambridge: University of Cambridge, 1989) y Elvira Martín Contreras, *La interpretación de la creación: técnicas exegéticas en Génesis Rabbah* (Estella, Navarra: Verbo Divino, 2002).

²¹ Se recomienda el capítulo de Miguel Pérez Fernández, “Shalom: el modelo rabínico de la paz”, en *Cosmovisiones de paz en el Mediterráneo antiguo y medieval*, ed. por Beatriz Molina Rueda y Francisco A. Muñoz (Granada: Universidad de Granada, 1998), 63-122. Pérez Fernández, analizando los textos clásicos de literatura judía, indica que la paz se asocia con la guerra (69), los muertos, las alturas y los sacerdotes. Hace referencia al tratado que más menciona la paz (aunque muy posterior a los materiales neotestamentarios), que es el *Perek ha-Shalom*, donde, además, identifica la paz como levadura (104), vinculada con la verdad y la justicia, asociada con el sacerdote y su enseñanza e identificada con Jerusalén. Insiste en la paz cósmica (SNm 23) como elemento redundante, al igual que una definición de la esencia de Dios (108). Concluye que tres son los ejes sobre los que se asocia esta paz: Jerusalén, el mesías y la tierra nueva.

²² Carlos del Valle, *La Misná* (Salamanca: Sigüeme, 1997), 839.

2. Abot 1,18

Rabán Simón, hijo de Gamaliel, decía: sobre tres cosas se asienta el universo: sobre el juicio, sobre la verdad y sobre la paz, ya que está dicho: juzgad en vuestros tribunales con verdad y con juicio pacificador.²³

Ambas menciones tienen una función referencial. La primera, con relación a una teología con fuerte contenido ético. La segunda, estableciendo una cita de Zacarías 8,16 que fundamenta la afirmación previa.

3. Abot 2,7b

Solía decir: cuanta más carne, más gusanos; cuanta más riqueza, más preocupaciones; cuantas más mujeres, más sortilegios; cuantas más criadas, más incontinencia; cuantos más esclavos, más robo; cuanto más estudio de la ley, más vida; cuanta más escuela, más sabiduría; cuanto más consejo, más inteligencia; cuanto más justicia, más paz. Quien se consigue buena fama, la adquiere para él mismo. Quien se consigue las palabras de la Torah, adquiere él la vida futura.²⁴

La mención tiene una función referencial. Asocia, una vez más, la paz con la justicia, aunque no precisa qué tipo de paz (se supone que estabilidad o seguridad).

4. Abot 3,11a

R. Elazar, de Modim, decía: si uno profana las cosas santas, desprecia las fiestas, avergüenza a su prójimo en público, anula la alianza de Abraham, nuestro padre —la paz esté con él—,²⁵ desvela sentidos de la Torá que no son conforme a la *halajá*, a pesar de que disponga a su favor de la Torá y de muchas obras buenas, no tiene parte en la vida futura.²⁶

Una mención con función fática (establece un contacto con lo supranatural) y conativa porque expresa un anhelo de estado para Abraham.

²³ *Ibid.*, 839.

²⁴ *Ibid.*, 840.

²⁵ Se consideran las variantes de la edición de Albeck y el manuscrito A-50 de Kaufmann de Budapest.

²⁶ del Valle, *La Misná*, 845.

5. Abot 4,17b

Solía decir: es mejor una hora de penitencia y de obras buenas en este mundo que toda la vida futura y es mejor una hora de beatitud²⁷ en la vida futura que toda la vida en este mundo.²⁸

Aunque la cita no emplea el término usual para “paz”, sí indica el mismo estado y la trascendencia de buscar esa dimensión de la religiosidad. Tiene una función referencial.

6. Abot 5,3

Abraham, nuestro padre, la paz esté con él,²⁹ fue sometido a diez pruebas y resistió todas ellas, para demostrar qué grande era el amor de Abraham, nuestro padre, la paz sea con él.³⁰

Al igual que en Abot 3,11a, se muestra una función fática y conativa. Esta “coletilla” es usual en los materiales rabínicos, al igual que “bendito sea” (Ab 3,1; 3,3; 4,29; 5,6.7 y 5,26).

Una mirada sintetizadora a estos textos nos revela que:

1. La función referencial no responde tanto a un saludo o despedida con otra persona como a una apertura reverencial con lo sobrenatural; en estos casos, recordando la figura de Abrahán. Esa misma función se traslada a otra de índole conativa, puesto que anhela que esa “paz” sea con el patriarca.
2. La paz y el estudio de la Torah se identifican en ese intento de convertir el estudio de la Ley y la norma en concepto de plenitud.
3. Paz, justicia y verdad se mueven en un mismo entorno. Existe un fuerte interés en la ética sociocomunitaria.

Desde esta perspectiva, ¿cómo entendería alguien impregnado del judaísmo haláquico las palabras de Jesús? Propongo la siguiente interpretación del versículo:

²⁷ Una traducción más adecuada podría ser “paz interior”.

²⁸ del Valle, *La Misná*, 850.

²⁹ Se consideran las variantes de la edición de Albeck y el manuscrito A-50 de Kaufmann de Budapest.

³⁰ del Valle, *La Misná*, 851.

La justicia os lego, mi verdad os instruye. Yo no la enseño como la enseñan los otros. Poned vuestro fundamento en la Torah y confiad en Abrahán, nuestro padre, la paz sea con él.

Judaísmo haggádico

Aunque menos conocida, la otra cara de la comprensión tannaítica del judaísmo es la haggádica. Responde a las investigaciones, debates y conclusiones existenciales en el entorno del *bet ha-midrás*.³¹ Se denominan midrases haggádicos³² (de *haggadah*). Las características de su hermenéutica son las siguientes:

1. Fórmulas introductorias (*Petiblah*)³³ y conclusivas (*Hatimah*)³⁴ recurrentes en los comentarios.
2. Aplicación de las *middot*.³⁵
3. Empleo del *auctoritas* desde las fuentes más antiguas a las más recientes. De hecho, es relevante el principio de precedencia.
4. Confrontación entre escuelas o rabíes. Se emplea la fórmula: “rabí x dijo”.
5. Empleo de fórmulas que manifiestan estratos anteriores: *Yelam-denu rabbenu* (“maestro nuestro, enséñanos”). Además, los rabíes más antiguos aparecen con la profesión que ejercían.

³¹ Cf. Singer, *The Jewish encyclopedia*, 116-118.

³² Para una introducción al judaísmo haggádico, véanse Edwin C. Goldberg, *Midrash for beginner* (Northvale, NJ: J. Aronson, 1996); Reuven Hammer, *The classic Midrash: Tannaitic commentaries on the Bible* (Nueva York: Paulist Press, 1995); Jacob Neusner, *The Midrash: An introduction* (Northvale, NJ: Jason Aronson, 1990); *The Midrash compilations of the sixth and seventh centuries: An introduction to the rhetorical, logical, and topical program* (Atlanta, GA: Scholars Press, 1989); *Judaism and the interpretation of Scripture: Introduction to the Rabbinic Midrash* (Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 2004); Günter Stemberger, *Midrasch: Vom Umgang der Rebinnen mit der Bibel* (Múnich: Beck, 1989); Charles L. Quarles, *Midrash criticism: Introduction and appraisal* (Lanham, MD: University Press of America, 1998); Madeleine Taradach, *Le Midrash: introduction à la littérature midrashique* (Génève: Éditions Labor et Fides, 1991).

³³ Texto de la Torah + texto de los salmos o de los *ketubim* + pregunta en cuestión.

³⁴ Texto de la Torah + texto de los salmos o de los *ketubim* + proyección escatológica.

³⁵ Cf. Víctor M. Armenteros, “Middot en TanjB a Génesis: reglas del método histórico-gramatical en la hermenéutica del judaísmo antiguo”, *DavarLogos* 10, n.º 1 (2011): 65-105.

6. Fórmula de énfasis: *ketib* (“escrito está...”) para enfatizar la autoridad de las Escrituras.

Los siguientes conceptos son remarcables en su teología:

1. **Liturgia.** Una teología que surge de la necesidad litúrgica y discurre en paralelo con el material veterotestamentario.
2. **Populismo.** Una teología populista que recurre a la actualización bíblica para alcanzar sus objetivos.
3. **Pesat.** Realiza una comprensión inmediata y, usualmente, plana del texto.
4. **Escripturas.** Compromiso con el material bíblico como un libro sagrado.
5. **Coherencia escriturística.** El texto se comprende como una unidad.

Haremos un seguimiento del término “paz” en *Midrás Tanjuma Buber a Génesis* por presentar estratos antiguos de los comentarios rabínicos y, a la vez, un sumatorio de posiciones.³⁶

1. Al ser un comentario de aire homilético y encabezar con versículos del Antiguo Testamento, se registran muchas referencias intertextuales. De esta manera, es mayoritaria la función referencial con relación a citas (*bərēšít* 13; *lek-ləkā* 17; 19; *wayyera'* 12; 25; *tôlədôt* 3; 18; *wayyēṣē'* 17; *wayyišlah* 10; *miqqəṣ* 12; 25 y *wayyiggaš* 11).
2. Con función fática y como saludo solo se registra en *miqqəṣ* 11.
3. Con función expresiva y con el sentido de “dejar en paz” en *wayyišlah* 7.
4. Hay varias funciones referenciales que reflejan tanto el ambiente social como los conceptos teológicos:
 - a. La muerte como despedida (*tôlədôt* 3).

³⁶ Armenteros, *Midrás Tanhuma Génesis*, 16-23.

El Santo, bendito sea, dijo:

—Hice un trato con Abrahán: “*Y tú vendrás a tus padres en paz, y serás sepultado en buena vejez*” (Gn 15,15). Éste era un buen final. Cuando uno que es justo se está marchando, le dicen:

—Mira lo que está haciendo tu nieto.

David decía: “*Porque mejor es tu misericordia que la vida*” (Sl 63,3). Abrahán, por consiguiente, se marchó por Esaú. Has de saber que es así. Isaac que vino del vigor de Abrahán vivió ciento ochenta años, pero Abrahán sólo vivió ciento setenta y cinco.

El Santo, bendito sea, dijo:

—Para que no vea lo que hace Esaú, que comete pecados y blasfema, por esa razón la vida de Abrahán se reducirá en cinco años.³⁷

El relato relaciona la pronta muerte de Abrahán con el hecho de que pueda despedirse en paz y no ser consciente de la vida licenciosa de su nieto.

b. Seguridad (*lek-ləkā* 17).

“*Y siguiólos hasta Dan*” (Gn 14,14). Decían nuestros maestros:

—¿Cuál era la razón por la que los persiguió hasta Dan? Dos cosas son castigadas antes y después. La idolatría y el que planta a la entrada y a la salida del año sabático. Igual que el que planta a la entrada y la salida del año sabático es culpable, del mismo modo la idolatría es castigada al principio y al final. Aún no había surgido Jeroboam, el hijo de Nebot, que hizo idolatría, cuando Abrahán lo vio, como está dicho: “*Y puso uno en Betel, y el otro puso en Dan*” (1R 12,29). De manera que cuando Abrahán llegó a aquel lugar le faltaron las fuerzas y no continuó persiguiéndole, como está dicho: “*Y siguiólos hasta Dan*” (Gn 14,14). De esta manera los juzgó (*dan*) y los encontró culpables (*Hóbá*). Como está dicho: “*Y fuéles siguiendo hasta Hobah*” (Gn 14,15). “*Y se desplegó sobre ellos la noche*” (Gn 14,15). A causa del Santo, bendito sea, la noche cayó sobre ellos, como está dicho: “*Y se desplegó sobre ellos*” (Gn 14,15) “*y recobró todos sus bienes*” (Gn 14,16). Inmediatamente “*salió el rey de Sodoma*” (Gn 14,17), cuando vio a Abrahán persiguiendo a los dieciséis reyes y a sus legiones, asentado el Santo, bendito sea, a su diestra, como está dicho: “*Dijo YHWH a mi Señor: siéntate a mi diestra, hasta que ponga a tus enemigos por estrado a tus pies*” (Sal 110,1).

³⁷ *Ibid.*, 262-263.

Decían:

—En esta guerra, el paso de nuestro padre Abrahán era de cuatro millas. Corrió hasta que mató a todos los reyes y a sus legiones. Pasó en paz, como está dicho: “*Siguiólos, pasó en paz*” (Is 41,3).³⁸

Dios protege a Abrahán de sus enemigos y le hace resolver adversidades en paz.

c. Relaciones de Dios con el mundo (*nōah* 22).

R. Yehosúa bar Leví decía:

—Tan sólo se constituyó el érûb de patios para desarrollar métodos de pacificación. ¿De qué manera? Una mujer envía su hijo a su vecina; cuando ésta los besa y abraza, su madre dice:

—Indudablemente me aprecia, permitiré que mi corazón esté con el suyo.

De esta manera fomentan la paz con el érûb.

El Santo, bendito sea, dijo:

—Yo puse la paz en mi mundo pero los malvados se sublevaron para establecer la disensión.

¿Dónde se muestra que tuvieron problemas con el Santo, bendito sea? De lo que se lee sobre el asunto: “*Era entonces toda la tierra una lengua y unas mismas palabras*” (Gn 11,1). Pero la generación de la dispersión se alzó, se sublevó contra el Santo, bendito sea, cuando quisieron subir hasta el firmamento. Dijeron:

—No es correcto que escoja para él las regiones superiores.

Empezaron a proferir blasfemias. ¿Dónde se muestra? De lo que leemos con relación al asunto: “*Era entonces toda la tierra una lengua*” (Gn 11,1).³⁹

De igual manera que se busca la paz en un patio comunitario, Dios anhela la paz de todo el universo.

d. La Torah (*wayyiggaš* 12).

R. Semuel bar Najmán decía en nombre de R. Yonatán ben Elazar Ish haBirah:

—Nuestro padre Abrahán conocía incluso los ‘érûbim de las comidas cocinadas, como está dicho: “*Por cuanto oyó Abrahán mi voz*” (Gn 26,5). Tenía

³⁸ *Ibid.*, 162-162.

³⁹ *Ibid.*, 126-127.

tres años cuando reconoció Abrahán a su Creador, como está dicho: “*por cuanto*” ('qb = 172), ya que todos los días de la vida de Abrahán fueron 175. Puedes aprender, de aquí, que a los tres años le reconoció. Desde entonces guardó los puntos más minúsculos de la Torah y la enseñó a sus hijos, como está dicho: “*Porque yo lo he conocido, para que prescriba a sus hijos...*” (Gn 18,19). El Santo, bendito sea, le dijo:

—Le has enseñado la Torah a tus hijos en este mundo, en el mundo venidero seré yo quien, en mi gloria se la enseñe, como está dicho: “*Y todos tus hijos serán enseñados de YHWH y multiplicaré la paz de tus hijos*” (Is 54,13).⁴⁰

Una vez más, en la literatura rabínica, se asocia la paz con el estudio de la Torah.

e. El mundo venidero (*wayyēšēb* 7).

“*Al ver sus hermanos que su padre lo amaba más que a todos ellos, lo aborrecían y no podían hablarle pacíficamente*” (Gn 37,4). Cuando iba a saludarles, no le contestaban. ¿Por qué? Era su costumbre el preguntar cómo estaban. Hay quien mientras no tiene poder, saluda a toda la gente, después de adquirirlo endurece su espíritu y es mucho más remiso en preguntar a la gente de la ciudad cómo está. Pero José no era así. Aunque tenía poder no dejó de preguntar a sus hermanos cómo estaban, como está dicho: “*Entonces les preguntó él cómo estaban*” (Gn 43,27). El Santo, bendito sea, le dijo:

—José, has empezado por preguntar a tus hermanos, en este mundo, cómo estaban y te aborrecieron. En el mundo venidero, sin embargo, os perdonaré, quitaré el odio que hay entre vosotros, os haré vivir con seguridad, y pondré paz entre vosotros. Así dijo David: “*Mirad cuán bueno y cuán delicioso es habitar los hermanos igualmente en uno!*” (Sl 133,1).⁴¹

El detalle de saludar con la paz en este mundo se proyecta al mundo venidero.

f. La paz cósmica (*bərē’šít* 13).

Decía R. Yaaqob de Kefer–Janah:

—“*El señorío y el temor están ante él*” (Job 25,2). “*El señorío*”, éste es Miguel. “*El temor*”, éste es Gabriel. “*Él hace paz en sus alturas*” (Job 25,2). Incluso los seres celestes necesitan paz. Las constelaciones ascienden. Tauro dice: “*Yo la primera*”, pero no ve qué hay delante de ella. Géminis dice: “*Yo soy la*

⁴⁰ *Ibid.*, 55-56.

⁴¹ *Ibid.*, 365.

primera”, pero no ve qué hay delante de ella. Y así todas, de una en una dicen: “*Yo soy la primera*”. Así tienes que se dice: los seres celestes necesitan paz.⁴²

Es un texto oscuro que nos introduce en los conceptos de angelología y, en cierta medida, un cuestionamiento de las creencias zodiacales.

5. Es sumamente interesante la legendaria historia de Sera bat-Aser y cómo la paz se relaciona con la plenitud (*wayyyera*’ 12).

Otra interpretación sobre “*lejos de ti*” (Gn 18,25). Decía Abrahán:

—Soberano del mundo, veo, en el santo espíritu, que cierta mujer va a entregar a una ciudad entera. ¿No soy yo digno de entregar esas cinco ciudades?

¿Qué mujer era esa? Es Sera bat Aser, en el tiempo en que Seba ben Bikrí se rebeló contra David y fue a Abel, como está dicho: “*Y vinieron y cercáronlo en Abel... todo el pueblo que estaba con Joab por derribar la muralla*” (2S 20,15). Cuando Sera fue consciente de la situación, empezó a clamar ante Joab. Mandó llamar a Joab ante ella. Cuando llegó, le dijo:

—“Eres tú Joab?

Y él le respondió:

—*Yo soy*” (2S 20,17).

—Eres sabio ya que las escrituras te alaban como “*uno que se sentaba en cátedra*” (2S 23,8). ¿No has leído en la Torah que “*cuando te acercares a una ciudad debes hacer proposición de paz*”? (Dt 20,10). ¿No debieras tú hacer así?

“*Antiguamente solían hablar, diciendo:*

—Quien preguntare, pregunte en Abel” (2S 20,18). “Le intimarás la paz” (Dt 20,10). “En Abel, y así concluían” (2S 20,18). “¿Por qué destruyes la heredad de YHWH?” (2S 20,19).

Cuando oyó esto Joab se asustó y dijo:

—Aquí hay un requerimiento, como está dicho: “*Contestóle Joab y dijo: lejos, lejos de mí*” (2S 20,20).

Pero tú que eres misericordioso, ¿te agrada destruirles? “*Lejos de ti el hacer tal cosa*” (Gn 18,25).

¿Qué le dijo Joab a ella?

—“La cosa no es así: mas un hombre del monte de Efraín, que se llama Seba ben Bikrí” (2S 20,21). Un hombre con una mancha, servidor de ídolos.

⁴² Ibid., 55-56.

"Y acaeció estar allí un hombre perverso que se llamaba Seba, hijo de Bikrí" (2S 20,1).

Ella le propuso:

— "Yo soy de las pacíficas y fieles de Israel" (2S 20,19). Soy la que completa el número de Israel, como está dicho: "Y el nombre de la hija de Aser fue Sera" (Nm 26,46). Mantente en tu sitio y haré paz, como está dicho: "He aquí su cabeza te será echada desde el muro" (2S 20,21). Ella tenía la certeza de que entregaría su cabeza a Joab. Mira lo que ella hizo. "La mujer fue luego a todo el pueblo con su sabiduría" (2S 20,22).⁴³

Sera bat Aser no solo es una mujer pacífica que, aunque sea con violencia, genera estados de paz, sino que, además, completa (numéricamente y como persona). Subyace el principio del Pentateuco de que antes de atacar a una ciudad hay que proponer la paz.

En resumen, podemos deducir:

1. Se busca el bienestar y el deseo de que las personas no padeczan por el comportamiento ajeno cuando son mayores y se están yendo.
2. Dios actúa aportando paz en momentos de violencia. Existe cierta disonancia cuando sin cuestionamiento se emplea, por parte de los actantes humanos, la fuerza para conseguir paz.
3. Dios anhela una relación de armonía con el universo.
4. Hay una fuerte interrelación entre el estudio de la Torah y la paz (quizá como plenitud de conocimiento).
5. La paz es una necesidad cósmica. Se incluye lo supranatural en los relatos.

Desde la perspectiva del judaísmo haggádico, sugiero la siguiente interpretación del versículo:

"Sea paz a ti, y paz a toda tu familia y paz a todo cuanto tienes" (1 Sam 25,6), *la plenitud os doy. Yo os doy la paz del mundo venidero. No os sintáis inseguros ni temerosos.*

⁴³ *Ibid.*, 195-196.

Judaísmo cultural

Existe un judaísmo que se desarrolla en el interior mismo de la sinagoga, muy vinculada con los actos litúrgicos de la lectura⁴⁴ y traducción de los materiales bíblicos. Los targumes (o *targumim*) son las diferentes traducciones a la Torah (Pentateuco) y *haftarah* (profetas anteriores y posteriores) que se leían en porciones y cada semana en el *bet ha-keneset* (también denominada *bet mo'ed*).

Las características de su hermenéutica son:

1. Explicación de vocablos difíciles de comprender (empleo de la *middah notariqon*). Como existe un fuerte interés en la comprensión del material bíblico, se recurre al esclarecimiento de términos que por desuso o especificidad no se comprendían en el momento.
2. Traducción de antropomorfismos (*Gloria, Memra, Sekinah*) por términos abstractos con el objetivo de no presentar un Dios demasiado inmanente.
3. Actualización de los textos a las expresiones comunes a los receptores del mensaje.
4. Traducción por asociación: cuando un texto es complicado se asocia con otro de mejor comprensión.

⁴⁴ Para una introducción al judaísmo cultural, véanse Bruce Chilton, Craig A. Evans y Jacob Neusner, *The missing Jesus: Rabbinic Judaism and the New Testament* (Boston, MA: E. J. Brill, 2002); Bruce Chilton, *The glory of Israel: The theology and provenience of the Isaiah Targum* (Sheffield: JSOT Press, 1982); Alejandro Díez Macho, *La lengua hablada por Jesucristo* (Madrid: Ediciones Fe Católica, 1976); *El Targum: introducción a las traducciones aramaicas de la Biblia* (Madrid: Consejo superior de investigaciones científicas, 1982); Paul V. M. Flesher, *The Targums: A critical introduction* (Waco, TX: Baylor University Press, 2011); Bernard Grossfeld, *A bibliography of Targum literature* (Cincinnati, OH: Hebrew Union College Press, 1972); Gerard J. Kuiper, *The pseudo-Jonathan Targum and its relationship to Targum Onkelos* (Roma: Institutum patristicum Augustinianum, 1972); Martin McNamara, *The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch* (Roma: Pontifical Biblical Institute, 1966); *Targum and Testament revisited: Aramaic paraphrases of the Hebrew Bible: A light on the New Testament* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2010); Domingo Muñoz León, *Dios-palabra: Memrá en los Targumim del Pentateuco* (Granada: Editorial-Imprenta Santa Rita, 1974); *Gloria de la shekina: en los targumim del Pentateuco* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1977); Miguel Pérez Fernández, *Tradiciones mesiánicas en el Targum Palestino: estudios exegéticos* (Valencia: Artes Gráficas Soler, 1981); Francesco Giosuè Voltaggio, *La oración de los padres y las madres de Israel* (Estella, Navarra: Verbo Divino, 2010).

5. Armonización de textos que parecen discordantes.
6. Interpretación simbólica cuando el material es complicado o contradice las tradiciones interpretativas.

Los siguientes conceptos son remarcables en su teología:

1. **Unicidad de Dios.** En contraste con las religiones de la época, que eran politeístas, desarrollan un énfasis determinante en la unicidad divina.
2. **Antropomorfismos.** Eliminación de antropomorfismos en búsqueda de un Dios más trascendente.
3. **Contraste entre justicia divina y pecado humano.** Justicia de Dios en cuestionamiento frente a la pecaminosidad humana.
4. **Exaltación de la Ley.** La teología es torahcéntrica. En la Torah se halla todo, desde la creación del mundo hasta la comprensión de las realidades.
5. **El verbo creador.** *Memra'* (la Palabra) es el originador de todo acto creativo; posiblemente, un reflejo del concepto del *logos* en la cultura grecorromana.
6. **La gloria de la *Sekinah*.** Existe un notable interés en comprender y presentar la presencia divina en los diferentes actos comunitarios.
7. **Resurrección, Edén y Gehenna.** Creencia en lo supranatural frente a posiciones saduceas.
8. **Esperanza mesiánica.** Expectativas grupales fundamentadas en la llegada del mesías.
9. **Combate escatológico.** Aunque en menor medida que en Qumrán, la vida religiosa se presenta como un combate.
10. **Exaltación del pueblo elegido.** El judaísmo cultural se siente especial, elegido divinamente.
11. **Plataforma parenética.** Al generarse en el entorno de la predicción, está marcado por matices exhortativos.

Para esta investigación, nos detendremos en el targum de Isaías. En primer lugar, porque nos permite trabajar con un material que era

muy respetado tanto por su calidad literaria como por sus interpretaciones escatológicas y soteriológicas (especialmente, mesiánicas). En segundo lugar, porque presenta conceptos teológicos muy elaborados (Palabra, gloria, Espíritu Santo, resurrección, escatología, entre otros).⁴⁵ Debemos interpretar los añadidos y variantes terminológicas que se presentan en la traducción con relación a la paz.⁴⁶

1. El único texto con cierta función fática es Tg Is 57,2, en el que se vincula la paz con la despedida que se genera con la muerte.
2. Algunas funciones expresivas están relacionadas con el deseo y la promesa de seguridad o bienestar (Tg Is 32,18; 28,6).
3. Al ser un texto profético, encontramos muchos pasajes con funciones conativas.
 - a. Establecer la paz (Tg Is 26,12).

Yahweh, Tú *establecerás*⁴⁷ la paz entre nosotros, pues en todo *tiempo* Tú ejecutas *la indulgencia* para con nosotros *a causa de nuestras culpas*.⁴⁸

Como en otras ocasiones, la paz está vinculada con el arrepentimiento y el perdón divino. Así también en Tg Is 57,19:

El que creó el *habla de los labios en la boca de los hombres ha dicho: Se les procurará la paz a los justos que han observado mi Ley desde antiguo, también se les procurará la paz a los arrepentidos que han vuelto a mi Ley recientemente* —ha dicho Yahweh— y los perdonaré.⁴⁹

- b. Inseguridad del engaño (Tg Is 28,15.18).

Ciertamente habéis dicho: “Hemos concertado un pacto con la muerte y con el devastador hemos hecho la *paz*; el golpe del enemigo ciertamente os alcanzará como un torrente en crecida ya que vosotros decís: “No nos alcanzará, pues hemos puesto nuestra seguridad en el engaño y *tras* el escudo de

⁴⁵ Josep Ribera Florit, *El Targum de Isaías* (Valencia: Institución S. Jerónimo, 1988), 37-60.

⁴⁶ En algunos pasajes, no se observa un incremento de significado en el versículo en el que, en el Texto Masorético, aparece el término “paz”: Tg Is 36,16; 39,8; 45,7; 48,22; 52,7; 57,21; 59,8 y 60,17.

⁴⁷ La cursiva indica el añadido.

⁴⁸ Ribera Florit, *El Targum de Isaías*, 136.

⁴⁹ *Ibid.*, 222.

los mentirosos nos hemos escondido"… Será anulado vuestro pacto con la muerte y vuestra *paz* con el devastador no subsistirá; *el golpe del enemigo ciertamente os alcanzará como torrente en crecida y por él seréis aplastados.*⁵⁰

Es muy interesante la comparación de esa falta de paz con un "torrente en crecida" que se torna en positivo cuando la paz llega como los desbordamientos del Éufrates. Así se lee Tg Is 48,18:

Si hubieras atendido a mis mandatos tu paz sería como *el desbordamiento del río Éufrates* y tu justicia como las olas del mar.⁵¹

Y Tg Is 66,12:

Pues así ha dicho Yahweh: He aquí que Yo le traigo la paz como el *desbordamiento del río Éufrates* y como torrente *impetuoso* la gloria de las naciones y *os deleitaréis*; seréis llevados en *brazos* y sobre las rodillas seréis *criados*.⁵²

c. Considerando lo supranatural (Tg Is 33,7).

*He aquí que cuando les sea revelado esto, los mensajeros de las naciones gritarán amargamente; los que han salido para anunciar la paz, han vuelto llorando con amargura de espíritu.*⁵³

Este texto parece hacer referencia a los ángeles (PRE 31,3).⁵⁴

d. Retorno en paz (Tg Is 55,12).

Ciertamente, *partiréis con alegría de entre las naciones y en paz seréis conducidos a vuestro país; los montes y las colinas prorrumpirán en cantos de alabanza ante vosotros y todos los árboles del campo aplaudirán con sus ramas.*

El texto, difícil de enmarcar en el pasado o en el futuro, asocia la paz de los retornados con un entorno festivo; es el paso de la liberación y de la vuelta a casa.

⁵⁰ *Ibid.*, 142.

⁵¹ *Ibid.*, 199.

⁵² *Ibid.*, 245.

⁵³ *Ibid.*, 157.

⁵⁴ *Ibid.*

4. Los versículos que presentan una función referencial continúan los espacios comunes de la literatura tannaítica.
- a. Los ejes esenciales: la Ley, el mesías y la palabra (Tg Is 9,6-7).

Será grande *la dignidad de los que cumplen la Ley; y para los que guardan la paz no habrá fin en el trono de David y en su reino para que lo afiancen y edifiquen* según el derecho y justicia desde ahora y para siempre. *Por la palabra de Yahweh* de los ejércitos se realizará esto.⁵⁵

Subyace el pacto davídico para los que combinan el cumplimiento de la Ley con la paz, el trabajo por el derecho y la justicia. Los agentes externos serán el mesías y la palabra de Dios (*Memra'*). En este sentido, Tg Is 26,2-3 resulta muy interesante:

¡Abrid las puertas para que entre el pueblo justo, que ha guardado la Ley con corazón íntegro! Con corazón íntegro han guardado la paz, la paz se realizará en su favor pues han confiado en tu *Palabra*.⁵⁶

Es significativa la expresión “corazón íntegro” porque asimila connotaciones de conducta, pero también de plenitud, que es uno de los matices del término “paz”. De nuevo, *Memra'* es mucho más que el texto veterotestamentario, pues contiene características de persona. Y así, como resultado de seguir las orientaciones de sus palabras, se expresa Tg Is 53,5:

*... pero él reconstruirá el santuario, que ha sido profanado por nuestros pecados y entregado por nuestras iniquidades. Con su enseñanza se acrecentará la paz entre nosotros y por seguir afanosamente sus palabras se nos perdonarán nuestras transgresiones.*⁵⁷

- b. Mantenerse firme en la Ley (Tg Is 27,5).

O si se mantuvieran firmes en *las palabras de mi Ley*, ¿no se realizaría la paz *en su favor*? ¿No se haría la paz *en su favor desde ahora*?⁵⁸

⁵⁵ *Ibid.*, 93. Ribera afirma que el sujeto implícito de “será grande” (aumentará) es el mesías.

⁵⁶ *Ibid.*, 135.

⁵⁷ *Ibid.*, 211.

⁵⁸ *Ibid.*, 138.

Se considera que mantener una conducta cercana a los mandatos de la Ley genera de forma inmediata la paz. Se supone que hace referencia a la connotación de paz como experiencia interior.

c. El mesías incrementará la paz (Tg Is 11,6).

*En los días del Mesías de Israel se incrementará la paz en el país; entonces morará el lobo con el cordero y el leopardo descansará junto con el cabrito, y el ternero, el león y el cebón estarán juntos y un niño pequeño les conducirá.*⁵⁹

Es, además, un mesías que establece la justicia para que se pueda volver a la paz. Así en Tg Is 28,5-6:

En aquel entonces el Mesías de Yahweh de los ejércitos vendrá a ser diadema de gozo y corona de gloria para el resto de su pueblo, *sentencia recta* en el juicio para los que se sientan en el tribunal, *afin de emitir juicios de verdad y conceder la victoria a los que salen a la lucha para hacerlos volver en paz a sus casas.*⁶⁰

d. Reconciliación por arrepentimiento (Tg Is 38,17).

He aquí *que para los que guardan la Ley hay paz abundante en su presencia, pero Tú traes amargura a los impíos; por eso, cuando he sabido el día de mi muerte, he derramado mis lágrimas orando ante Ti; grande era mi amargura pero Tú te has complacido en mi vida de tal manera que no has destruido mi alma, pues has desechado de delante de Ti todos mis pecados.*⁶¹

Así, también, en Tg Is 57,19 recordando que el arrepentimiento es el mecanismo de la reconciliación y que la reconciliación promueve la paz. Aparece de forma casi inadvertida el concepto de “presencia” que, indudablemente, formará parte del discurso de Jesús con relación al Espíritu Santo y que era mencionado con frecuencia en los comentarios targumicos.

Considerando las características del judaísmo cíltico, propongo la siguiente interpretación del versículo:

La paz os establezco, la paz os incremento. No la incremento como las naciones. Tened corazón íntegro y mantened firme la Ley.

⁵⁹ *Ibid.*, 101.

⁶⁰ *Ibid.*, 140.

⁶¹ *Ibid.*, 172.

Judaísmo apocalíptico

La literatura apocalíptica es múltiple y, tras Daniel y Ezequiel, se registra en diferentes materiales intertestamentarios (apócrifos y pseudoepigráficos). En esta investigación nos detendremos en los escritos qumránicos. Mucho es lo que se ha escrito sobre Qumrán y la comunidad esenia.⁶² Además de las diferentes copias de los textos veterotestamentarios, hay una ingente cantidad de documentos comunitarios que nos permiten comprender la realidad de la secta. Las características de su hermenéutica están relacionadas con la técnica *pešer*. Las reglas que la caracterizan son:

1. **Esoterismo.** Toda profecía antigua está velada y tiene significado escatológico.

⁶² Para una introducción al judaísmo de Qumrán, véanse Martin G. Abegg et al., *The Dead Sea scrolls concordance* (Leiden: E. J. Brill, 2003); Aranda Pérez, García Martínez y Pérez Fernández, *Literatura judía intertestamentaria*, 17-241; John J. Collins, *Beyond the Qumran community: The sectarian movement of the Dead Sea Scrolls* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2010); Joseph A. Fitzmyer, *The Dead Sea Scrolls: Major publications and tools for study* (Atlanta, GA: Scholars Press, 1990); Peter W. Flint y James C. VanderKam, *The Dead Sea Scrolls after fifty years: A comprehensive assessment* (Leiden: E. J. Brill, 1998); Ruth A. García Clements y Nadav Sharon, *The Orion center bibliography of the Dead Sea Scrolls and associated literature: (2000-2006)* (Leiden: E. J. Brill, 2007); Florentino García Martínez y Donald W. Parry, *A bibliography of the finds in the desert of Judah, 1970-95* (Leiden: E. J. Brill, 1996); Florentino García Martínez y Julio C. Trebolle Barrera, *Los hombres de Qumrán: literatura, estructura social y concepciones religiosas* (Madrid: Editorial Trotta, 1993); Anthony Hilhorst et al., *Flores Florentino: Dead Sea Scrolls and other early Jewish studies in honour of Florentino García Martínez* (Leiden: E. J. Brill, 2007); Stephen Hodge y Carola García, *Los manuscritos del Mar Muerto: su descubrimiento, origen, significado e interpretación* (Madrid: Edaf, 2002); Michael A. Knibb, *The Qumran community* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987); Jacob Neusner, Alan J. Avery-Peck y Bruce D. Chilton, *The Judaism of Qumran: A systematic reading of the Dead Sea Scrolls* (Leiden: E. J. Brill, 2001); George W. E. Nickelsburg, *Ancient Judaism and Christian origins: Diversity, continuity, and transformation* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 2003); Lawrence H. Schiffman, *Reclaiming the Dead Sea Scrolls: The history of Judaism, the background of Christianity, the lost library of Qumran* (Filadelfia, PA: Jewish Publication Society, 1994); Felipe Sen, *Los manuscritos del Mar Muerto: la comunidad de Qumrán y sus escritos* (Madrid: Edimat Libros, 1999); Hartmut Stegemann, *The library of Qumran, on the Essenes, Qumran, John the Baptist, and Jesus* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998); James C. VanderKam, *The Dead Sea Scrolls today* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1994); Jaime Vázquez Allegue, *Los manuscritos del mar Muerto* (Estella, Navarra: Verbo Divino, 2014); Michael O. Wise, *Methods of investigation of the Dead Sea Scrolls and the Khirbet Qumran Site: Present realities and future prospects* (Nueva York: New York Academy of Sciences, 1994).

2. **Técnicas hermenéuticas.** Ya que el profeta escribe de forma críptica, se debe acceder al significado por medio de construcciones forzadas del texto bíblico.
3. **Modelos.** La interpretación se debe realizar por medio de lecturas especiales del texto.
4. **Variantes.** Las variantes textuales ayudan a la interpretación.
5. **Lectura simbólica.** Las características de un texto se dan por circunstancias de analogía o por propiedades alegóricas.
6. **Polisemia.** Para una comprensión completa del profeta, se puede dar más de un significado de sus palabras.
7. **Paralelos.** Para hallar el significado de algunos conceptos velados, se recurre a una ecuación de sinónimos.
8. **Alteraciones textuales.** Para hallar el significado, se puede recurrir a variaciones de las letras de una palabra, o substitución de una o más letras en una palabra del texto, o división de una palabra en varias, o se consideran palabras como siglas o abreviaturas.
9. **Textos aclaratorios.** Otros pasajes iluminan los pasajes oscuros del profeta.

Se destacan los siguientes conceptos en su teología:

1. **Apocalíptica.** La teología de Qumrán está muy interesada en todo concepto apocalíptico.
2. **Dualismo.** La dicotomía entre el bien y el mal, los hijos de la luz y los hijos de las tinieblas, el mesías y las fuerzas malignas está muy marcada.
3. **Soteriología.** Se presenta un notable contraste entre este mundo y el futuro. Se requiere, además, la pureza como agente salvífico.
4. **Predestinación.** El concepto de pueblo elegido indica una fuerte predestinación.
5. **Apocalipticismo.** Se tratan con frecuencia temas como el origen del mal, lo catastrófico, angelología-demonología, la demora del mesías, expectativas incumplidas.

6. **Inspiración.** El material de la comunidad es una continuidad de la inspiración veterotestamentaria.
7. **Misticismo.** Se muestra el germen de un espíritu de contemplación del misterio divino.
8. **Remanente.** Es frecuente el concepto de resto con ciertas implicaciones narcisistas.

Para nuestro estudio sobre la paz en los textos apocalípticos, trabajaremos con La Guerra de los Hijos de la Luz contra los Hijos de las Tinieblas (1QM) o La Regla de la Guerra. En seis ocasiones se menciona el término paz, y todos enmarcados en un concepto de paz grecorromana que se adquiere desde estrategias belicistas. Es el modelo de la “pax romana”. Recordemos el marcado dualismo de estos textos y la participación de lo supranatural.

En 1QM I, 8-9 indica:

Y los hijos de la justicia resplandecerán en todos los confines de la tierra, irán alumbrando hasta el final de todos los tiempos de tinieblas; y en el tiempo de Dios su grandeza excelsa brillará durante todos los tiempos eternos para paz y bendición, gloria y gozo y largos días para todos los hijos de la luz. Y en el día en el que caigan los Kittim habrá un combate y destrucción feroz ante el Dios de Israel...⁶³

El enfrentamiento bélico de los hijos de la luz contra los hijos de las tinieblas es extremadamente violento y con la participación divina. “Kittim” en 1QM hace referencia a Roma.

1QM III, 5 continúa este talante belicista haciendo referencia a las formaciones militares y sus eslóganes:

[...] escribirán: “Paz de Dios en los campamentos de sus santos”. Y en las trompetas de su desmantelamiento escribirán: “Acciones poderosas de Dios para dispersar al enemigo y para hacer huir a todos los que odian la justicia...⁶⁴

Se debe tener en mente que 1QM es una “regla”, o sea, un manual de instrucciones para luchar contra los hijos de las tinieblas y sus

⁶³ Florentino García Martínez, *Textos de Qumrán*, 6.^a ed. (Madrid: Trotta, 2009), 145.

⁶⁴ *Ibid.*, 147.

agentes demoniacos. En un largo listado de eslóganes de los estandartes, 1QM IV, 14 concluye: “... ‘Gozo de Dios’, ‘Acciones de gracias de Dios’, ‘Alabanza de Dios’, ‘Paz de Dios’”,⁶⁵ lo que sugiere que este es el fin hacia el que apunta toda la lucha.

En forma de alabanza, 1QM XII, 1-4 establece vínculos entre los elegidos de Dios y sus huestes celestiales y los vincula con la victoria y la paz:

Pues hay una multitud de santos en el cielo
y un ejército de ángeles en tu morada santa
para alabar tu nombre.

Y a los elegidos del pueblo santo
los has establecido para ti en [...]

El libro de los nombres de todos sus ejércitos
está contigo en tu morada santa,
[...] en la morada de tu gloria.

Y las mercedes de tus bendiciones
[...] la alianza de tu paz
la grabaste para ellos
con el cincel de la vida,
para reinar [...] en todos los tiempos eternos...⁶⁶

El “pacto de paz” al que hace referencia tiene un fuerte fundamento en el Antiguo Testamento como se indica al inicio del artículo. La alabanza continúa en 1QM XIII, 13. Y, ante las amenazas de Belial y sus espíritus, exclama cómo la salvación divina aporta paz:

... exultemos en tu salvación,
alegrémonos en tu ayuda y en tu paz.
¿Quién como tú en la fuerza, Dios de Israel?⁶⁷

⁶⁵ *Ibid.*, 149.

⁶⁶ *Ibid.*, 156.

⁶⁷ *Ibid.*, 158.

Finalmente, en un intento de apoyar al remanente de los hijos de la luz, Dios envía a Miguel para que les conduzca, les bendiga y les dé paz:

Hará brillar de gozo la alianza de Israel,
paz y bendición al lote de Dios.
Exaltará sobre los dioses el servicio de Miguel...⁶⁸

Teniendo en cuenta las características del judaísmo apocalíptico, sugiero la siguiente interpretación del versículo:

La victoria os consigo, mi alianza de paz os mantengo. No la mantengo como los hijos de las tinieblas. Escribid: “Paz de Dios” y “Acciones poderosas de Dios”.

Judaísmo asimilado

Hablar de judaísmo asimilado es abrir un “cajón de sastre” porque depende dónde se sitúen las comunidades judías de la diáspora, así serán sus variaciones teológicas. El judaísmo que se desarrolla en zonas helenizadas (especialmente en Alejandría)⁶⁹ es sumamente relevante y está interconectado con las sinagogas de la diáspora y las peregrinaciones al templo (Hch 6,9). El autor más significativo de esta corriente es Filón de

⁶⁸ *Ibid.*, 163.

⁶⁹ Véanse Elias J. Bickerman, *The Jews in the Greek age* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988); Shaye J. D. Cohen, *From the Maccabees to the Mishnah* (Filadelfia, PA: Westminster, 1987); Louis H. Feldman, *Jew and gentile in the Ancient World: Attitudes and interactions from Alexander to Justinian* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993); Moses Hadas, *Hellenistic culture: Fusion and diffusion* (Nueva York: Columbia University Press, 1959); Martin Hengel, *Judaism and Hellenism: Studies in their encounter during the early Hellenistic period* (Filadelfia, PA: Fortress Press, 1974); Robert A. Kraft y George W. E. Nickelsburg, *Early Judaism and its modern interpreters: The Bible and its modern interpreters* (Filadelfia, PA: Fortress Press, 1986); Amelie Kuhrt y Susan Sherwin-White, *Hellenism in the east: The interaction of Greek and non-Greek civilizations from Syria to Central Asia after Alexander* (Berkeley, CA: University of California Press, 1987); Ed P. Sanders, Albert I. Baumgarten y Alan Mendelson, *Jewish and Christian self-definition, vol. 2: Aspects of Judaism in the Graeco-Roman Period* (Filadelfia, PA: Fortress Press, 1981); Victor Tcherikover, *Hellenistic civilization and the Jews* (Filadelfia, PA: The Jewish Publication Society of America, 1959).

Alejandría,⁷⁰ quien destaca por su sincretismo con la filosofía griega. Y su hermenéutica se fundamenta en la alegoría.

En su eclecticismo, se distingue por proponer sentidos a la paz enmarcados en una mentalidad filosófica más cercana a Platón y a Aristóteles que al texto veterotestamentario. Por ejemplo, tomemos el libro *De Virtutibus*, el cual debiera mostrar, como una de las virtudes esenciales en la persona y la sociedad, múltiples menciones. Sorprende, sin embargo, un empleo muy distintivo al de los judaísmos anteriores:

1. En la sección que trata sobre la valentía, apenas si son elementos adjetivales en contraste con “guerra”: hombres de paz/guerra (22), sacrificios de paz (34-40, enmarcado en el ataque lascivo de las mujeres de Madián) o países en paz/guerra (54-65).
2. La paz se incrementa por las leyes de Moisés (119-120).

This is what our most holy prophet through all his regulations especially desires to create, unanimity, neighbourliness, fellowship, reciprocity of feeling, whereby houses and cities and nations and countries and the whole human race may advance to supreme happiness. Hitherto, indeed, these things live only in our prayers, but they will, I am convinced, become facts beyond all dispute, if God, even as He gives us the yearly fruits, grants that the virtues should bear abundantly. And may some share in them be given to us, who from well-nigh our earliest days have carried with us the yearning to possess them.⁷¹

Aquí, el corpus normativo parece tener connotaciones más sociales que conductuales, y sus resultados así lo atestiguan.

3. Amistad o enemistad de Dios (45-48).

And the sole source of all this was the zeal which met danger bravely and led them to champion the cause of piety in a fight where God was the foremost combatant, an invincible auxiliary, inspiring their minds with wise counsels and enduing their bodies with irresistible doughtiness. The proof that God was their ally is that so many myriads were routed at the hands of a few and

⁷⁰ Para una bibliografía extensa, véase Torrey Seland, *Reading Philo: A handbook to Philo of Alexandria* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2014), 287-322.

⁷¹ Filón de Alejandría, *Philo*, vol. 8, LCL (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1929-1962), 235.

that none of the enemy escaped, while none of their friends were slain and neither their number nor their bodily force was diminished. Therefore, he says in his Exhortations “If thou pursuest justice and holiness and the other virtues, thou shalt live a life free from war and in unbroken peace, or if war arises, thou shalt easily overcome the foe under the invisible generalship of God, who makes it His care mightily to save the good. So then if a well-armed host of foot and horse of many myriads pour in upon thee, or if they seize in advance the strong positions and such as are liable to be attacked, and so become masters of the situation or are amply supplied with abundance of equipments, be not panic-stricken and fearful, though thou lackest all of which they have abundance, allies, arms, suitable positions, equipments...⁷²

Realiza una alusión a Deuteronomio 28,1-2.7 para argumentar la necesidad de estar del lado de Dios y de sus huestes. Otra referencia a Deuteronomio, en este caso mencionando las reglas de ataque a una ciudad (Dt 20,10), se encuentra en *De Virtutibus* 61:

He will say in reply, “It is very right that we should take God for our Judge in all things and particularly in great matters, where a decision for good or ill brings happiness, or, contrariwise, misery to countless multitudes. No matter is greater than sovereignty, to which is committed the charge of all the affairs of cities and countries in war and peace. For just as successful navigation demands a pilot of good judgement and knowledge, so, too, a governor of all-round wisdom is needed to secure for his subjects in every place a happy and orderly life...⁷³

4. Consejo político (153).

This maxim should also be observed by states, who in peace should provide for the needs of war and in war for the needs of peace and be slow to trust their allies too freely, assuming that they will never change and become opponents, nor yet absolutely distrust their enemies as though they could never pass over into amity⁷⁴

⁷² *Ibid.*, 191-193.

⁷³ *Ibid.*, 201.

⁷⁴ *Ibid.*, 257.

Es sugerente la propuesta política de prepararse para la guerra en la paz y para la paz en la guerra. Tiene cierta armonía con los mensajes de Platón.⁷⁵

Aventuro la siguiente interpretación del versículo:

Un tratado de paz os lego, mi paz os proporciono. Yo no la proporciono como los bárbaros. Seguid las leyes de Moisés y no seáis pusilánimes.

A los oídos de los *talmidim*

Los discípulos eran receptores de los diferentes judaísmos. Habían, por ósmosis religiosa, incorporado las interpretaciones targúmicas en la sinagoga y las haggádicas en el entorno de esta. Por doquier, los fariseos presentaban su visión normativa y, seguramente, los seguidores de Juan el Bautista se habrían cruzado con esenios. Y, cómo no, en la Pascua, con la llegada de los de la diáspora, se habrían sorprendido con los helenizados. Pero tuvieron la fortuna de compensar esas cosmovisiones al acompañar a Jesús durante años. ¿Qué habrían podido aprender de la paz hasta el mensaje de despedida del Cristo? ¿Cómo afectó esa percepción a la iglesia cristiana posterior?

Los dichos de Jesús

Repasemos las menciones de paz tanto en relatos como en dichos de Jesús registrados en los Evangelios.

Marcos

Presenta la paz en dos ocasiones. En Marcos 5,34, tras la curación de la hemorroísa, tiene una función fática de despedida, pero también conativa al identificarse con una bendición. Más complicado es Marcos 9,50, donde se busca la paz (¿reconciliación?) con todos en un entorno del juicio. A la función expresiva se le añade la referencial (la sal es juicio y los que tienen sal deben procurar la paz).

⁷⁵ Henrik Syse, "Plato, Thucydides, and the education of Alcibiades", *Journal of Military Ethics* 5, n.º 4 (2006): 290-302.

Mateo

En las bienaventuranzas se dignifica la figura del pacificador (5,9) desde las funciones expresiva (la felicidad) y conativa. Se le asigna la denominación de hijo de Dios al que busca extender la paz. Es interesante que la filiación con lo divino no es por linaje, sino por relación hacia los demás en procura de la paz.

El capítulo 10 de Mateo pone sobre el tapete las posibles reacciones devenidas de la predicación de la buena nueva (la llegada del reino de Dios) y las persecuciones futuras. En el primer caso (11-15), se presenta la paz desde el rigor hospitalario del saludo (función fática) al concepto de bendición impartida si es aceptado el mensaje o a la bendición retirada (función conativa). En segundo lugar, se afirma en 10,34: “No penséis que he venido para traer paz a la tierra; no he venido para traer paz, sino espada”. Evidentemente, esta es la paz a la que Jesús se refiere cuando menciona la paz del mundo. Una paz que somete, que esclaviza, que unifica pensamientos. Una función referencial que muestra la “pax romana”.

Lucas

Lucas, como es usual en los sinópticos, coincide en algunos relatos con Mateo (Mt 10 – Lc 10; 12,51). Presenta, sin embargo, elementos vedos como la seguridad que tiene de sus cosas el hombre fuerte armado en 11,21 (función expresiva) o la propuesta de tratado de paz en un diálogo previo a la lucha en 14,32 (función referencial). Destaca en las funciones fáticas con un énfasis en lo expresivo. Así, la plenitud de vida en la que ya solo queda despedirse de ella (2,29) o la despedida acompañada de una bendición que implica salud/salvación (7,50; 8,48). Pero quizás lo más jugoso (y la clave de muchas connotaciones de Jn 14,27) sea la bienvenida de las huestes celestes al mesías en el nacimiento (2,14) y su entrada triunfal en Jerusalén (19,38). Saludo salvífico y paz de redención anhelada por el Cristo (19,42).

Juan

Juan, previo al mensaje de la despedida, no menciona el término paz. Sí que lo hará al final del mensaje (16,33) y con la carga significativa de las

expresiones anteriores. Es relevante que el siguiente registro sea en el capítulo 20 cuando se presenta como resucitado a los discípulos y a Tomás. Ese “paz a vosotros”, evidentemente, tenía mucho más de funciones expresiva, conativa y referencial que de fática. Aportaba alegría y seguridad, generaba consuelo y constataba que la redención se había realizado, que se había completado el proyecto soteriológico y que solo quedaba recibir el Espíritu Santo.

La paz de Jesús se asocia con la salvación, la predicación de la buena nueva, la figura de él como el Cristo, la seguridad del acompañamiento del Espíritu Santo y la plenitud de las personas en Dios. Entonces, discutiendo sobre sus dichos e instrucciones, propongo la siguiente interpretación del versículo:

La buena nueva os lego, mi expiación os regalo. Y no la regalo como el mundo. Afirmaos en el Consolador y seremos victoriosos.

Proyecciones

La resurrección y ascensión de Jesús fue el catalizador no solo de la predicación de la buena nueva, sino de una mejor comprensión del plan salvífico. Resulta interesante recordar cómo la iglesia primitiva comprendió la paz, puesto que nos configura como iglesia actual.

Textos lucanos

El libro de los Hechos refleja dos situaciones históricas cuando hace referencia a la paz. La primera, en funciones expresiva y conativa, es la manifestación de inestabilidad social que precisa de la actuación de los poderes políticos para que exista “paz” (12,20; 24,2). La segunda, con funciones expresiva, conativa y referencial, muestra el cambio que el mensaje de Jesús está produciendo en el mundo: (a) las iglesias viven en armonía y paz (9,31), (b) la paz es símbolo de reconciliación (7,26), (c) la buena nueva es evangelio de paz (10,36) y (d) las despedidas muestran hermandad (15,33 y 16,35-40).

Textos juaninos

La mayoría de los textos de Juan, fuera del Evangelio, tienen una función fática. Van del simple saludo (3 Jn 15) al saludo de paz acompañado

de gracia (Ap 1,14) y a una despedida mucho más teológica en la que intervienen la gracia, la misericordia, la verdad y el amor (2 Jn 3). Es llamativo el texto de Apocalipsis 6,4 en el que el caballo bermejo quita la paz de la tierra.

Textos paulinos

En Romanos, la función fática, además de saludo, tiene implicaciones de salvación cuando se la asocia con la gracia (1,17) y con el Dios de paz (15,33). Quizá en ese “y el Dios de paz sea con todos vosotros” hallemos el embrión de nuestro “a la paz de Dios”. La función conativa alude a la relación sin tensiones entre los miembros de la iglesia y la comunidad (12,18 y 14,19). También a la paz final cuando Dios aplaste a Satán (16,20). Con función referencial encontramos mensajes del calado cristiano: (a) la concreción de la paz de Isaías 59,7-8 (3,17); (b) la paz como resultado de hacer lo bueno (2,7); (c) la justificación por la fe genera paz (5,1); (d) ocuparse del Espíritu produce vida y paz; (e) define el reino de Dios (14,17); y (f) Dios llena de gozo y paz (15,13).

En Corintios, con función fática, como saludo, se acompaña de “gracia” en dos ocasiones (1 Co 1,3 y 2 Co 1,2). Como despedida y con el añadido de una función conativa, deseando que se viva en paz y así estará con ellos el Dios de paz, en 2 Corintios 13,11. Con función conativa, se aconseja que encaminen a Timoteo en paz (1 Co 16,11). Con función referencial, se afirma rotundamente que Dios no es Dios de confusión, sino de paz (1 Co 14,33). En este nivel, es muy curioso el consejo que se da a los matrimonios (1 Co 7,15).

En Gálatas, la misma función fática del inicio de sus epístolas, acompañando la paz a la gracia (Ga 1,3). Muy interesante resulta la función expresiva de Gálatas 6,13, en la que exclama “paz y misericordia” a los que se alejan de las tradiciones judaizantes y glorian a Cristo. En Gálatas 5,22 aparece como uno de los elementos que configuran el fruto del Espíritu.

En Efesios, la función fática del saludo y la despedida nuevamente va acompañada de “gracia” (1,2) e, incluso, de “amor” (6,23). Son muy interesantes las funciones referenciales porque la asocian con la armadura del cristiano (6,15) o la unidad del Espíritu (4,3). Pero es especialmente

relevante el juego que establece Pablo entre la paz para todos y la reconciliación (2,14-18).

En Filipenses, se repite el saludo con función fática incluyendo la “gracia” (1,2). Con función conativa, se promete la participación en sus vidas del Dios de paz (4,9) y, si ruegan con acción de gracias, recibirán esa paz que guarda tanto corazones como pensamientos (4,9).

En Colosenses se repite el saludo (1,2) de “gracia y paz” con función fática. Es interesante la función conativa de Colosenses 3,15, donde se propone que la paz de Dios gobierne sus corazones. De nuevo, la función referencial se vincula con la reconciliación; en este caso por la sangre de su cruz (1,20).

En Tesalonicenses, se vuelve a repetir el saludo en función fática y acompañado de “gracia” (1 Ts 1,2; 2 Ts 1,2); con la misma función, pero como una advertencia escatológica (1 Ts 5,3). Las funciones conativas van del deseo de armonía (1 Ts 5,13) y bendiciones en nombre del Dios de paz (1 Ts 5,23 y 2 Ts 3,16).

En Timoteo, se saluda con función fática y añadiendo “misericordia” a la “paz” y la “gracia” (1 Tm 1,2 y 2 Tm 1,2). En 2 Timoteo 2,22, con función referencial, se recuerda que un corazón limpio se compone de cuatro elementos: justicia, fe, amor y paz.

En Tito, el saludo incluye la misericordia (1,4). Y en Filemón, se continúa con el saludo estándar de Pablo que incluye la “gracia” (Flm 3). Por cierto, esta inclusión no es gratuita, puesto que enmarca el saludo de los cristianos en la buena nueva derivada del sacrificio de Cristo.

En Hebreos se presenta, con función conativa, la propuesta de que se siga la paz con todos (Hb 12,14) y se recuerda al Dios de paz como agente de bendición (Hb 13,20). Con función referencial, se menciona que Melquisedec es rey de paz (Hb 7,1) y que Rahab recibió en paz a los espías (Hb 11,3). Es interesante que el resultado de la disciplina sea un fruto apacible (Hb 12,11).

Textos de las epístolas universales

En Santiago, se menciona el saludo de despedida como incorrecto porque no se da el apoyo a la persona necesitada (2,16). Es muy sugerente

Santiago 3,17-18, en clara función referencial, cuando incluye la paz entre los diferentes elementos de la sabiduría (pureza, amabilidad, benignidad, misericordia, buenos frutos, falta de incertidumbre e hipocresía). Además, afirma que la justicia se establece en paz para que los pacificadores puedan cumplir su misión.

En Pedro, se repiten los saludos con función fática e incluyendo la “gracia” (1 Pe 1,2; 2 Pe 1,2; 1 Pe 3,11). En 1 Pedro 3,11 se indica una referencia intratextual (Sal 34,12-16). Con función conativa, en 2 Pedro 3,14 se anima a mantenerse en paz.

Judas solo menciona el texto una vez, con función fática, y emplea la fórmula juntamente con “misericordia” y “amor” (Jds 2).

Teniendo en cuenta los mensajes sobre la paz del Nuevo Testamento, sugiero el siguiente versículo (Ef 2,17-19) como interpretación eclesiástica y personal:

Y vino y anunció las buenas nuevas de paz a vosotros que estabais lejos y a los que estaban cerca; porque por medio de él los unos y los otros tenemos entrada por un mismo Espíritu al Padre.

Somos depositarios de una paz diferente a la que propone nuestra sociedad. No es una paz resultante de recursos materiales o de oportunidades geopolíticas. Es una paz que se sustenta en las relaciones. Primariamente, en nuestra relación con Dios, nuestra comprensión de la buena nueva de la salvación, la seguridad y el consuelo que genera. En segundo lugar, en nuestra relación con los demás, con la iglesia y con la comunidad. La paz recibida del Espíritu ayuda a que las personas crezcan porque hay apoyo, reconciliación, hermandad, empatía y búsqueda de lo verdaderamente justo. En tercer lugar, en nuestra relación con nosotros mismos porque, llenos en nuestro interior por el Espíritu, no hay asunto exterior que pueda confundirnos o atemorizarnos.

Es momento de recordar, con todas las connotaciones que configuran el sentido de Juan 14,27, que es muy bueno saludar, despedirse y vivir: “A la paz de Dios”.



2. Apocalipticismo y Qumrán:¹ convergencias y divergencias con el adventismo

Apocalypticism and Qumran: Convergences and Divergences with Adventism

¹ Para una visión panorámica de Qumrán, véanse Joseph M Baumgarten, *Studies in Qumran law and thought*, ed. por Ruth A. Clements y Daniel R. Schwartz (Leiden: E. J. Brill, 2022); Hanna Vanonen, *War traditions from the Qumran caves: Re-thinking textual stability and fluidity in the war text manuscripts* (Leiden: E. J. Brill, 2022); Jodi Magness, *The archaeology of Qumran and the Dead Sea Scrolls*, 2.^a ed. (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2021); Sidnie W. Crawford, *Scribes and scrolls at Qumran* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2019); International Organization for Qumran Studies et al., *The Dead Sea Scrolls and the study of the humanities: Method theory meaning; proceedings of the eighth meeting of the International Organization for Qumran Studies* [Munich 4-7 agosto 2013] (Leiden: E. J. Brill, 2018); Gonzalo Aranda Pérez, Florentino García Martínez y Miguel Pérez Fernández, *Literatura judía intertestamentaria* (Estella, Navarra: Verbo Divino, 2017), 15-276; Hanan Eshel, Shani Tzoref y Barnea L. Selavan, eds., *Exploring the Dead Sea Scrolls: Archaeology and literature of the Qumran caves* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015); Gwynned de Looijer, *The Qumran paradigm: A critical evaluation of some foundational hypotheses in the construction of the Qumran sect* (Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2015); Moshe J. Bernstein, *Reading and re-reading Scripture at Qumran* (Leiden: E. J. Brill, 2013); Frederick F. Bruce, *Los manuscritos del Mar Muerto* (Tarrasa: Editorial CLIE, 2011); J. Gunneweg et al., *Holistic Qumran: Trans-disciplinary research of Qumran and the Dead Sea Scrolls* (Leiden: E. J. Brill, 2010); Lawrence H. Schiffman, *Qumran and Jerusalem: Studies in the Dead Sea Scrolls and the history of Judaism* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2010); Nora David y Armin Lange, eds., *Qumran and the Bible: Studying the Jewish and Christian Scriptures in light of the Dead Sea Scrolls* (Leuven: Peeters 2010); Devorah Dimant y Reinhard G. Kratz, *The dynamics of language and exegesis at Qumran* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2009); John J. Collins, *Beyond the Qumran community: The sectarian movement of the Dead Sea Scrolls* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2010); Eugene Ulrich, ed., *The biblical Qumran scrolls: Transcriptions and textual variants* (Leiden: E. J. Brill 2010); Florentino García Martínez, *Textos de Qumrán*, 6.^a ed. (Madrid: Trotta, 2009); Joaquín González Echegaray et al., *La Biblia en su entorno* (Estella, Navarra: Verbo Divino, 1990); Alison Schofield, *From Qumran to the Yahad: A new paradigm of textual development for the community rule* (Leiden: E. J. Brill, 2009); Florentino García Martínez, *Qumrán origins and apocalypticism*, ed. por Eibert J. C Tigchelaar (Leiden: E. J. Brill, 2007); Anthony Hilhorst, Émile Puech y Eibert J. C. Tigchelaar, eds., *Flores Florentino: Dead Sea Scrolls and other early Jewish studies in honour of Florentino García Martínez* (Leiden: E. J. Brill, 2007); Jean Pouilly, *Qumrán*, 3.^a ed. (Estella, Navarra: Verbo Divino, 2000); Florentino García Martínez y Julio Trebolle Barrera, *Los hombres de Qumrán: literatura, estructura social y concepciones religiosas*, 2.^a ed. (Madrid: Trotta, 1997).

Esther Sánchez

Facultad Adventista de Teología de España

Sagunto, España

esther.sanchez@campusadventista.es

Víctor M. Armenteros

Facultad Adventista de Teología de España

Sagunto, España

victor.armenteros@campusadventista.es

Recibido: 11 de mayo de 2025

Aceptado: 18 de septiembre de 2025

DOI: <https://doi.org/10.56487/jxgf7647>

Resumen

Este artículo estudia la expectativa apocalíptica en los manuscritos del Mar Muerto y su recepción en la teología adventista contemporánea. Se examina la cosmovisión escatológica de Qumrán, destacando su dualismo ético, esperanza mesiánica y comprensión comunitaria del conflicto cósmico. A partir del análisis textual y del diálogo con la investigación reciente, se comparan estos elementos con la escatología adventista y se señalan paralelos temáticos y diferencias históricas y teológicas significativas. Se argumenta que un uso crítico y contextualizado de la literatura qumránica puede enriquecer la hermenéutica adventista sin perder la identidad confesional.

Palabras claves

Pergaminos del Mar Muerto — Judaísmo del Segundo Templo — Apocalipticismo — Escatología adventista — Hermenéutica bíblica

Abstract

This paper examines apocalyptic expectation in the Dead Sea Scrolls and its reception within contemporary Adventist theology. It analyzes the eschatological worldview of Qumran, emphasizing its ethical dualism, messianic hope, and communal understanding of cosmic conflict. Drawing on textual analysis and recent scholarship, it compares these elements with Adventist eschatology, highlighting thematic parallels alongside significant historical and theological differences. It argues that a

critical and contextually grounded engagement with Qumran literature can enrich Adventist hermeneutics while preserving confessional identity.

Keywords

Dead Sea Scrolls — Second Temple Judaism — Apocalypticism — Adventist eschatology — Biblical hermeneutics

Nos importa mucho, en consecuencia, cotejar, aunque sea en duro contraste, este recóndito oasis cenobítico de Jirhet Qumrán con el torturado mundo helenístico y romano que flanqueó la vida de Palestina en aquella sazón.²

Con estas palabras conectaba José M. Millás Vallicrosa —en su discurso académico inaugural de 1958 en la Universidad de Barcelona— los descubrimientos de Qumrán con la situación de vida del mundo grecorromano en tierras palestinas. Las tomamos como excusa, pretendidamente fundamentada, para conectar los escritos qumránicos, con preferencia los de corte apocalíptica, con similitudes o disimilitudes de actitudes apocalípticas en el mundo adventista. ¿Por qué? Cuatro son los elementos comunes que nos permiten dilucidar intersecciones:

1. **Ecatología.** Tanto para el mundo qumranita como para el adventista, la escatología es esencial. El tiempo del fin, la expectativa mesiánica, el concepto de comunidad especial, la vida más allá de la muerte o el conflicto cósmico son elementos comunes. Eso sí, no siempre convergentes.
2. **Situaciones de vida.** Palestina vivía un período de conflicto intermitente que generaba ansiedad e innovación interpretativa. La tensión escatológica puede interpretarse como paralela a la actual.
3. **Fuentes textuales.** Gracias a los estudios de los rollos del desierto de Judea, los materiales a los que se tiene acceso para el estudio de la comunidad qumráica son ingentes. El material adventista que se vuela en internet y que identifica patrones escatológicos, aparte de las declaraciones oficiales y las monografías al uso, también es ingente.

² José M. Millás Vallicrosa, “Valor escriturario de los hallazgos del Mar Muerto” (discurso inaugural del año académico 1958-1959, Universidad de Barcelona, 1958), 41.

4. Polarización. Las tensiones entre las culturas dominantes en Palestina (helenización/paganización, romanización/dominación) frente al judaísmo pasivo/agresivo (zelotas-fariseos/agresión, saduceos-herodianos/inhibición) generaron fricciones que concluyeron en guerra y destrucción. La posverdad, el populismo y la balcanización de las posiciones políticorreligiosas nos conducen en la misma dirección.

Para abordar tales convergencias/divergencias, (a) definiremos el concepto de “apocalipticismo”, (b) identificaremos las características del apocalipticismo en Qumrán, (c) observaremos dichas características en La Guerra de los Hijos de la Luz contra los Hijos de las Tinieblas (1QM), (d) identificaremos las características del apocalipticismo en el adventismo y (e) analizaremos convergencias y divergencias entre ambas comunidades.

El apocalipticismo de Qumrán

Antes de adentrarnos en las interioridades del apocalipticismo de Qumrán, hemos de afirmar que las fuentes nos indican que la escatología era diversa y que, en los diferentes materiales, podemos encontrar opiniones minoritarias que parecieran contradecirse entre sí. Eso sí, como conceptos comunes hemos de resaltar la inminencia del día de juicio, la restauración del culto en Jerusalén, el enfrentamiento con los *kittim* (romanos) y la llegada del ungido de Aarón (uno de los mesías).³

Definición de apocalipticismo

Iniciemos la sección con la siguiente afirmación de John J. Collins:

The distinction between apocalypticism as a worldview and apocalypse as a literary form is essential to appreciating the role of apocalypticism in the Dead Sea scrolls. Formal apocalypses are extremely rare in the Qumran corpus, but the influence of the apocalyptic worldview in other genres of writing is pervasive.⁴

³ Craig A. Evans y Peter W. Flinten, “Introduction”, en *Eschatology, messianism, and the Dead Sea Scrolls* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1997), 5. Para evaluar el tema desde una perspectiva haggadica, véase Víctor M. Armenteros. “El mesianismo y sus proyecciones escatológicas en la literatura haggadica del judaísmo antiguo”, *DavarLogos* 9, n.º 1 (2010): 81-93.

⁴ John J. Collins, *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls* (Nueva York: Routledge, 1997), 8.

Se debe reconocer que la clasificación “apocalíptico” surge y se desarrolla en el entorno cristiano y como consecuencia del estudio del Apocalipsis de Juan. Si bien es cierto que los libros denominados “apocalípticos” tienen ciertos elementos en común, su designación no aparece como tal en la literatura judía intertestamentaria o peritextual al Nuevo Testamento.⁵ ¿Cuáles son las características que nos permiten identificarlos como género literario en contraste con la literatura profética escatológica del Antiguo Testamento?⁶ En primer lugar, se ha de destacar el énfasis en el carácter sobrenatural de la revelación que, usualmente, es transmitida por ángeles. También, la incidencia en el misterio que implica dicho mensaje y que, en ocasiones, refleja el simbolismo como código comunicativo generado inicialmente en Daniel, Ezequiel y Zacarías. La insistencia en lo supranatural desarrolla un marcado interés tanto por ángeles (Miguel, Gabriel, Rafael o Uriel) y demonios (Belial). El objetivo final es el juicio divino que se enmarca en los conceptos de destrucción/restauración.⁷

Como había argumentado Gerhard Von Rad,⁸ y afirmado John J. Collins⁹ y George W. E. Nickelsburg,¹⁰ la literatura apocalíptica es muy

⁵ Una excelente introducción a la literatura apocalíptica judía antigua se encuentra en Mathias Henze, “Apocalyptic literature”, en *Early Judaism and its modern interpreters*, ed. por Matthias Henze y Rodney A. Wermel (Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 1976), 405-435.

⁶ Es clásica la definición de John J. Collins: “‘Apocalypse’ is a genre of revelatory literature with a narrative framework, in which a revelation is mediated by an otherworldly being to a human recipient, disclosing a supernatural reality which is both temporal, insofar as it envisages eschatological salvation, and spatial, insofar as it involves another, supernatural world” (“Introduction: Towards the morphology of a genre”, en *Apocalypse: The morphology of a genre* [Misoula, MT: Society of Biblical Literature, 1979], 9). Véase también John J. Collins, *The apocalyptic imagination: An introduction to Jewish apocalyptic literature* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2016); *Apocalypse, prophecy and pseudepigraphy: On Jewish apocalyptic literature* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2015).

⁷ *Ibid.*, 4-7.

⁸ Gerhard Von Rad, *Wisdom in Israel* (Harrisburg, PA: Trinity Press International, 1993).

⁹ John J. Collins, “Wisdom, apocalypticism, and generic compatibility”, en *Search of wisdom: Essays in memory of John G. Gamie* (Filadelfia, PA: Westminster John Knox, 1993), 165-185.

¹⁰ George W. E. Nickelsburg, “Wisdom and apocalypticism in early Judaism: Some points for discussion”, en *Conflicted boundaries in wisdom and apocalypticism* (Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 205), 17-38. Se recomienda la lectura, en el mismo material, de la respuesta de Sarah Tanzer (pp. 39-50) y de la reacción de George W. E. Nickelsburg (pp. 51-56).

próxima a la sapiencial. En este sentido, se debe destacar que la literatura sapiencial contrasta la macrohistoria que enmarca a la comunidad con la microhistoria de la persona. Un ejemplo de dicho contraste lo hallamos en Daniel 12,13, en donde se tranquiliza al profeta con relación a su microhistoria cuando no comprende la macrohistoria.¹¹ En la literatura apocalíptica, la macrohistoria adquiere dimensiones sobrenaturales y, frecuentemente, emplea un lenguaje simbólico y críptico. En palabras de Nickelsburg:

In short, both sapiential and apocalyptic texts display a number of common elements: wisdom forms; an interest in Torah and prophets; prediction of future events; ethical admonitions; and claims of revelation. Of course, there are many variations among the texts in each group.¹²

En contraste, el término “apocalipticismo” se separa del significado de género literario para denotar una cosmovisión.¹³ La percepción de poderes sobrenaturales genera una espiritualización de la cotidaneidad; el juicio retributivo, un fuerte énfasis en una tendencia perfeccionista; la comprensión dualista, una relación exclusivista de las otras cosmovisiones. La tensión escatológica sitúa a los creyentes apocalipticistas en una interpretación del mundo desde la crisis, que solo tiene solución con la intervención divina.

Desde una categorización actual, como afirmará Carlos A. Chimpén:

Consecuentemente, el apocalipticismo ha pasado a ser sinónimo de movimientos que aterrorizan a sus seguidores con toda clase de calamidades individuales y colectivas, basadas en una interpretación, la mayor parte de las veces, literalista y fundamentalista del Apocalipsis. Una forma fácil de hacer proselitismo a costa del chantaje emocional ante un próximo Día del Juicio.¹⁴

¹¹ En este sentido, véase la asociación que realiza Armenteros con relación a los *ketubim* —Daniel es uno de ellos— y la sapientalización: Víctor M. Armenteros. “Del Espíritu y de la sabiduría: el empleo de קְטוּבִים en los libros poéticos y sapienciales”, *DavarLogos* 10, n.º 2 (2011): 211-213.

¹² Nickelsburg, “Wisdom and apocalypticism in early Judaism”, 26.

¹³ Cf. John J. Collins, “Genre, ideology and social movement in Jewish apocalypticism”, en *Mysteries and revelations: Apocalyptic studies since the Uppsala colloquium*, JSUP 9 (Sheffield: JSOT Press, 1991): 11-32.

¹⁴ Carlos A. Chimpén, “Apocalipticismo: la actitud que no comprende el Apocalipsis”, en *Como el resplandor del firmamento: Festschrift a los Dres. D. Gullón y H. Treiwer*, ed. por Victor M.

Según él, tres son las particularidades esenciales de una cosmovisión apocalípticista:¹⁵

1. Exaltación del conocimiento de información secreta que nadie conoce. Tal y como se registra en 4Q259 Col. III, 17-19:¹⁶

He should lead them with knowledge [and in this way teach them the] mysteries of wonder and of truth and give them the secret pa[th of the men of] the Community, so that they wa[ll perfectly, one] with another, in all that has been revealed to them. This is [the time for making ready the path] to the desert and he will teach them about all.¹⁷

2. Expectativa de un cambio inmediato. Como en 4Q246 Col. II, 1-4:¹⁸

He will be called son of God, and they will call him son of the Most High. Like the sparks that you saw, so will their kingdom be; they will rule several year[s] over the earth and crush everything; a people will crush another people, and a province another provi[n]ce. [Blank] Until the people of God arises and makes everyone rest from the sword.¹⁹

3. La posibilidad de tener una misión especial que hace que la persona sea valiosa, fuerte y esperanzada. Un ejemplo de esa exaltación la podemos observar en 1QM Col. I, 8-10:²⁰

Armenteros y Raúl A. Quiroga (Libertador San Martín, Entre Ríos: Editorial Universidad Adventista del Plata, 2012), 303.

¹⁵ *Ibid.*, 305.

¹⁶ בְּדָלָעַה [וכן להשכילים ב] רֹזֵץ פֶּלֶא וְאִם תִּתְמַשׁ דָּרָךְ סָוֶר הַיְדָה [לְכָתִים אִישׁ] אֲתָּה רָעֵי בְּכָל הַגָּנְגָּלָה. הִיאָה [עת פָּנָת הַדָּרָךְ] לִמְדָבָר.

¹⁷ Florentino García Martínez y Eibert J. C. Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls study edition* (Leiden: E. J. Brill, 1997-1998), 533; F. García Martínez, *Textos de Qumrán*, 6.^a ed. (Madrid: Trotta, 2009), 74.

¹⁸ בְּרָה דֵי יְתָאֵמֶר וּבְרָלִין יְקֻרָּנוּ. כְּקוֹיָא דֵי חֹזְתָּא בְּן מִלְכָותָה תָּהָוּ. שְׁנֵי [ז] יְמִלְכָן עַל אָרְעָא וְכָלָא יְדִשּׁוּן עַם לְעַם יְדוֹשׁ וּמִדְיָה לְמִדְיָה [ג] ה. עַד יְקֻומָּה עַם אֶל וְכָלָא יְנֹחַ מִן חֶרֶב.

¹⁹ García Martínez y Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls study edition*, vol. 495; García Martínez, *Textos de Qumrán*, 186.

²⁰ וְ[בְּנֵי צָ]דָק יְאִירוּ לְכָל קְצָוֹת תָּבֵל הַלְּקָחָן וְאוֹר עַד תָּום כָּל מוֹעָדִי חֹשֶׁךְ. וּבְמוֹעָד אֶל יְאִיר רָם גָּדוֹלָה לְכָל קְצִיעָה [ולמִימִים] לְשָׁלוֹם וּבְרָכָה כְּבוֹד וּשְׁמָחוֹה וְאוֹרֶךְ יְמִים לְבָל בְּנֵי אוֹהֶה. וּבְזִים נְפֹל בְּכִתִּים קָרֵב וּנְחַשֵּׁר חֹזֶק לְפָנֵי אֶל יִשְׂרָאֵל כִּיאָה יְהָוָה יְמִין לוֹ מִאָז לְמִלְחָמָת כְּלָה לְבָנֵי חֹשֶׁךְ. בּוֹ יְתָהִרְבּוּ לְנְחַשֵּׁיד גָּדוֹל עַדְתָּאֵלִים וּקְהַלְתָּאֵנִים.

And [the sons of jus]tice shall shine to all the edges of the earth, they shall go on shining, up to the end of all the periods of darkness; and in the time of God, his exalted greatness will shine for all the et[ernal] times, for peace and blessing, glory and joy, and length of days for all the sons of light. And on the day on which the Kittim fall, there will be a battle, and savage destruction before the God of Israel, for this will be the day determined by him since ancient times for the war of extermination against the sons of darkness. On this (day), the assembly of the gods and the congregation of men shall confront each other for great destruction.²¹

En síntesis, mientras que la literatura apocalíptica destaca por ser un género literario que emplea recursos crípticos (símbolos) para expresar profecías, escatológicas o no, el apocalipticismo es una cosmovisión que interpreta la realidad desde la perspectiva de lo escatológico generando tensión y ansiedad. Es pertinente, sin embargo, proceder a un estudio minucioso de los conceptos teológicos que caracterizan esta cosmovisión.

Características²²

Sobre el tiempo²³

El tiempo en la cosmovisión apocalíptica de Qumrán está vinculado con la linealidad de la historia. Esta concepción, tan usual en los profetas veterotestamentarios, se asocia inevitablemente con los cálculos de cuándo será el tiempo del fin. Si consideramos, desde el método histórico-lingüístico, que Daniel es el generador de la apocalíptica como género literario (en cierta connivencia con Ezequiel y, posteriormente, con Zacarías), detectaremos fácilmente el concepto de “días postreros” (בָּאֲתֹרֶת הַיּוֹםִים) y el “día del fin” (צֶלֶת) enfocado en fechas concretas. Aunque la idea se mostraba en Génesis 49,1, Números 24,14 y

²¹ García Martínez y Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls study edition*, 113-115; García Martínez, *Textos de Qumrán*, 145-146.

²² En esta sección incorporamos las propuestas de John J. Collins en *Apocalypticism in the Dead Sea Scroll* (Nueva York: Routledge, 1997).

²³ Sobre el concepto de tiempo en el judaísmo del período neotestamentario, véase Gerhard Delling, “χρόνος”, en *Theological dictionary of the New Testament*, vol. 9, ed. por Gerhard Kittel y Gerhard Friedrich (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1964-1976), 590-591.

Deuteronomio 4,30; 31,29, es Daniel 2 quien la enmarca en un nuevo código.²⁴ El concepto de זק se vinculará con el de día de juicio y generará tensiones escatológicas relacionadas con la salvación.

Con posterioridad, continuarán con esta dinámica de una estructura determinada del final de los tiempos tanto del Documento de Damasco, el Apocalipsis de las Semanas de Enoc o el Libro de los Jubileos. En todos se refleja el concepto de lo “heptádico”, que, aunque es una medida muy veterotestamentaria, suena a alusión de las profecías danielícas.

En Qumrán se producen muchos materiales con la forma de comentario (el género *pésér*),²⁵ los cuales reflejan interpretaciones apocalípticistas asociadas a la comunidad. Incluso el concepto de un “retraso” del final de los tiempos. Esta tendencia surge de la tradición de que cuarenta años después de la muerte del Maestro de Justicia llegaría el final. Cuando se constata la demora, se produce un choque entre la cosmovisión apocalíptica y la realidad social. Así se puede observar en 1QHab VII, 1-17:²⁶

And God told Habakkuk to write what was going to happen to the last generation, but he did not let him know the consummation of the era. Blank And as for what he says: Hab 2:2 «So that /may run/ the one who reads it». Its interpretation concerns the Teacher of Righteousness, to whom God has made known all the mysteries of the words of his servants, the prophets. Hab 2:3 For the vision has an appointed time, it will have an end and not fail. Blank Its interpretation: the final age will be extended and go beyond all that the prophets say,

²⁴ Cf. John J. Collins, “The expectation of the end in the Dead Sea Scrolls”, en *Eschatology, messianism, and the Dead Sea Scrolls*, ed. por Craig A. Evans y Peter W. Flint (Grand Rapids, MI: Erdmans, 1997), 74-90.

²⁵ Con relación a este género, García Martínez aclara: “Tal vez los textos más característicos de la exégesis qumráñica sean los *pesharim*, un término que sirve para designar las composiciones en las que la palabra *pesher* (interpretación) se emplea frecuentísicamente. La sustancia de esta exégesis consiste en revelar el verdadero significado del texto bíblico, aplicándolo a la situación presente de la comunidad al final de los tiempos. En los *pesharim* se comenta, verso a verso, el texto de los Profetas o de los Salmos previamente citado” (*Textos de Qumrán*, 191).

וידבר אל כל בתקון לכתוב את הבאות על על הדור האחרון ואת גמר היקץ לא הווע
ואשר אמר למן ירוץ הקורא בו פשרו על מורה הצדק אשר הודיע אל את כל רוי דברי עבדיו
הנבאים כי עד חוץ למועד פיח לך ולוא כיב פשרו אשר יארוך היקץ האחרון יותר על כל
אשר דברו הבאים כי רוי אל להפילה אם תיממהח חכה לו כי בא יבוא ולא ייאוואר פשרו
על בני האמת עושי התורה אשר לא רפה דייהם מעבודת האמת בהמשך עליהם היקץ האחרון כי
כל קשי אל יבואו לתוכנן כאשר חקק להם ברוי עטרתו הנה עופלה לאו ישרה [נפסו בז]
פשרו אשר יכפל עלייהם [...] ואין במושפטם [...] וצדיק באמונתו יהוה.

because the mysteries of God are wonderful. Hab 2:3b Though it might tarry, wait for it; it definitely has to come and will not delay. Blank Its interpretation concerns the men of truth, those who observe the Law, whose hands will not desert the service of truth when the final age is extended beyond them, because all the ages of God will come at the right time, as he established for them in the mysteries of his prudence. Hab 2:4 See, it is conceited and does not give way [his soul within him.] Blank Its interpretation: they will double upon them [... and] find [no] mercy at being judged. [... Hab 2:4b But the righteous man will live because of their loyalty to him].²⁷

El comentario de Timothy H. Lim nos permite comprender mejor el contexto del texto:

Writing several centuries later (c. 50 BCE), the Qumran pesherist took his cue from the manifold vision of Habakkuk and interpreted the subsequent biblical verses (Hab. 2:3-20) as the verbal expression of the promised vision that was once written on those wooden tablets (“for there shall be yet another vision concerning the appointed time”, Hab. 2:3 in 1QpHab 7.5). Modern scholars of the prophecy usually dissect Hab. 2:6-20 into five separate “woes” distinct from the first five verses of ch. 2, but the Qumran commentator read the whole as belonging to the same revealed vision. Thus, Hab. 2:5-6 are cited and interpreted together in 1QpHab 8.3-13... As has been discussed recently by Annette Steudel (1994: 161-69, 187-89 and 1992: 539-40), the Habakkuk pesherist lived through the predicted, but unfulfilled, end-time. Thus, he too, like the author of Luke-Acts had to account for the problem of a “delayed Parousia”: the unfulfilled expectation of the final end-time and the consequent problems of dashed hopes. To the assurance that the vision testifies truly to the end-time in Hab. 2:3a, the pesherist commented ‘this means that the final age shall be prolonged’ (1QpHab 7.7-8), and for the apparent delay of the vision in Hab. 2:3b he admonished the men of truth, who continue to observe the law, that the appointed end will indeed come as God has determined it in the mysteries of his wisdom (1QpHab 7.10-14).²⁸

Esta tensión escatológica se incrementará con el ataque de Roma a la comunidad qumránica y la dispersión del grupo.

²⁷ García Martínez y Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls study edition*, 17; García Martínez, *Textos de Qumrán*, 250-251.

²⁸ Timothy H. Lim, *Pesharim*, vol. 3 (Nueva York: T&T Clark, 2002), 26.

Sobre la expectación mesiánica

Comprender la expectación del mesías en Qumrán es comprender los procesos sociopolíticos del período asmoneo y de conquista de Palestina por Roma. El sustrato de la comunidad era un sustrato sacerdotal que se oponía a mezclar el poder político (monarquía) y religioso (templo) tal como había acontecido en el período asmoneo. Además, el dominio de un imperio gentil obligaba a un fuerte deseo de liberación. De ahí que en Qumrán se detecten por lo menos dos tipos de mesías (recordemos que “mesías” significa “ungido” y que con ese concepto se le encuentra en algunas referencias): un mesías rey y un mesías sumo sacerdote.²⁹

El final de los días está marcado por la llegada del mesías rey (en ocasiones vinculado con la dinastía davídica). Así aparece en el Documento de Damasco y, de forma especial, en 1QS 9,7-11:³⁰

Only the sons of Aaron will have authority in the matter of judgment and of goods, and their word will settle the lot of all provision for the men of the Community and the goods of the men of holiness who walk in perfection. Their goods must not be mixed with the goods of the men of deceit who have not cleansed their path to separate from injustice and walk in a perfect behavior. They should not depart from any counsel of the law in order to walk in complete stubbornness of their heart, but instead shall be ruled by the first directives which the men of the Community began to be taught until the prophet comes, and the Messiahs of Aaron and Israel.³¹

La expectación sobre si es un mesías rey del linaje davídico no está resuelta y parece indicar que no era el atributo más relevante en todos los sectores (aunque así se manifiesta en 1Q285). Sí que se le asocia con actos de violencia que expulsan a los gentiles y restauran a Israel. Su figura no se exagera ni el foco de la última esperanza de la secta se centra en este

²⁹ Timothy H. Lim et al., *The Dead Sea Scrolls in their historical context* (Nueva York: T&T Clark, 2004), 208-217.

³⁰ רק בני אהרון ימשלו במשפט ובהון ועל פיהם יציא ותגורל בכל תבן אנשי היחיד והו אנטש vacat הקדוש ההולכים בתמים אל יערוב הנם עם הון אנשי הרמיה אשר לא הוו דרכם להבדל מעניש ולכבה בתמים דרך ומכלול עצת התורה לא יצאו ללבת בכל שריורו לבם ושפטו במשפטים הרשוניים אשר החלי אנשי היחיד לתיסיר בהם עד בוא נביא ומשיחי אהרון וישראל vacat

³¹ García Martínez y Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls study edition*, 91-93; García Martínez, *Textos de Qumrán*, 60.

mesías. Inicia la liberación hasta el principio de la era mesiánica que será liderada por el mesías sumo sacerdote. De ahí la expresión “Mesías de Aarón e Israel” (*משיחי אהרון וישראל*).

Lo realmente trascendente es el deseo de transformación cósmica, el rescate y recompensa de los justos, el castigo de los impíos y la liberación de la muerte.

Sobre la resurrección y el mundo venidero

Evidentemente, la lectura que se hace en Qumrán sobre la resurrección y el mundo venidero se fundamenta en Daniel 12,1-3. Sin embargo, se producirán algunas modificaciones en la comunidad, como la presentada en 4Q521 II, 1-14:

[for the heav]ens and the earth will listen to his anointed one, [and all th]at is in them will not turn away from the precepts of the holy ones. Strengthen yourselves, you who are seeking the Lord, in his service! Blank Will you not in this encounter the Lord, all those who hope in their heart? For the Lord will consider the pious, and call the righteous by name, and his spirit will hover upon the poor, and he will renew the faithful with his strength. For he will honour the pious upon the throne of an eternal kingdom, freeing prisoners, giving sight to the blind, straightening out the twis[ted.] And for[e]ver shall I cling [to those who h]ope, and in his mercy [...] and the fru[it of ...] ... not be delayed. And the Lord will perform marvellous acts such as have not existed, just as he sa[id,] [for] he will heal the badly wounded and will make the dead live, he will proclaim good news to the poor and [...] ... [...] he will lead the [...] ... and enrich the hungry. [...] and all ...³²

Parece indicar que existe una vida transformada, pero no especifica una resurrección de la carne. Apenas en V,5-6 muestra un resultado normal en la teología de la retribución (castigo versus recompensa): “[...] like these, the accursed. And [they] shall b[e] for death, [...] he who gives life to the dead of his people. Blank”³³

³² García Martínez y Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls study edition*, 1045; García Martínez, *Textos de Qumrán*, 409.

³³ García Martínez y Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls study edition*, 1047; García Martínez, *Textos de Qumrán*, 410.

No se niega una resurrección general, pero tampoco se la afirma. Textos relacionados con la resurrección como la visión de los huesos secos de Ezequiel se comentan con ambigüedad (4Q385). Evidentemente, subyace el debate sobre estos asuntos entre saduceos y fariseos.

Sobre la guerra y la violencia

Qumrán vive tiempos de violencia y esa situación se refleja en su teología. Existe un sustrato veterotestamentario acerca del enfrentamiento de Israel contra las naciones, pero la fuente inicial de este pensamiento parece radicar en Daniel 10. Es patente en los diferentes materiales del desierto de Judea la expectación de una guerra entre Israel y los gentiles. O, de forma más específica, de “los hijos de la luz” frente a “los hijos de las tinieblas”. Como indica Florentino García Martínez:

But in the Scrolls the eschatological battle does not simply coincide with the biblical and apocalyptic vision of the final victory against all evil forces. The dividing line is not between Israel and the foreign nations but between the Sons of Light (which are elected ones of Israel) and the Sons of Darkness (a term that covers not only pagans but also unfaithful Israelites). In the thought of the Qumran community, the eschatological battle will be not restricted to a battle against the foreign nations; it will also be a battle against all the evildoers, including the part of Israel that has not joined the community.³⁴

Este marco interpretativo generará un concepto de remanente en la comunidad que se aleja del concepto nacionalista de Israel y se instala en un profundo dualismo. Destacará la idea de cuarenta años de luchas como resultado de la influencia de los apocalipsis del período macabeo. No deja de ser interesante la asociación de este conflicto con el tiempo que discurre entre la muerte del Maestro de Justicia y la llegada de la era mesiánica.

³⁴ Florentino García Martínez, “Apocalypticism in Dead Sea Scrolls”, en *The encyclopedia of apocalypticism*, vol. 1: *The origins of apocalypticism in Judaism and Christianity*, ed. por John J. Collins (Nueva York: Continuum, 2000), 185.

Un ejemplo que refleja estas características es 4Q161, un *p̄eser* dedicado a Isaías. Una muestra se puede detectar en el comentario a Isaías 10,20-21:³⁵

[On that day, the remnant of Israel, the survivors of Jacob, will cease to lean] [on their assailant but will lean loyally on ywhh, the Holy One of Israel.] [A remnant will return, a remnant of Ja]c[ob to] G[od the warrior. Blank] [Its interpretation: the remnant of I]srael is [the assembly of his chosen one ...] [...] the men of his army and ... [...] and the remnant of Jacob is] [...] the priests, since [...].³⁶

Quizá el material que más desarrolla estos conceptos es La Guerra de los Hijos de la Luz contra los Hijos de las Tinieblas (1QM) o La Regla de la Guerra. Esta última designación, muy propia de Florentino García Martínez, no orienta sobre su contenido. No es tanto un manifiesto de teología, sino un “manual” de instrucciones del conflicto cósmico en el que se ve envuelta la comunidad. Será estudiado con más detalle en la siguiente sección.

Se debe percibir con claridad que estos textos buscan una solución por la vía de la lucha colectiva. Reflejan su realidad social de violencia y proveen una alternativa, aunque espiritualizada, desde esa plataforma. Contrastará con el cristianismo, que propone una solución a la realidad social desde la muerte individual y expiatoria de Jesús. Un modelo salvífico difícilmente derivable de la situación histórica del momento.

Sobre el remanente y la perfección

En unas cuarenta ocasiones se localiza el término “remanente” (*שְׁרִיתָה*) en la literatura qumránica. Ya hemos mencionado el empleo en 4Q161 como comentario a Isaías 10 y la percepción de pueblo especial que surge de la adversidad. Pero se detectan otros usos en estos materiales.

³⁵

[והיה ביום ההוא לא יוסיף עוד שאר ישראל ופליטה יעקוב] [להשען על מכחו ונשען על יהוה קדוש ישראל באמתו] שאר ישב שאר יע[ק]ב[וב] אל גבר[...] פשרו שאר [...] ישרא[...] הווא [...] עדת בחורי [...] [...] ל[...] אנשי חילו ופו [...] ושאר ע יעקב הווא [...] הכהונם כא הואה[...]

³⁶ García Martínez y Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls study edition*, 313-315; García Martínez, *Textos de Qumrán*, 234.

1. **Destrucción.** En diferentes ocasiones se maximiza la desaparición de diferentes naciones o enemigos de la comunidad indicando que no quedará ningún remanente de ellos. Es una idea recurrente en 1Q33 (I, 6; II, 11; IV, 2; XI, 7; XII, 8; XIV, 5). De forma más esporádica, pero en la misma línea, en 1QS IV, 14; 1QHa XXVI, 2; 4Q257 V, 13; CD-A II, 6; 4Q266 II, 6; 4Q286 II, 10; 4Q431 I, 7 y 4Q496 IV, 4. En algunos casos se acompaña de maldición (4Q280 I, 5).
2. **Dios lo hace surgir.** Considerando los textos veterotestamentarios, en varias ocasiones se indica que Dios hace surgir el remanente (CD-A II, 11; 4Q431 I, 7).
3. **Pacto con los antepasados y herencia.** El remanente resulta de las alianzas de Dios con los antepasados de Israel, constata la continuidad de dicho pacto y, a su vez, es un legado (4Q163 II, 10.11.14; CD-A I, 4; 4Q266 I, 9; 4Q392 III, 7).
4. **Características del remanente.** Aunque son breves, se lo asocia con gente de renombre (4Q266 II, 11; CD-A II, 11) y bendecida (4Q491 I, 6).
5. **Eternidad.** Se vincula al remanente con un pacto y generaciones eternas (4Q219 II, 33; 4Q252 III, 6).

Como resultado del dualismo, de una teología retributiva y del concepto de remanente, se desarrolla una fuerte valoración de lo perfecto. En primer lugar, como requisito para formar parte del consejo de la comunidad. La Regla de la Comunidad (1QS) define con todo tipo de detalles los componentes de dicho consejo indicando sus perfiles (1QS VIII, 1), funciones (1QS VIII, 10) y características morales (1QS VIII, 18.20-21.25). Un atributo reincidente es el de la perfección. Una actitud pecaminosa se considera inaceptable y no existe consolación si no se sigue un camino perfecto (1QS X, 21). De ahí que se aluda en repetidas ocasiones al binomio “corazón perfecto” (1QHa VII, 15.25; 4Q257 III, 5; 4Q260 V, 2).

En segundo lugar, la perfección proviene de Dios (4Q264, 5) o de los hijos del cielo (1QS IV, 22). El concepto se repetirá en varios de los

cánticos de los sacrificios sabáticos, en los cuales los principes supremos realizan ciertas bendiciones con “siete palabras”, algunas de ellas relacionadas con la perfección (4Q403 I, 2; 4Q404 II, 3; 4Q405 III, 13; 4Q405 XII, 6). Recordemos que en la cosmovisión de Qumrán lo natural y lo supranatural se interrelacionan.

La mayoría de los textos en los que se hace referencia a lo perfecto responden al género literario hímnico. En este sentido destaca 1QHa.

En síntesis, teniendo en cuenta las diferentes características del apocalipsis de Qumrán, podemos indicar:

- 1. La trascendencia del momento histórico percibido.** La comunidad se sitúa en el tiempo del fin, lo que genera tensión escatológica. Además, cuando se produce disonancia entre su percepción y la realidad social, se inicia cierta teología de la demora.
- 2. La proyección sociopolítica matiza el perfil del mesías esperado.** La situación de sometimiento de Roma y las discrepancias sobre una autoridad en Israel que fusiona realeza y sacerdocio provoca una teología con dos mesías. El primero, guerrero y conquistador de la libertad; el segundo, sacerdote y líder en la era mesiánica.
- 3. No hay un plan de redención integral.** Se detecta un debate interno sobre la resurrección de la carne que apenas se resuelve con ambigüedad. Se prefiere visualizar la continuidad de la vida.
- 4. El conflicto cósmico se resuelve con violencia.** La expectativa de solución pasa por la lucha colectiva. Un fuerte dualismo divide la sociedad de forma radical. La plataforma de relación es totalmente exclusiva.
- 5. El narcisismo colectivo se fortalece con el concepto de remanente.** El pensamiento de endogrupo provoca una cosmovisión de grupo elegido que se potencia con la búsqueda de la perfección.

El libro de la guerra

Quizá el texto que más manifieste estas características sea La Guerra de los Hijos de la Luz contra los Hijos de las Tinieblas (1QM) o La Regla de la Guerra. Podemos detectar un fuerte apocalipticismo en dicho material.

El texto se puede dividir en tres secciones generales:³⁷

1. Una sección organizacional y táctica (1-9).
2. Una sección de oraciones que se recitan en la guerra (9-14).
3. La batalla con énfasis en las arengas de los sacerdotes (final 14-20).

De forma más específica:

1. Introducción (1,1).
 - a. Encabezamiento (1,1a).
 - b. Principio de la guerra (1,1b-7). Donde se indica prolepticamente el final del conflicto.
 - c. El día de la caída de *kittim* [¿Roma?] (1,8-15).
 - d. El rol activo de Dios y de los ángeles en la batalla (1,16).
2. Organización y tácticas (final 1).
 - a. Movilización y asignación de las tropas (final 1-2,14). Se indican los 40 años de guerra, de los cuales 35 años son de lucha y cinco años son sabáticos. Hemos de recordar la importancia de los años sabáticos en la teología intertestamentaria, ya que fue un asunto de discusión en el período macabeo: si se luchaba o no en sábado.
 - b. Disposición de las trompetas (2,16-3,11).
 - c. Disposición de las banderas (3,13-4,17). Se presentan los eslóganes de los elegidos de Dios.
 - d. Inscripciones para el escudo del Príncipe de la congregación (4,18-5,2).

³⁷ Cf. Jean Duhaime, *The war texts: 1QM and related manuscripts* (Londres: T&T Clark, 2004), 13-19.

- e. Formación de los batallones de lucha (5,3-7,17). Es relevante la insistencia en mantener la pureza en el campo de batalla, puesto que están junto a los ángeles.
 - f. Señala cómo deben dirigir la batalla los siete sacerdotes (7,9-9,9).
 - g. Normas para modificar la formación en los batallones de lucha (final 9-10).
3. Oraciones de guerra (final 9-14).
 - a. Oración en el campamento (final 9-12). Donde se manifiesta el poder de Dios, existe una notable intertextualidad con 1S 17 y se realiza la batalla con apoyo celestial.
 - b. Oración en el campo de batalla (final 12-14,1). Donde se prepara para el día de la lucha pidiendo una bendición divina y realizando una maldición a Belial. Se hace referencia a un himno que vincula el evento con el Dios de los antepasados.
 - c. Oraciones después de la victoria (14,2). Donde, después de limpiarse, se termina de castigar a los impíos.
 4. La guerra contra *kittim* (final 14-20).
 - a. Introducción (final 14-15,3).
 - b. Primera arenga de compromiso (14,4-16,9). Donde se alecciona contra el temor porque son los elegidos.
 - c. Arenga a la reserva (16,11-17). Donde se prueban los corazones del pueblo indicándoles que son hijos del pacto. Se recibirá ayuda de Miguel, quien tiene dominio sobre toda carne y los seres divinos.
 - d. Arenga final y persecución (final 17-19,8). Donde Dios destruye a la multitud de Belial.

Se revelan los elementos distintivos de la cosmovisión apocalíptica:³⁸

1. **Hermenéutica.** Existe una intensa intertextualidad con el material veterotestamentario. De hecho, 1QM XI, 1-12 es una retahíla de citas y alusiones a textos del Antiguo Testamento. En particular, se conecta con Daniel 11-12. No es “apocalipsis” porque no

³⁸ Cf. James O. Parker, “The genres of Dead Sea war scroll” (tesis doctoral, Mid-America Baptist Theological Seminary, 1997), 57-79.

interpreta ni revela nada, sino que establece una serie de instrucciones desde el apocalipticismo.

2. **Dualismo.** En el manual no se admiten dudas: la luz se enfrenta a las tinieblas. Este talante lleva a no implorar a Dios, sino a afirmar que él dirige las batallas, que él es quien las ordena.
3. **Belicismo.** Se percibe a Dios desde la perspectiva de un guerrero y se opta por la solución violenta. En esa plataforma, no hay otra opción que la exclusión y destrucción de los que no están del lado de la luz. Además, como el concepto de “tierra” (la tierra prometida y heredada de Israel) es tan relevante, esa destrucción pasa por eliminar a aquellos que han invadido su país. Como se fundamentan en una teología retributiva, mientras ellos recibirán bendiciones y recompensas, los seguidores de Belial sufrirán el castigo. Concluye con la destrucción del mal. Curiosamente, la táctica bélica pertenece al arte romano de la guerra.
4. **Supranatural.** Además de lo material, hay un fuerte énfasis en la participación de las huestes celestiales y del mismo Dios frente a Belial y sus espíritus. La tropa debe mantener su pureza para poder asociarse con lo divino.
5. **Soteriología.** No está claro el destino de la persona como individuo, solo la identidad del colectivo. Se insiste en la pureza y la perfección para afrontar el combate. Se concluye con un acto de glorificación (14,17) y la continuidad en este mundo.

Podríamos resumir el apocalipticismo de Qumrán en dieciocho indicadores que nos permitirán una comparativa con el adventismo:

1. **Interpretación esotérica.** Se revela solo a los iniciados la interpretación del material simbólico.
2. **Presencia de lo supranatural.** Dios y sus huestes forman parte de la cotidianidad de la comunidad.
3. **Inminencia del fin.** La interpretación escatológica les hace pensar que están al final de los tiempos.

4. **Agresividad.** La solución del conflicto cósmico se resuelve con violencia.
5. **Cambio religioso.** Aunque de forma velada, se produce un rechazo del sacerdocio vinculado con el poder secular y la necesidad de una variación.
6. **Reacción ante la presencia supranatural.** La conciencia de la participación de lo supranatural en la cotidianidad genera reacciones (usualmente positivas: adoración, alabanza, plegarias, etc.).
7. **Fuerte identidad.** La comunidad tiene una clara identidad como grupo elegido y especial; un remanente entre muchos.
8. **Enjuiciamiento.** Se valora muy negativamente a los que no pertenecen a la comunidad.
9. **Expectativas de mejora.** Los mensajes generan una actitud esperanzadora con los miembros de la comunidad.
10. **Exclusión.** El dualismo los conduce a una marcada exclusión de los que no son de la comunidad.
11. **Salvación colectiva.** Los conceptos soteriológicos se alejan de la individualidad y se instalan en el colectivo.
12. **Narcisismo.** El autoconcepto de grupo, al considerarse como elegidos y gente especial, los conduce al narcisismo.
13. **Búsqueda de la perfección.** El modelo de “hijo de la luz” en combinación con una teología retributiva deriva en la búsqueda de lo perfecto.
14. **Cambio social.** La sumisión ante el poder de Roma y la percepción apocalíptica los lleva a una expectativa de cambio social.
15. **Compromiso.** Una teología tan dicotómica se asocia con un intenso fervor y compromiso con los deberes comunitarios.
16. **Ansiedad.** La comprensión alterada de la realidad, cuando se produce una demora de las expectativas, genera ansiedad.
17. **Compasión.** Es notable la falta de compasión que manifiestan los materiales de Qumrán con relación a las naciones enemigas o a “los hijos de las tinieblas”.

18. Demora. La aproximación del final de los cuarenta años previos a la era mesiánica genera inquietud y justificación de la demora.

Apocalipticismo y adventismo

Como se indicaba al inicio del artículo, cuatro son los elementos comunes entre la comunidad de Qumrán y el adventismo: la escatología, la situación de vida, las fuentes textuales y la polarización.

El adventismo surge en un entorno escatológico.³⁹ La interpretación de las profecías de Daniel y Apocalipsis (este segundo libro da una perspectiva al cristianismo que no poseían en Qumrán) es un catalizador de movimientos de renovación espiritual en los Estados Unidos del siglo XIX. Los diferentes chascos de la parousía que no llegó provocaron entre los adventistas de este período dos tendencias que se pueden observar hasta la actualidad: (a) la de aquellos que continuaron poniendo fechas o buscando señales para una fecha o momento específicos de esa venida y (b) la de los que buscaron una mejor comprensión de las profecías, de la función de Cristo en el santuario celestial y la misión de una iglesia remanente. En esta segunda tendencia se desarrolla la posición oficial de la Iglesia Adventista del Séptimo Día (IASD), aunque periódicamente surjan movimientos que escoran hacia una tendencia de establecimiento de nuevas fechas o de “noticias” que generan expectación y ansiedad.⁴⁰

Quizá, la clave para comprender las posiciones oficiales de la IASD sobre la escatología y, sobre todo, la apocalíptica se concrete en el historicismo. Como indica Ekkehardt Mueller:

[...] On the other hand, the historicist approach to apocalyptic literature assumes that through His prophets God has spoken to humans in apocalyptic prophecy, which therefore is inspired and is predictive in nature.

L. E. Froom defines the historicist approach to the apocalyptic prophecy as “the progressive and continuous fulfillment of prophecy, in unbroken sequence, from

³⁹ P. Gerard Damsteegt, *Foundations of the Seventh-Day Adventist message and mission* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1977), 294-298.

⁴⁰ Para un excelente análisis de estos procesos históricos, véase P. Gerard Damsteegt, “Early Adventist timesettings and their implications for today”, *Journal of the Adventist Theological Society* 4, n.º 1 (1993): 151-168.

Daniel's day and the time of John, on down to the second advent and the end of the age". The "progressive and continuous fulfillment" does not exclude the existence of recapitulation but emphasizes that historicists do not understand history to be cyclical without reaching a clear goal. Should, however, the phrase oppose recapitulation, we would not be able to identify with this definition.

William Shea suggests, "The historicist method sees these prophecies [of Daniel and Revelation] as being fulfilled through the course of human history beginning at the time of the prophets who wrote them." Reimar Vetne's definition states, "Historicism reads historical apocalyptic as prophecy intended by its ancient author to reveal information about real, in-history events in the time span between his day and the eschaton." The final report of the Daniel and Revelation Committee contains a section on apocalyptic prophecy (Daniel/Revelation) stressing, for instance, its unconditional nature, a one-time fulfillment, the need to use the historicist method of interpretation, and the year-day principle.⁴¹

El historicismo genera pasado, presente y futuro en las posiciones oficiales de la IASD. Pasado, porque se vincula con los diferentes momentos de renovación del pueblo de Dios a lo largo de la historia. Presente, porque asume la misión de comunicar el mensaje de esperanza que se muestra en la soteriología evangélica. Futuro, porque el final del proceso de conflicto se enfoca en una vuelta a la paz del universo. Como señala Ángel Manuel Rodríguez:

What is Adventist eschatology? It is a vision of the future, identified as the Christian hope, configured in the divine mind as part of His redemptive plan, centered in Christ, preserved in Scripture, and appropriated by faith in the divine promise. It is only visible and accessible in Christ, making it absolutely trustworthy. This hope is a manifestation of our deepest desire to go back home, to be in the presence of our Creator and Redeemer. But at the same time it expresses our disgust with the present condition of the world that, under the influence of evil powers, afflicts humanity and opposes the values of the kingdom of God. It is indeed a cosmic problem, and therefore this hope is not only about the future of humans on this planet. Since the problem is cosmic, its resolution through Christ is also of cosmic proportions and will culminate in a cosmic theodicy. God will be recognized by all as a self-sacrificing God who deeply loves His creatures and always

⁴¹ Ekkehardt Mueller, "Reflections on historicism and eschatology", en *Eschatology from an Adventist perspective: Proceedings of the Fourth International Bible Conference, Rome, Junio 11-20, 2018*, ed. por Elias Brasil de Souza et al. (Silver Spring, MD: Biblical Research Institute, 2021), 379-380.

procures for them the best. It is precisely love that is manifested in the extermination of the wicked and that brings the controversy to an end.⁴²

De sus comentarios posteriores podemos extraer algunos conceptos que hacen a la naturaleza de esta interpretación:

1. **Palabra de Dios.** Existe un intenso respeto con relación al texto bíblico y su autoridad, que es el fundamento de todo estudio. La base epistémica de la escatología apocalíptica adventista es la revelación de Dios por medio de las Escrituras.
2. **Universalidad.** La escatología apocalíptica adventista no responde a intereses eclesiásticos, sino cósmicos. Se comprende que es una relación de Dios como soberano con el universo y el tiempo.
3. **Esperanza.** Se espera la llegada del bien. Fuimos creados fuera de la presión del tiempo y, por eso, existe una constante expectativa de vida.
4. **Conflictó cósmico.**⁴³ La cosmovisión en la que se establece la escatología apocalíptica adventista es la de un conflicto cósmico que explica toda teodicea. Para los seres humanos, en esta cosmovisión hay gracia perdonadora y oportunidad.
5. **Renovación.** No existe como objetivo final una destrucción de los mundos, sino un acto de renovación divina. El final es positivo. Este cambio solo se puede producir por la intervención divina. El horizonte es una tierra innovada, a semejanza del Edén primigenio.
6. **Cristología.** La escatología apocalíptica adventista se desarrolla en un historicismo cristocéntrico. La escatología va unida a la soteriología. El eje sobre el que orbita toda interpretación cristiana es Jesús.

⁴² Ángel Manuel Rodríguez, "What is Adventist eschatology?", en *Eschatology from an Adventist Perspective*, 375.

⁴³ Cf. Cindy Tutsch, "Ellen White sobre la escatología y el fin del mal", en *El conflicto de los siglos y el fin del mal: estudios bíblicos y teológicos en honor a Ángel Manuel Rodríguez en celebración de su setenta cumpleaños*, ed. por Gerhard Pfandl (Silver Spring, MD: Instituto de Investigación Bíblica; Review and Herald, 2015), 285-295.

7. **Impacto.** La escatología apocalíptica adventista mira al futuro desde el presente. El tiempo del fin ya ha comenzado, lo que genera una ética escatológica que se concreta en compartir la esperanza (misión), vivir una vida coherente con el mensaje evangélico personal (perfectibilidad) y comunitariamente (remanente) y reconocer la soberanía de Dios (adoración).

En síntesis:

What is Adventist eschatology? It is a vision of the future, identified as the Christian hope, configured in the divine mind as part of His redemptive plan, centered in Christ, preserved in Scripture, and appropriated by faith in the divine promise. It is only visible and accessible in Christ, making it absolutely trustworthy. This hope is a manifestation of our deepest desire to go back home, to be in the presence of our Creator and Redeemer. But at the same time it expresses our disgust with the present condition of the world that, under the influence of evil powers, afflicts humanity and opposes the values of the kingdom of God. It is indeed a cosmic problem, and therefore this hope is not only about the future of humans on this planet. Since the problem is cosmic, its resolution through Christ is also of cosmic proportions and will culminate in a cosmic theodicy. God will be recognized by all as a self-sacrificing God who deeply loves His creatures and always procures for them the best. It is precisely love that is manifested in the extermination of the wicked and that brings the controversy to an end.⁴⁴

Comparando con los indicadores de Qumrán:

1. **Interpretación esotérica.** No existe una hermenéutica para iniciados, ni siquiera fundamentada en el magisterio. El acercamiento a las Escrituras está disponible para cualquier persona y se enmarca en un historicismo cristocéntrico.
2. **Presencia de lo supranatural.** Al igual que en Qumrán, Dios y sus huestes forman parte de la cotidianidad de la comunidad.
3. **Inminencia del fin.** La interpretación escatológica, sobre todo las profecías cronológicas de Daniel y Apocalipsis, hace pensar que se está en el final de los tiempos.

⁴⁴ *Ibid.*, 375.

4. **Agresividad.** La solución del conflicto cósmico se resuelve con la gracia de Cristo por medio de su muerte, resurrección y mediación. No existe agresividad como elemento negativo.
5. **Cambio religioso.** La IASD se vincula con el principio de la reforma, de la renovación de las personas y comunidades a la luz de los principios bíblicos.
6. **Reacción ante la presencia supranatural.** Al igual que en Qumrán, la conciencia de la participación de lo supranatural en la cotidianidad genera reacciones (por lo general, positivas: adoración, alabanza, plegarias, etc.).
7. **Fuerte identidad.⁴⁵** La comunidad tiene una clara identidad como grupo elegido para realizar una misión específica: predicar el mensaje de los tres ángeles. El concepto de remanente no se identifica con una clase especial de personas, sino con una función de estímulo al arrepentimiento y gozo cristianos.
8. **Enjuiciamiento.** Se valora a los que no pertenecen a la comunidad como personas que están en un entorno de confusión y que pueden acceder a la gracia de Cristo.
9. **Expectativas de mejora.** Los mensajes generan una actitud esperanzadora con los miembros de la comunidad y con el mundo en general.
10. **Exclusión.** La exclusión es el resultado del deseo personal de aceptar o no la gracia salvífica. No existe un mensaje similar al universalismo.
11. **Salvación colectiva.** Los conceptos soteriológicos se enfocan en la individualidad. La decisión de aceptar la salvación en Cristo es personal.

⁴⁵ Para las características de estilo de vida y función del remanente en la teología adventista, véanse Ellen G. White, *Last day events* (Boise, ID: Pacific Press, 1992), 75-93; *La iglesia remanente: su organización, autoridad, unidad y triunfo* (Oficina de Elmshaven, 1934), 5-16; Ángel Manuel Rodríguez, “Ensayo final: el remanente de Dios en los últimos tiempos y la iglesia cristiana”, en *Hacia una teología del remanente: una perspectiva eclesiológica adventista*, vol. 1, ed. por Ángel Manuel Rodríguez (Silver Spring, MD: Instituto de Investigación Bíblica, 2009), 201-243.

12. **Narcisismo.** No se observa narcisismo, sino anhelo de servir.
13. **Búsqueda de la perfección.** Las personas son perfectibles (desean una mejora cotidiana), pero no se espera un estado de perfección (las propuestas de la “última generación” son rechazadas en los documentos oficiales de la IASD).
14. **Cambio social.** La presión de una moralidad relajada conduce a una expectativa de cambio y posicionamiento social.
15. **Compromiso.** Existe orientación y compromiso para con los deberes comunitarios.
16. **Ansiedad.** La comprensión de la realidad, cuando se produce una demora de las expectativas, genera nuevas interpretaciones del texto bíblico.
17. **Compasión.** La compasión hacia los que no pertenecen a la denominación se registra constantemente tanto en los escritos de Ellen G. White como en las declaraciones oficiales de la IASD.
18. **Demora.** Una de las preocupaciones teológicas de la IASD es el concepto de demora, aunque no se presenta el elemento de la ansiedad.⁴⁶

Desde este contraste, se puede afirmar que los documentos oficiales de la IASD no están impregnados de apocalipticismo.

Método de investigación e indicadores

La llegada de internet lo ha cambiado todo. No solo se han generalizado las comunicaciones, sino la interacción con estas. La presentación de temas proféticos es usual en los canales oficiales (y mucho más en los no oficiales) de la IASD y, a su vez, las reacciones a estas presentaciones. Lo que antes era poco visible (literatura gris,⁴⁷ comentarios locales), ahora se convierte en visible manifestando una transparencia de posicionamientos

⁴⁶ Rodríguez, “What is Adventist eschatology?”, 371.

⁴⁷ Sobre la muerte de la literatura gris por la exposición de las TICs, véase Francisco J. Martínez-Méndez y Rosana López-Carreño, “El sinsentido de hablar de literatura gris en la época 2.0”, *El profesional de la información* 20, n.º 6 (2011): 621-626.

poco detectable en sondeos tradicionales. Nos permite descubrir la opinión de las bases de la IASD.

Teniendo en cuenta esta situación, se ha llevado a cabo una aproximación a los comentarios realizados en torno a varios predicadores adventistas de habla española que tratan temas apocalípticos. Tal información resulta valiosa porque surge de una intención voluntaria y libre de filtros. Además, es representativa de diferentes realidades del adventismo latinoamericano (algunos comentarios están en portugués), aunque, con un breve análisis redaccional, se detecta que pertenecen a una franja académica muy básica (lo que indica la realidad sociocultural en estos países).

Para evaluar tales comentarios, se han seleccionado una serie de indicadores (en su mayoría coincidentes con los del apocalipticismo de Qumrán) que se presentan en oposición semántica (+, -). Son los siguientes:

1. Indicadores relacionados con la **información**.

- a. *Esotérico* +. Cuando el comentario manifiesta una interpretación simbólica con acceso solo a “iniciados” en la temática.
- b. *Esotérico* -. El comentario manifiesta una interpretación plana sin búsqueda de elementos esotéricos.
- c. *Satisfacción* +. El comentarista está satisfecho con el material presentado.
- d. *Satisfacción* -. El comentarista no está satisfecho con el material presentado.

2. Indicadores relacionados con un **cambio**.

- a. *Inminencia* +. Se comenta la inminencia de un cambio global o la segunda venida de Jesús.
- b. *Inminencia* -. Se comenta la dilación de un cambio global o la segunda venida de Jesús.
- c. *Social* +. Necesidad de un cambio en la sociedad.
- d. *Social* -. No hay necesidad de un cambio en la sociedad.
- e. *Eclesiástico* +. Necesidad de un cambio en la IASD.
- f. *Eclesiástico* -. No hay necesidad de un cambio en la IASD.

3. Indicador relacionado con la **misión**.
 - a. *Compromiso +*. Comentario relacionado con el compromiso con la misión.
 - b. *Compromiso -*. Comentario relacionado con la no necesidad de compromiso con la misión.
4. Indicador relacionado con el **tiempo**.
 - a. *Ansiedad +*. El comentario manifiesta algún tipo de ansiedad.
 - b. *Ansiedad -*. El comentario manifiesta seguridad y consuelo.
5. Indicadores relacionados con la **soteriología**.
 - a. *Individual +*. Énfasis en la salvación individual.
 - b. *Individual -*. Énfasis en la salvación colectiva.
 - c. *Esperanzador +*. El mensaje de salvación es esperanzador.
 - d. *Esperanzador -*. El mensaje de salvación no es esperanzador.
 - e. *Demora +*. El comentario enfatiza la demora de la segunda venida.
 - f. *Demora -*. El comentario relativiza el concepto de retraso de la segunda venida.
6. Indicadores relacionados con lo **supranatural**.
 - a. *Presencia +*. Se enfatiza la presencia de Dios o de cualquier agente supranatural en las vidas de los creyentes.
 - b. *Presencia -*. Se relativiza la presencia de Dios o de cualquier agente supranatural en la vida de los creyentes.
 - c. *Actividad +*. Como resultado de la conciencia de la presencia supranatural, se realiza una actividad.
 - d. *Actividad -*. Se estimula a la inactividad.
7. Indicadores relacionados con el **conflicto**.
 - a. *Exclusión +*. Explícitamente se excluye a cierto tipo de personas.
 - b. *Exclusión -*. Explícitamente se enfatiza la inclusión.
 - c. *Agresividad +*. El comentario connota agresividad.
 - d. *Agresividad -*. El comentario connota asertividad.
 - e. *Compasión +*. El comentario indica explícitamente compasión por los que no son de la comunidad de la IASD.

- f. *Compasión* -. El comentario no empatiza con los que no son de la comunidad de la IASD.
8. Indicadores relacionados con el **remanente**.
- a. *Identidad* +. El comentario se identifica de forma explícita con el ideario de la IASD.
 - b. *Identidad* -. El comentario se opone de forma explícita con el ideario de la IASD.
 - c. *Narcisismo* +. Se manifiesta un concepto marcado de superioridad con respecto a personas de fuera de la comunidad.
 - d. *Narcisismo* -. Se manifiesta un concepto marcado de inferioridad con respecto a personas de fuera de la comunidad.
9. Indicadores relacionados con el **perfeccionismo**.
- a. *Perfección* +. El comentario enfatiza la búsqueda de la perfección personal.
 - b. *Perfección* -. El comentario enfatiza la imposibilidad de perfección personal.
 - c. *Enjuiciamiento* +. Se establece un juicio de valor contra alguien.
 - d. *Enjuiciamiento* -. Se indica explícitamente que no se está en condiciones de realizar juicios de valor de nadie.

Alejandro Bullón

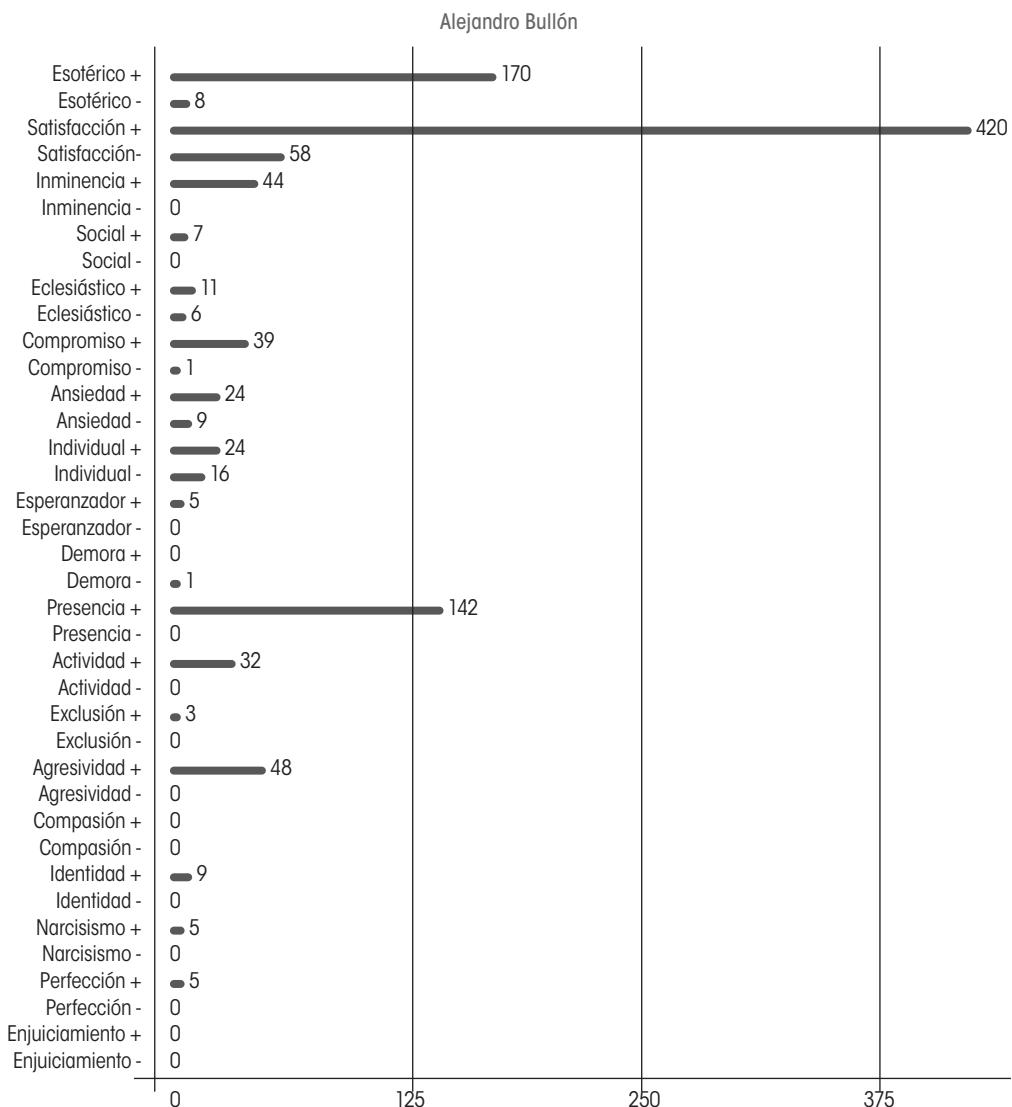
Alejandro Bullón es un pastor adventista nacido en Jauja (Perú) en 1947. Realiza actividades evangelísticas a nivel mundial, especialmente, en Sudamérica. El material analizado corresponde a la escuela sabática del primer trimestre de 2019 y se titula *Apocalipsis*. Consta de trece videos (véase el anexo 1), cada uno con aproximadamente 250 000 visualizaciones y 2938 comentarios.

Tras un detenido análisis de los indicadores, los resultados obtenidos son los siguientes:

Información			Cambio			Misión			Tiempo			Soteriología		
Esotérico	+	170	Inminencia	+	44	Compromiso	+	39	Ansiedad	+	24	Individual	+	24
	-	8		-	0		-	1		-	9		-	16
Satisfacción	+	420	Social	+	7							Esperanzador	+	5
	-	58		-	0								-	0
			Eclesiástico	+	11							Demora	+	0
				-	6								-	1

Supranatural			Conflictos			Remanente			Perfeccionismo		
Presencia	+	142	Exclusión	+	3	Identidad	+	9	Perfección	+	5
	-	0		-	0		-	0		-	0
Actividad	+	32	Agresividad	+	48	Narcisismo	+	5	Enjuiciamiento	+	0
	-	0		-	0		-	0		-	0
			Compasión	+	0						
				-	0						

Son de destacar los indicadores de interpretación esotérica, de satisfacción por el mensaje recibido y la presencia de lo sobrenatural. De forma gráfica:



Escuela Sabática Viva

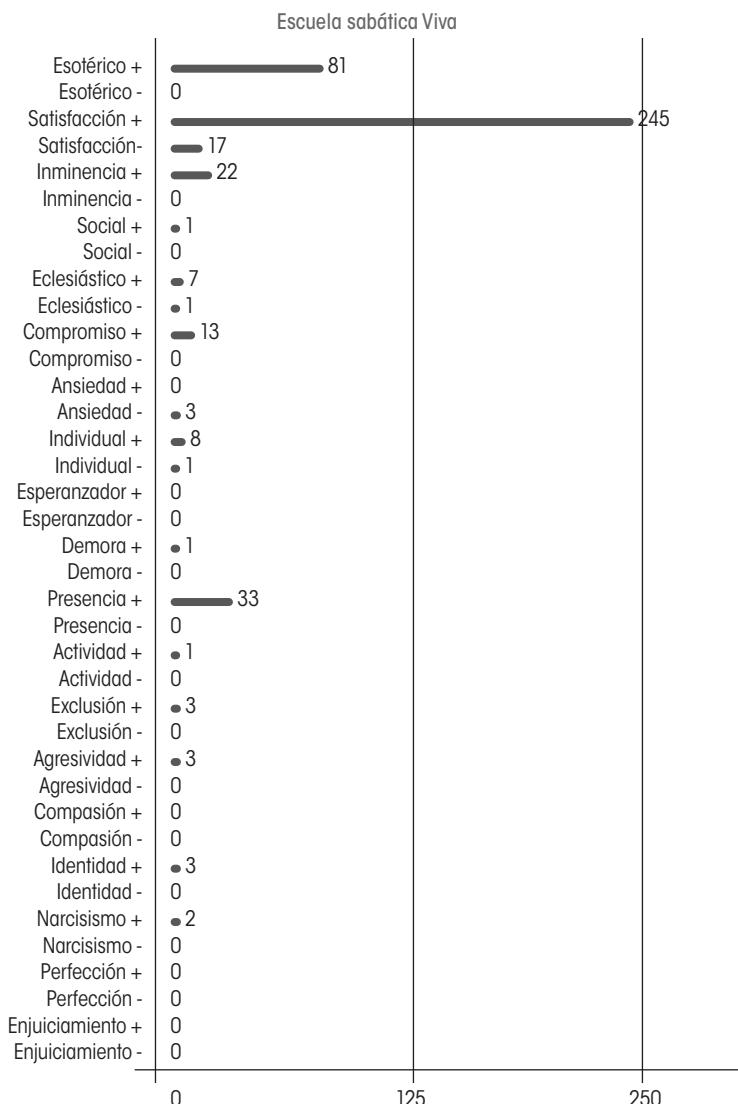
Escuela Sabática Viva es un programa de videos producido por HopeMedia España. Durante el segundo trimestre de 2023, fue grabado por tres pastores asociados a la Facultad Adventista de Teología de España: el Dr. José Antonio Ortiz, el Dr. Pablo Armero y el Pr. Sergio Martorell. El material, titulado *Los tres mensajes cósmicos*, consta de trece videos (véase el anexo 2), con una media de 13 000 visualizaciones por video y 966 comentarios.

Tras el análisis de los indicadores, los resultados obtenidos son los siguientes:

Información			Cambio			Misión			Tiempo			Soteriología		
Esotérico	+ 81	- 0	Inminencia	+ 22	- 0	Compromiso	+ 13	- 0	Ansiedad	+ 0	- 3	Individual	+ 8	- 1
Satisfacción	+ 245	- 17	Social	+ 1	- 0							Esperanzador	+ 0	- 0
			Eclesiástico	+ 7	- 1							Demora	+ 1	- 0

Supranatural			Conflictos			Remanente			Perfeccionismo		
Presencia	+ 33	- 0	Exclusión	+ 3	- 0	Identidad	+ 3	- 0	Perfección	+ 0	- 0
Actividad	+ 1	- 0	Agresividad	+ 3	- 0	Narcisismo	+ 2	- 0	Enjuiciamiento	+ 0	- 0
			Compasión	+ 0	- 0						

Al igual que en el análisis anterior, se destacan los indicadores de interpretación esotérica, de satisfacción por el mensaje recibido y la presencia de lo sobrenatural. De forma gráfica:



Esteban Bohr

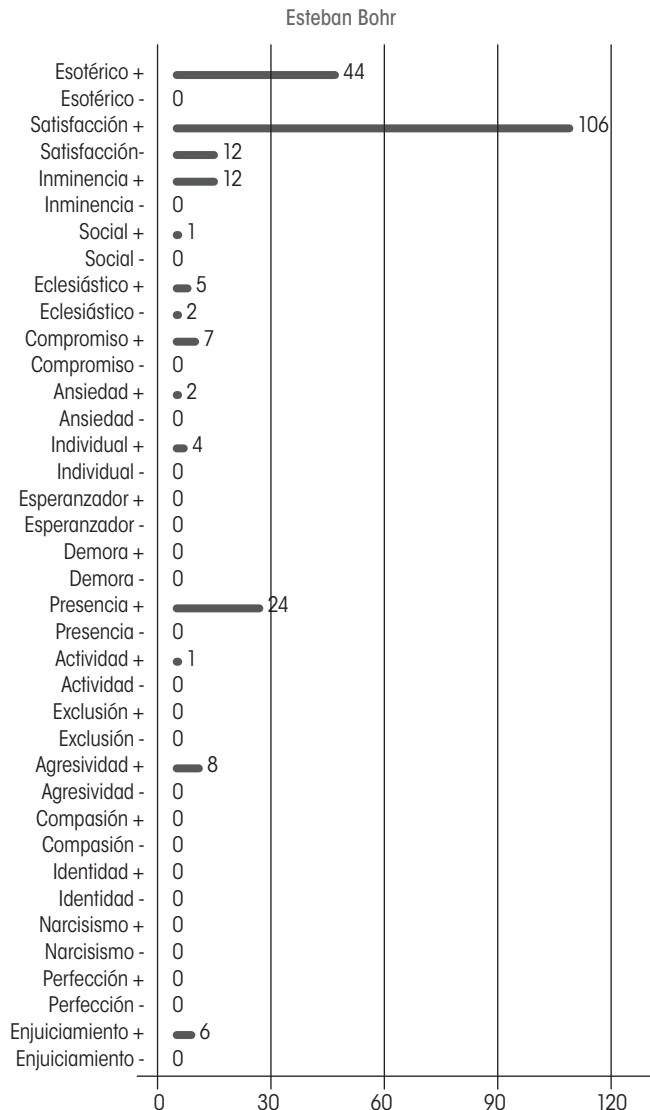
Esteban Bohr es un pastor estadounidense que ha desarrollado su actividad evangelística en Centroamérica. El material objeto de análisis corresponde a una serie de conferencias del año 2023, titulada *El mensaje de los tres ángeles*. Consta de trece videos (véase el anexo 3), cada uno con un promedio de 30 000 visualizaciones y 561 comentarios.

Tras el análisis de los indicadores, los resultados obtenidos son los siguientes:

Información			Cambio			Misión			Tiempo			Soteriología		
Esotérico	+	44	Inminencia	+	12	Compromiso	+	7	Ansiedad	+	2	Individual	+	4
	-	0		-	0		-	0		-	0		-	0
Satisfacción	+	106	Social	+	1							Esperanzador	+	0
	-	12		-	0								-	0
			Eclesiástico	+	5							Demora	+	0
				-	2								-	0

Supranatural			Conflictos			Remanente			Perfeccionismo		
Presencia	+	24	Exclusión	+	0	Identidad	+	0	Perfección	+	0
	-	0		-	0		-	0		-	0
Actividad	+	1	Agresividad	+	8	Narcisismo	+	0	Enjuiciamiento	+	6
	-	0		-	0		-	0		-	0
			Compasión	+	0						
				-	0						

Como puede observarse, sigue la línea de los resultados previos. De forma gráfica:



Omar Grieve

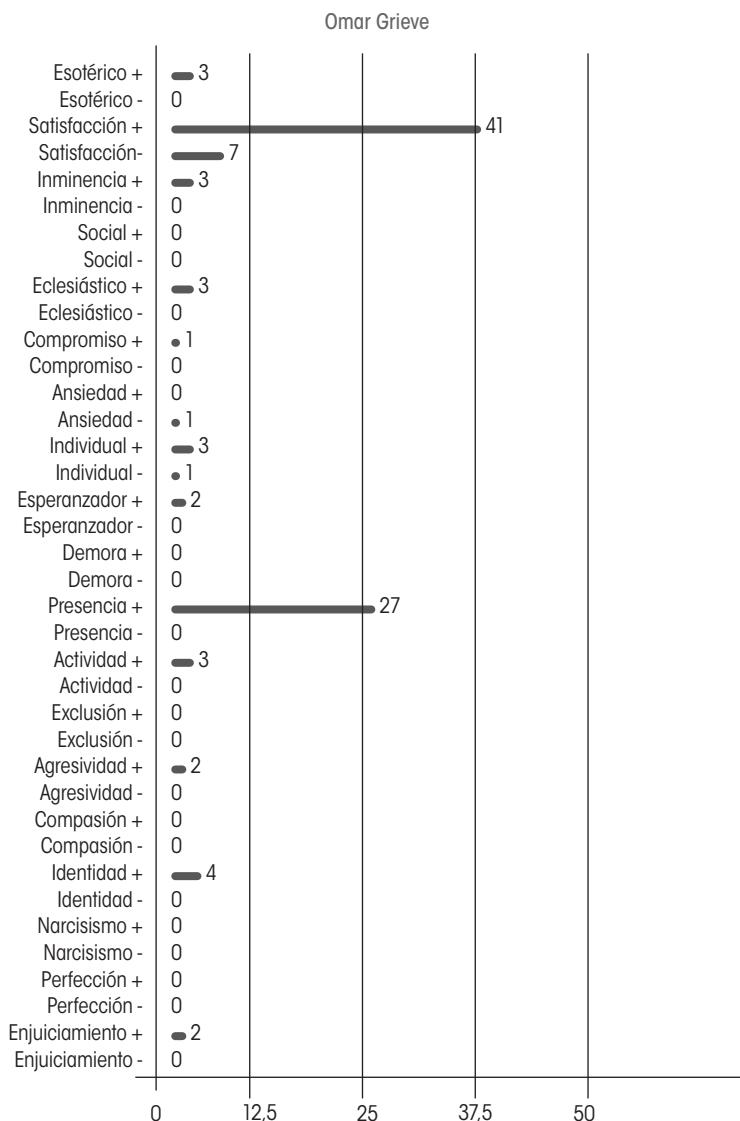
Omar Grieve es un pastor de origen argentino, pero criado en Estados Unidos. Ha desarrollado su ministerio en diferentes lugares de Norteamérica. Trabaja para La Voz de la Esperanza. El material analizado corresponde a ocho videos (véase el anexo 4), titulados *Las llaves del Apocalipsis*, cada uno con un promedio de 8000 visualizaciones y un total de 215 comentarios.

Luego del análisis de los indicadores, los resultados obtenidos son los siguientes:

Información			Cambio		Misión			Tiempo		Soteriología				
Esotérico	+	2	Inminencia	+	3	Compromiso	+	1	Ansiedad	+	0	Individual	+	3
	-	0		-	0		-	0		-	1		-	1
Satisfacción	+	41	Social	+	0							Esperanzador	+	2
	-	7		-	0								-	0
			Eclesiástico	+	3							Demora	+	0
				-	0								-	0

Supranatural			Conflictos			Remanente			Perfeccionismo		
Presencia	+	27	Exclusión	+	0	Identidad	+	4	Perfección	+	0
	-	0		-	0		-	0		-	0
Actividad	+	3	Agresividad	+	2	Narcisismo	+	0	Enjuiciamiento	+	2
	-	0		-	0		-	0		-	0
			Compasión	+	0						
				-	0						

En este caso, se destacan solo dos indicadores: el de satisfacción por el mensaje recibido y el de la presencia de lo sobrenatural. De forma gráfica:



Comparativas

A continuación, se presentan los resultados en una tabla comparativa expresada en porcentajes:

		Alejandro Bullón	Escuela Sabática Viva	Esteban Bohr	Omar Grieve
Información					
Esotérico	+	16 %	18 %	19 %	3 %
	-	1 %	0 %	0 %	0 %
Satisfacción	+	39 %	55 %	45 %	40 %
	-	5 %	4 %	5 %	7 %
Cambio					
Inminencia	+	4 %	5 %	5 %	3 %
	-	0 %	0 %	0 %	0 %
Social	+	1 %	0 %	0 %	0 %
	-	0 %	0 %	0 %	0 %
Eclesiástico	+	1 %	2 %	2 %	3 %
	-	1 %	0 %	1 %	0 %
Misión					
Compromiso	+	4 %	3 %	3 %	1 %
	-	0 %	0 %	0 %	0 %
Tiempo					
Ansiedad	+	2 %	0 %	1 %	0 %
	-	1 %	1 %	0 %	1 %
Soteriología					
Individual	+	2 %	2 %	2 %	3 %
	-	1 %	0 %	0 %	1 %
Esperanzador	+	0 %	0 %	0 %	0 %
	-	0 %	0 %	0 %	0 %
Demora	+	0 %	0 %	0 %	0 %
	-	0 %	0 %	0 %	0 %

Supranatural					
Presencia	+	13 %	7 %	10 %	26 %
	-	0 %	0 %	0 %	0 %
Actividad	+	3 %	0 %	0 %	3 %
	-	0 %	0 %	0 %	0 %
Conflictos					
Exclusión		1 %	1 %	0 %	0 %
	-	0 %	0 %	0 %	0 %
Agresividad		4 %	1 %	3 %	2 %
	-	0 %	0 %	0 %	0 %
Compasión		0 %	0 %	0 %	0 %
	-	0 %	0 %	0 %	0 %
Remanente					
Identidad	+	1 %	1 %	0 %	4 %
	-	0 %	0 %	0 %	0 %
Narcisismo	+	1 %	0 %	0 %	0 %
	-	0 %	0 %	0 %	0 %
Perfeccionismo					
Perfección	+	1 %	0 %	0 %	0 %
	-	0 %	0 %	0 %	0 %
Enjuiciamiento	+	0 %	0 %	3 %	2 %
	-	0 %	0 %	0 %	0 %

El indicador que presenta un mayor porcentaje es el de *satisfacción +* (entre 39-55 %). La mayoría de los comentarios agradecen la sencillez y claridad de las explicaciones. Dicho agradecimiento implica un anhelo de conocer mejor los materiales bíblicos.

El segundo indicador es *esotérico +* (3-19 %) y, aunque no suele presentar de forma explícita el concepto de “iniciado” para comprender los textos, manifiesta interpretaciones muy variadas de los elementos simbólicos. Están más cerca del concepto de “iluminado” que de “iniciado”. Dejan entrever una formación escasa en teología y un anhelo de innovar la interpretación. Algunos de estos comentarios suelen ser axiomáticos.

El tercer indicador es *presencia* + (7-26 %), que identifica la participación de lo supranatural en la cotidianidad. En cierta medida, son comprensibles estos comentarios entre creyentes teístas.

Los siguientes indicadores son *inminencia* + (3-5 %), el cual se relaciona con la cercanía de la segunda venida, *compromiso* + (1-4 %), que hace referencia a la misión, y *agresividad* + (1-4%), que muestra reacciones de irritación u ofuscación. Los demás porcentajes parecen insignificantes, lo que es muy relevante en el caso de la ansiedad o del narcisismo y muestra un distanciamiento con el apocalipticismo.

Si comparamos estos resultados con las características del apocalipticismo de Qumrán, observamos lo siguiente:

		Qumrán	Adventismo	Indicadores coincidentes
Esotérico	+	X	14,00 %	2
Presencia	+	X	14,00 %	2
Inminencia	+	X	4,25 %	1
Agresividad	+	X	2,50 %	1
Eclesiástico	+	X	2,00 %	1
Actividad	+	X	1,50 %	1
Identidad	+	X	1,50 %	1
Enjuiciamiento	+	X	1,25 %	1
Esperanzador	+	X	0,50 %	1
Exclusión	+	X	0,50 %	1
Individual	-	X	0,50 %	1
Narcisismo	+	X	0,25 %	1
Perfección	+	X	0,25 %	1
Social	+	X	0,25 %	1
Compromiso	+	X	2,75 %	1
Ansiedad	+	X	0,75 %	1
Satisfacción	-		5,25 %	0
Individual	+		2,25 %	0

Eclesiástico	-		0,50 %	0
Esotérico	-		0,25 %	0
Actividad	-		0,00 %	0
Agresividad	-		0,00 %	0
Compasión	+		0,00 %	0
Compasión	-	X	0,00 %	0
Compromiso	-		0,00 %	0
Demora	+	X	0,00 %	0
Demora	-		0,00 %	0
Enjuiciamiento	-		0,00 %	0
Esperanzador	-		0,00 %	0
Exclusión	-		0,00 %	0
Identidad	-		0,00 %	0
Inminencia	-		0,00 %	0
Narcisismo	-		0,00 %	0
Perfección	-		0,00 %	0
Presencia	-		0,00 %	0
Social	-		0,00 %	0
Ansiedad	-		0,75 %	0
Satisfacción	+		44,75 %	0
				0 = nada 1 = apenas 2 = muy poco

El indicador que más se detecta en los comentarios es el de *satisfacción* + por la instrucción clara y sencilla del mensaje apocalíptico. Se enfatiza la comprensión de un mensaje revelado. Esta característica no se encuentra en Qumrán y está más cerca de un modelo de interpretación historicista que de un matiz apocalíptico.

Los indicadores más coincidentes tienen un vínculo muy débil. Destaca la interpretación “esotérica”, aunque en los comentarios adventistas se encuentra más cerca de opiniones personales que de proceso enigmático. También la presencia de los agentes divinos en nuestra vida. En los textos adventistas, se presenta una cercanía con lo supranatural más próxima a

una relación trascendente que a una estrategia belicista como en Qumrán. El resto de los indicadores apocalípticistas tienen vínculos escasos.

En síntesis, es complicado establecer paralelos entre el apocalípticismo qumráñico con la interpretación apocalíptica adventista porque hay un factor que marca la diferencia: Cristo. Cristo, la revelación del Apocalipsis, modifica toda interpretación y cosmovisión, y la IASD hace acopio de estas variaciones. Como indica Ángel Manuel Rodríguez:

Biblical cosmic Christology specifies that this cosmos was created through the Son, is held together by Him, and is being reconciled through Him (Col 1:16-20). The future of the cosmos and of the human race is determined by the work of the Son in the cosmic conflict. It was He who faced the challenge of a fallen cherub in heaven and defeated him (Isa 14:12-15; Ezek 28:14-17; Rev 12:7-9) and who at the end of the conflict will be recognized by the same evil powers as Lord of all (Phil 2:10-11). The future and the hope that God offered in love to the human race was from the very beginning a messianic hope centered on the future coming of the Savior—the seed of the woman. On the cross He defeated all evil powers (Col 2:15) and at the close of the conflict all of His enemies will be placed under His feet. This study argues that a Christ-centered eschatology is indispensable in Adventist theology if we want to properly represent biblical apocalyptic eschatology. It is because of His work of redemption on the cross that we can unquestionably proclaim that the cosmic conflict will climax in a cosmic theodicy.⁴⁸

Sea como fuere, “ven, Señor Jesús” (Ap 22,20).

⁴⁸ Rodríguez, “What is Adventist eschatology?”, 364-365.

Anexo 1

Tema	Título	Enlace
1	El evangelio de Patmos	https://www.youtube.com/watch?v=0Q-c0eiWPvY&list=PLbwbnrPLf7Vdwk6e7TilIY-EFXC6-Xwb4
2	En medio de los candeleros	https://www.youtube.com/watch?v=qlcskMHSGKY
3	Los mensajes de Jesús a las siete iglesias	https://www.youtube.com/watch?v=KX1xOBY8C5Y
4	Digno es el cordero	https://www.youtube.com/watch?v=q-XO0zhVUuU
5	Los siete sellos	https://www.youtube.com/watch?v=ly_qdancQ2c
6	El pueblo de Dios es sellado	https://www.youtube.com/watch?v=mzS_RqXLYfA
7	Las siete trompetas	https://www.youtube.com/watch?v=F9w2bY132Zw
8	Satanás, un enemigo derrotado	https://www.youtube.com/watch?v=VkjL9hiWdXE
9	Satanás y sus aliados	https://www.youtube.com/watch?v=3-4Jca--DJ0
10	El evangelio eterno de Dios	https://www.youtube.com/watch?v=9Y4-wOWcSpg
11	Las siete últimas plagas	https://www.youtube.com/watch?v=DggeQ2Z8Olc
12	Juicio sobre Babilonia	https://www.youtube.com/watch?v=jwtcsvMvq9k
13	Yo hago nuevas todas las cosas	https://www.youtube.com/watch?v=C4H2xaA3CXo

Anexo 2

Tema	Título	Enlace
1	Jesús gana, Satanás pierde	https://www.youtube.com/watch?v=l3xMHEpY_rE
2	Un momento del destino	https://www.youtube.com/watch?v=8Eha9srLh1Q
3	El evangelio eterno	https://www.youtube.com/watch?v=gydzlnWnOQI
4	Teman a Dios y denle honra	https://www.youtube.com/watch?v=bIV1J0PUngI
5	La buena noticia del juicio	https://www.youtube.com/watch?v=AvaTsAkY-c4
6	La hora de su juicio	https://www.youtube.com/watch?v=bPjmqltz5IA
7	Adoren al Creador	https://www.youtube.com/watch?v=sEGHImjsPG0
8	El sábado y el fin	https://www.youtube.com/watch?v=GWRU0yq8JSw
9	Una ciudad llamada confusión	https://www.youtube.com/watch?v=LNNcxer08ys
10	Los engaños finales de Satanás	https://www.youtube.com/watch?v=D8sLf27Xgpl
11	El sello de Dios y la marca de la bestia	https://www.youtube.com/watch?v=IwfjuC3v5aQ
12	El sello de Dios y la marca de la bestia – 2	https://www.youtube.com/watch?v=cnHTfEA2eAo
13	Encendidos con la gloria de Dios	https://www.youtube.com/watch?v=g7Dqn_Rw5Ak

Anexo 3

Tema	Título	Enlace
1	El mensaje de los tres ángeles – Apocalipsis 14	https://www.youtube.com/watch?v=l8XBZYGzJOU
2	El evangelio eterno	https://www.youtube.com/watch?v=dDD_OfSRJeM
3	El temor a Jehová	https://www.youtube.com/watch?v=St7RgoQ3usI
4	¡Dadle gloria a Dios!	https://www.youtube.com/watch?v=j3ADPuN05WU
5	La hora del juicio divino	https://www.youtube.com/watch?v=AOnxrEcuffQ
6	Las tres etapas del juicio	https://www.youtube.com/watch?v=k_t-ASLf5oY
7	El espíritu de Babilonia	https://www.youtube.com/watch?v=ecNwhj4UHf8
8	El vino de Babilonia	https://www.youtube.com/watch?v=QZun6yBWq44
9	La fornicación de Babilonia	https://www.youtube.com/watch?v=1Uv8PcjVtcY
10	La gran cadena profética	https://www.youtube.com/watch?v=htdxbYad7JU
11	¿Quién es el cuerno pequeño?	https://www.youtube.com/watch?v=JVRZuKKM1AQ
12	La herida y el cautiverio de la bestia	https://www.youtube.com/watch?v=EErTJHXVTwE
13	La bestia con cuernos de cordero	https://www.youtube.com/watch?v=QNz3vjBg-CI

Anexo 4

Tema	Título	Enlace
1	Afuera o adentro	https://www.youtube.com/watch?v=Ou40eAHC_0o&list=PLIVL_wziPoT1Ak41WzOsy2P3rZWKFhk02
2	El templo cerrado	https://www.youtube.com/watch?v=NNwh-C6qbhM&list=PLIVL_wziPoT1Ak41WzOsy2P3rZWKFhk02&index=2
3	La mujer seductora	https://www.youtube.com/watch?v=O-bsnZBMrTM&list=PLIVL_wziPoT1Ak41WzOsy2P3rZWKFhk02&index=3
4	El nuevo orden mundial	https://www.youtube.com/watch?v=tR-TG2nbio&list=PLIVL_wziPoT1Ak41WzOsy2P3rZWKFhk02&index=4
5	El gran conflicto	https://www.youtube.com/watch?v=ZPo-hTuAFg0&list=PLIVL_wziPoT1Ak41WzOsy2P3rZWKFhk02&index=5
6	Los sellados	https://www.youtube.com/watch?v=GNHnrYA8nJs&list=PLIVL_wziPoT1Ak41WzOsy2P3rZWKFhk02&index=6
7	El protagonista	https://www.youtube.com/watch?v=n4ifL9MIO9w&list=PLIVL_wziPoT1Ak41WzOsy2P3rZWKFhk02&index=7
8	La llave maestra	https://www.youtube.com/watch?v=aaa2i65uPeE&list=PLIVL_wziPoT1Ak41WzOsy2P3rZWKFhk02&index=8



3. The Revelation-Inspiration of the Book of Revelation: A Cognitive Linguistic Approach

La revelación-inspiración del libro del Apocalipsis:
un enfoque lingüístico-cognitivo

Elías Georgia

Universidad Peruana Unión
Lima, Perú
eliasgeorgia@upeu.edu.pe

Recibido: 17 de septiembre de 2024

Aceptado: 30 de octubre de 2025

DOI: <https://doi.org/10.56487/pxt7j190>

Abstract

The direct involvement of the divine element in the generation of the book of Revelation, most biblical scholars recognize or affirm it unequivocally, whether as a theophanic reality or literary artifice. However, the specific ways the divine and human parts intervened in generating thought and information in Revelation—and in the Scriptures in general—remain an important epistemological challenge for contemporary theology. Due to the epistemological nature of this task, the present study addresses the problem concerning the divine-human generation of the Revelation and its *modus operandi* specifically, from a cognitive linguistic approach, an integrated approach in which the dynamic cognitive processes of conceptual, linguistic, textual, cultural, and historical complexes can be examined in their interconnectivity. This article concludes that the revelation-inspiration of the book of Revelation as a source of theological data is linguistic-cognitive and historical.

Keywords

Book of Revelation — Revelation-inspiration — Cognitive linguistics — Cognitive grammar — Historical-cognitive model

Resumen

La participación directa del elemento divino en la generación del libro del Apocalipsis, ya sea como realidad teofánica o como artificio literario, es algo que la mayoría

de los eruditos bíblicos reconocen o afirman de forma inequívoca. No obstante, las modalidades concretas en las que intervinieron la parte divina y la humana en la generación del pensamiento y de la información contenida en el Apocalipsis —y en las Escrituras en general— continúan siendo un desafío epistemológico importante para la teología contemporánea. Debido a la naturaleza epistemológica de esta tarea, el presente estudio aborda el problema relativo a la generación divino-humana del Apocalipsis y a su *modus operandi* específico desde un enfoque lingüístico cognitivo, esto es, un enfoque integrado en el que se pueden examinar los procesos cognitivos dinámicos de los complejos conceptuales, lingüísticos, textuales, culturales e históricos en su interconectividad. Este artículo concluye que la revelación-inspiración del libro de Apocalipsis, como fuente de datos teológicos, es de naturaleza lingüístico-cognitiva e histórica.

Palabras claves

Apocalipsis — Revelación-inspiración — Lingüística cognitiva — Gramática cognitiva — Modelo histórico-cognitivo

Introduction

Most biblical scholars recognize or affirm unequivocally the direct involvement of the divine element in the generation of the book of Revelation, whether as a theophanic reality or as a literary artifice.¹ However, the specific ways the divine and human parts intervened in generating thought and information in the book of Revelation—and in the Scriptures in general—remain an important epistemological challenge for contemporary theology.² This is not only because it is a theological prob-

¹ For a visionary or theophanic emphasis, see: Richard Bauckham, *The Climax of Prophecy: Studies on the Book of Revelation* (Edinburgh: T&T Clark, 1993), 150-173; John C. Thomas, “The Spirit in the Book of Revelation,” in *The Oxford Handbook of the Book of Revelation*, ed. Craig R. Koester (New York: Oxford University Press, 2020), 241-256; Gregory K. Beale, *The Book of Revelation*, NIGTC (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999), 181-184; and J. Scott Duvall, *A Theology of Revelation* (Grand Rapids, MI: Zondervan Academic, 2025), 95-97, 317-319. For a more literary or compositional reading, see: David E. Aune, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1991), 274-288; Adela Yarbro Collins, “The Early Christian Apocalypses,” *Semeia* 14 (1979): 70-72; and Jörg Frey, “Die Bildersprache der Johannesapokalypse,” *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 98, No. 2 (2001): 161-185. These perspectives are discussed in greater detail below.

² This epistemic challenge is evident in the many and diverse theories of revelation-inspiration produced throughout the history of Christian theology. See, e.g., Karl Rahner and Joseph Ratzinger,

lem not addressed in the Scriptures but also because this phenomenon has been understood in the light of the ontotheological interpretation of the structure of reason that constitutes the presuppositional foundation of the main models of revelation-inspiration, namely, the classical and liberal models.³

Theologians who adhere to the classical revelation-inspiration model generally interpret the role of divine activity in generating the revelation as active-generative and the role of human activity as passive-receptive.⁴ Thus, classical theologians seem to believe that the revelation-inspiration of the book of Revelation occurred in a more or less mechanical and non-personal way, in which the intellection of the prophet (*intellectus agens*) reached, with supernatural help, the timeless level of eternal divine

Revelation and Tradition (New York: Herder, 1966); James Tunstead Burtchaell, *Catholic Theories of Biblical Inspiration since 1810: A Review and Critique* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969); Avery Dulles, *Models of Revelation* (Garden City, NY: Image Books, 1985); Wolfhart Pannenberg, *Analogie und Offenbarung: Eine kritische Untersuchung der Geschichte des Analogiebegriffs in der Gotteserkenntnis* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007); Edwyn R. Bevan, *Sibyls and Seers: A Survey of Some Ancient Theories of Revelation and Inspiration* (Abingdon: Routledge, 2014); Herman Bavinck, *Philosophy of Revelation: Adapted and Expanded from the 1908 Stone Lectures; Presented at Princeton Theological Seminary*, ed. Cory Brock and Nathaniel G. Sutanto (Peabody, MA: Hendrickson, 2019); Balázs M. Mezei, *Radical Revelation: A Philosophical Approach* (New York: Bloomsbury T&T Clark, 2017); Balázs M. Mezei, Francesca A. Murphy, and Kenneth Oakes, eds. *The Oxford Handbook of Divine Revelation* (Oxford: Oxford University Press, 2021); Balázs M. Mezei, ed., *Divine Revelation and the Sciences: Essays in the History and Philosophy of Revelation* (New York: Routledge, 2025).

³ For a study of the philosophical presuppositional structure of the leading models of revelation-inspiration and their respective categorization into classical and liberal models, see Fernando L. Canale, *Back to Revelation-Inspiration: In Search of New Foundations* (Lanham, MD: University Press of America, 2001), 75–125; *A Criticism of Theological Reason: Time and Timelessness as Primordial Presuppositions* (Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 1983), 19–387; Adam J. Graves, *The Phenomenology of Revelation in Heidegger, Marion, and Ricoeur* (Lanham, MD: Lexington Books, 2021), 1–206; John C. Poirier, *The Invention of the Inspired Text: Philological Windows on the Theopneustia of Scripture*, The Library of New Testament Studies 640 (London: T&T Clark, 2021), 1–16.

⁴ In the words of Aquinas: “For just as, in natural knowledge, the possible intellect is passive to the light of the active intellect, so too in prophetic knowledge the human intellect is passive to the enlightening of the Divine light” (Aquinas, *Summa Theologica*, part II.II, q. 171, a. 2). See also Bernard McGinn, ed., *Apocalyptic Spirituality: Treatises and Letters of Lactantius, Adso of Montier-En-Der, Joachim of Fiore, the Franciscan Spirituals, Savonarola* (New York: Paulist Press, 1979), 192–276.

truth.⁵ This perspective maximizes, on the one hand, the contribution of the divine element in the process of revelation-inspiration of the Revelation and, on the other hand, reduces the contribution of the human element to its minimum possible expression.

Unlike the classical model of revelation-inspiration, the liberal model maximizes the contribution of the human element in the process of revelation-inspiration of the Revelation and, at the same time, eliminates the contribution of the divine element.⁶ Thus, the liberal model seems to relegate the cognitive aspects of divine-human communication to a precognitive stimulus of the human being's internal self-awareness. This presupposes that divine cognition cannot break the unlimited nature of its ahistorical-timeless essence and, consequently, reach human cognition in the finitude of its space-time reality. In a very real sense, then, it seems inevitable that some liberal theologians circumscribe the epistemological origin of the book of Revelation in the human imagination.⁷

⁵ More details in Fernando L. Canale, "Revelation and Inspiration: The Classical Model," *Andrews University Seminary Studies* 32 (1994): 7-28.

⁶ See Fernando L. Canale, "Revelation and Inspiration: The Liberal Model," *Andrews University Seminary Studies* 32 (1994): 169-195.

⁷ Hermann Gunkel shares this critical view of the production of Revelation, arguing basically that Revelation 12 refashions Hesiod's version of the Greek creation myth. Thus, for Gunkel, the book of Revelation is a purely human work. See Hermann Gunkel and Heinrich Zimmern, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit: Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen. 1 und Offb. 12* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1895), 171-398. In this line of thought, Wilhelm Bousset assumes that the book of Revelation is primarily the product of a series of older apocalyptic fragments and traditions processed by one apocalyptic writer (*Die Offenbarung Johannis: KritischExegetischer Kommentar über das Neue Testament*, 6. Aufl. [Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1906], 118-129). See also Joseph Fontenrose, *Python: A Study of Delphic Myth and Its Origins* (Berkeley, CA: University of California Press, 1959), 210; Adela Yarbro Collins, *The Combat Myth in the Book of Revelation* (Missoula, MT: Scholars Press, 1976), 58; John J. Collins, *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998), 5; Franz Tóth, "Von der Vision zur Redaktion: Untersuchungen zur Komposition, Redaktion und Intention der Johannesapokalypse," in *Die Johannesapokalypse: Kontexte – Konzepte – Rezeption*, ed. Jörg Frey, James A. Kelhoffer, and Franz Tóth, WUNT 287 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2012), 86; José A. Filho, "The Apocalypse of John as an Account of a Visionary Experience: Notes on the Book's Structure," *Journal for the Study of the New Testament* 25, No. 2 (2002): 213-234; Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Invitation to the Book of Revelation* (Garden City, NY: Doubleday, 1981), 27; Bruce J. Malina, *Die Offenbarung des Johannes: Sternvisionen und Himmelsreisen* (Stuttgart: Kohlhammer, 2002), 39; Gregory L. Linton, "Reading the Apocalypse as Apocalypse: The Limits of Genre," in *The*

Regardless of whether certain theologians strictly align with the “classical” or “liberal” models, or articulate a synthesis of elements from different models, the fact remains that such constructs are simplified and reductive representations of a substantially more complex epistemological reality.

This epistemological issue of the book of Revelation has, until now, received little or no attention from the perspective of cognitive linguistics.⁸ The intention of the following contribution is, therefore, (a) to stimulate debate in the field of cognitive linguistics, (b) to address again the question of the revelation-inspiration of the book of Revelation, and (c) to recognize its *modus operandi* specifically. To this end, the first part describes cognitive grammar and the historical-cognitive analysis method. In the second

Reality of Apocalypse: Rhetoric and Politics in the Book of Revelation, ed. David L. Barr (Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2006), 9.

⁸ Although academic research has addressed the problem of the epistemological origin of the Apocalypse from different perspectives (see, e.g., Jon Kenneth Newton, “The Epistemology of the Book of Revelation,” *The Heythrop Journal* 59 [2018]: 733–746), the Cognitive Linguistic approach to addressing this problem has been largely, if not completely, overlooked. Very few biblical studies have explored the field of cognitive linguistics. Some of the most notable ones are Bonnie Howe and Joel B. Green, eds., *Cognitive Linguistic Explorations in Biblical Studies* (Berlin: de Gruyter, 2014); Ellen van Wolde, ed., *Job 28: Cognition in Context*, Biblical Interpretation Series 64 (Leiden: E. J. Brill, 2003); Ellen van Wolde, *Reframing Biblical Studies: When Language and Text Meet Culture, Cognition, and Context* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2009); Christo H. J. van der Merwe, “A Cognitive Linguistic Perspective of נָבָת in the Pentateuch, Joshua, Judges, Ruth,” *Hebrew Studies* 48 (2007): 101–140; William A. Ross and Steven E. Runge, *Postclassical Greek Prepositions and Conceptual Metaphor: Cognitive Semantic Analysis and Biblical Interpretation* (Berlin: de Gruyter, 2022); William A. Ross and Elizabeth Robar, eds., *Linguistic Theory and the Biblical Text* (Cambridge: Open Book Publishers, 2023). A Cognitive Linguistic analysis oriented to biblical Hebrew is found in Stephen Coleman, *The Biblical Hebrew Transitivity Alternation in Cognitive Linguistic Perspective*, Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 114 (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2018); Wendy Widder, “*To Teach* in Ancient Israel: A Cognitive Linguistic Study of a Biblical Hebrew Lexical Set, BZAW 456 (Berlin: de Gruyter, 2014); Elizabeth Robar, *The Verb and the Paragraph in Biblical Hebrew: A Cognitive-Linguistic Approach*, SSLL 78 (Leiden: E. J. Brill, 2014). For Hebrew lexicography, see Reinier de Blois, “Cognitive Linguistic Approaches to Biblical Hebrew,” in *Encyclopedia of Hebrew Language and Linguistics*, ed. Geoffrey Khan, vol. 1 (Leiden: E. J. Brill, 2013), 471–473, and the *Semantic Dictionary of Biblical Hebrew* (SDBH) project. For Greek linguistics, see Andrea Sansò, “Cognitive Linguistics and Greek,” in *Encyclopedia of Ancient Greek Language and Linguistics*, ed. Georgios K. Giannakis, vol. 1 (Leiden: E. J. Brill, 2014), 308–311. For a Cognitive Linguistic study applied to patristic literature, see Aleksander Gomola, *Conceptual Blending in Early Christian Discourse: A Cognitive Linguistic Analysis of Pastoral Metaphors in Patristic Literature* (Berlin: de Gruyter, 2018).

part, a cognitive linguistic study of the historical-prophetic vocabulary and prophetic formulas of the Revelation are offered in its broader conceptual framework, using especially Ronald Langacker's Cognitive Grammar and the proposed historical-cognitive method of analysis.⁹ Finally, the study concludes that the revelation-inspiration of the book of Revelation as a source of theological data is linguistic-cognitive and historical.

Cognitive Grammar and Method of Analysis

Cognitive Grammar

Within the framework of cognitive linguistics, at least three cognitive models of grammar are generally recognized: (a) Langacker's Cognitive Grammar, (b) Goldberg's Construction Grammar, and (c) Croft's Radical

⁹ Regarding Langackerian Cognitive Grammar, see Ronald W. Langacker, *Foundations of Cognitive Grammar: Theoretical Prerequisites*, vol. 1 (Stanford, CA: Stanford University Press, 1987); Ronald W. Langacker, *Foundations of Cognitive Grammar: Descriptive Application*, vol. 2 (Stanford: Stanford University Press, 1991); Ronald W. Langacker, *Essentials of Cognitive Grammar* (New York: Oxford University Press, 2013); Ronald W. Langacker, *Concept, Image, and Symbol: The Cognitive Basis of Grammar*, Cognitive Linguistics Research 1 (Berlin: de Gruyter, 1991). Cf. John R. Taylor, *Cognitive Grammar* (Oxford: Oxford University Press, 2002). Regarding the foundation of the historical-cognitive method, see Canale, *Back to Revelation-Inspiration*. For an overview of the Cognitive Linguistic approach, see Dirk Geeraerts, ed., *Cognitive Linguistics: Basic Readings*, CLR 34 (Berlin: de Gruyter, 2006); Vyvyan Evans and Melanie Green, *Cognitive Linguistics: An Introduction* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006); Dirk Geeraerts and Hubert Cuyckens, eds., *The Oxford Handbook of Cognitive Linguistics* (New York: Oxford University Press, 2007); Vyvyan Evans, Benjamin K. Bergen, and Jörg Zinken, eds., *The Cognitive Linguistics Reader*, ACL (London: Equinox, 2007); Friedrich Ungerer and Hans-Jörg Schmid, *An Introduction to Cognitive Linguistics* (Harlow: Pearson, 2006); William Croft and D. Alan Cruse, *Cognitive Linguistics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004); Brygida Rudzka-Ostyn, ed., *Topics in Cognitive Linguistics* (Amsterdam: John Benjamins, 1988); George Lakoff, *Women, Fire, and Dangerous Things: What Categories Reveal about the Mind* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1987); Linguistic Society of Korea, ed., *Linguistics in the Morning Calm* (Seoul: Hanshin, 1982); Stephen M. Kosslyn, *Image and Mind* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980); Gilles Fauconnier, *Mental Spaces: Aspects of Meaning Construction in Natural Language* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994); Gilles Fauconnier, *Mental Spaces, Language Modalities, and Conceptual Integration* (Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum, 1998); Barbara Dancyger and Eve Sweetser, *Mental Spaces in Grammar: Conditional Constructions*, CSL 108 (Cambridge: Cambridge University Press, 2005); Gilles Fauconnier and Mark Turner, *The Way We Think: Conceptual Blending and the Mind's Hidden Complexities* (New York: Basic Books, 2002).

Constructional Grammar.¹⁰ Although each model contributes to a complete understanding of language, numerous theoretical linguistic studies support the view that Langacker's Cognitive Grammar is the most detailed, complete, and innovative model developed within Cognitive Linguistics. Soares and Jakubowicz argue that Langacker's theoretical model is "the one that has contributed most to establishing the foundations of grammatical categories in cognitive processes, to the point that the other models can be considered, to a certain extent, as its 'notational variants'."¹¹

From the little-explored realm of biblical studies, Ellen Van Wolde notes that contrary to other cognitive approaches, "Langacker's theoretical model demands extreme concentration on very detailed interaction processes between language elements in their specific textual, historical, and cultural contexts of use."¹² She argues that "this kind of research forces you to examine the unique relations between language, culture, cognition, and context, and offers us the instrument to do so in verifiable steps."¹³ Van Wolde describes five mental processes that form the basis of human cognition of language as an object of study in general, in cognitive linguistics, and in grammar in particular.¹⁴

The first is the process of *schematization and categorization* based on culture. It shows that perceptual and cognitive processes depend on brain capacities such as perception, experience, knowledge, and the ability to compare and consider correspondences. The second is the process of *symbolization*, in which a language is defined by conventional symbolic relations between phonological sounds and semantic concepts that function as schemata or schematic types ready to be selected as instances by language users. The third is the *mental coding process*, in which a language user takes a correspondence between the conventional language

¹⁰ Augusto Soares da Silva and Hanna Jakubowicz Batoréo, "Gramática cognitiva: estruturação conceptual, arquitectura e aplicações," in *Gramática: História, Teorias, Aplicações*, ed. Ana Maria Brito (Porto: Fundação Universidade do Porto, 2010), 229.

¹¹ *Ibid.*

¹² Wolde, *Reframing Biblical Studies*, 34.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.*, 48, 49.

type and the specific instance as a starting point. The fourth is the mental process of *justification*, which explains the relationships between the designated entities and the usage event or speech situation. Finally, the fifth is the mental process of *integration* in which the selected paradigmatic instances are established in new hierarchical syntagmatic relations. These syntagmatic relations refer to how prototypical instances of paradigmatic ties are inserted into usage events and related to other cases in texts and discourses.

This explains why, in Cognitive Grammar, words and phrases are not expressions of “something” *per se* but things or relations that stand out as instances in a specific cognitive domain or area.¹⁵ Langacker “defines a cognitive domain as any knowledge configuration that provides the context for the conceptualization of a language unit.”¹⁶

In this definition, a distinction is made between the domain against which concepts take shape and the more specific base on which an entity is profiled. The base of an expression is the conceptual content that is inherently, intrinsically, and obligatorily invoked by the expression. A cognitive domain is a more generalized “background” knowledge configuration against which conceptualization is achieved. And the profile is what a term explicitly expresses.¹⁷

Thus, in Langacker’s Cognitive Grammar, meaning is related to language and the internal relations between language and to experience, perception, and cognition, which are intertwined in culture and society.¹⁸ For this reason, the present discussion considers it of greater value to apply Langackerian notions of language to the book of Revelation rather than Goldbergian constructions or Croft’s radical constructionist conceptions.

¹⁵ Ellen van Wolde, “Cognitive Grammar at Work in Sodom and Gomorrah,” in *Cognitive Linguistic Explorations in Biblical Studies*, ed. Bonnie Howe and Joel B. Green (Berlin: de Gruyter, 2014), 194.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*

*The Proposed
Historical-Cognitive Method
of Analysis*

The historical-cognitive method of analysis presented here is based on Fernando L. Canale's model of the revelation-inspiration of Scriptures.¹⁹ This method defines the interpretation of its presuppositional structure in light of the historical-temporal understanding of God's being, the cognitive acts of revelation, and the historical-temporal vision of the human agent as a cognitive receiver of divine activity. It aims to clarify whether God's cognitive activity can reach the finite human mind, thus making evident the Scripture's claim about its origin. It also attempts to elucidate the essential characteristics of the cognition involved in the origin of Scripture, answering questions such as the following: Is God able to relate to human history and cognition univocally, that is, directly within the level of reality and cognition that properly belongs to human beings, namely, to our time and space? If so, is the reception process passive so that it does not add or contribute anything to the meaningful forms created by God? Or is reception also active, contributing to the very generation of ideas or contents revealed? What are some of the paths, modes of action, or patterns that God used in the epistemological constitution of Scripture?

The historical-cognitive method of analysis itself consists of three main stages. The first focuses on the being of God and the cognitive acts of revelation. It presupposes that God, in his eternal and infinite reality, experiences the flow of time in its fullness according to his divine nature. Consequently, it recognizes God's direct participation in the generation of Scripture's contents. This stage aims to present briefly the temporal-historical vision of the being and actions of God described in the Revelation. At this point, the questions are: How did God proceed in the origin of the cognitive contents of the book of Revelation? What are God's main patterns of revelation in the generation of the Revelation?

¹⁹ Canale, *Back to Revelation-Inspiration*, 127-160.

The second stage of the analysis focuses on the *a priori* cognitive categories of the prophet. The *a priori* categories are based on the prophet's historical experience with God's previous revelations in the *Lebenswelt* (life-world). These revelations may include what other biblical prophets have said and written and even personal revelations God gave to the prophet in his experience. Thus, "the *a priori* categories necessary for the reception and interpretation of the given object or meaning-full form come from the past into the present and future."²⁰ In order of importance, the levels always present in the prophet's rational *a priori* are (a) presuppositional structure, (b) doctrinal conceptions, (c) sociocultural idiosyncrasies, (d) personal life experiences, and (e) individual personal traits.²¹ All these cognitive levels are always present in the constitution of meaning, including the specific act in which the prophet receives and interprets meaning-full forms of divine origin.²²

This second analysis stage aims to identify the nature, origin, and content of the first two facets of John's rational *a priori* as a prophet, namely, the presuppositional structure and the doctrinal teachings.²³ The main questions to be answered at this stage are: What *a priori* cognitive categories of John emerge in the book of Revelation? How does the prophet receive and interpret the meaning-full forms revealed in the book? What is the nature of his contribution?

The third stage focuses on the ontology of language. It emphasizes that language is intrinsically linked to the individual's cognition and that thoughts and words are inseparable. This ontological perspective of language is built from two main patterns. The first is a general pattern of historical supervision. It represents a direct, nonintrusive overview of the entire process of writing the Scriptures, in which the prophet may receive "additional revelation" by divine impression. The second is a remedial-corrective pattern of historical intervention. God imposes a

²⁰ Canale, *Back to Revelation-Inspiration*, 137.

²¹ *Ibid.*, 138.

²² *Ibid.*

²³ By "John" here, we mean "John the Apostle."

specific restriction on the writer who deviates from the revealed content that he wants to communicate and willingly or unwillingly misrepresents it.²⁴ This third stage aims to answer questions such as: Does God annul the essential characteristics of human modes of cognition and language to eliminate their limitation, indeterminacy, ambiguity, imprecision, or inexactitude? What is God's involvement in the language of the book of Revelation? Does God deterministically control the words and meaning of the text of the book of Revelation, or allow John's free contribution as a writer?

The Revelation of the Apocalypse as a Cognitive Process

When interpreting the epistemological origin of Scripture, there are different processes to explore. First, the process by which the contents originated in the minds of the biblical writers; and second, the process by which these contents were expressed in oral or written form.²⁵ Since these processes are particularly important in understanding the nature of revelation and conceptualizing its reality, it is necessary to begin by evaluating the problems raised by some modern critics regarding the metaphysics of the revelation of the book of Revelation. From this, we will attempt to analyze the essence, the mode, and the reception of the revelation of the book of Revelation, which in this study corresponds to the first process.

The Metaphysics of the Revelation of the Book of Revelation

One of the main questions modern scholars have about the metaphysics of Revelation concerns the extent to which actual visionary experience underlies the stereotypical literary patterns and forms that characterize the book.²⁶ In other words, the question is discussed as to what extent the

²⁴ Fernando L. Canale, *The Cognitive Principle of Christian Theology: A Hermeneutical Study of the Revelation and Inspiration of Scripture* (Berrien Springs, MI: Andrews University Lithotech, 2005), 412.

²⁵ Canale, *Back to Revelation-Inspiration*, 132.

²⁶ Aune, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, 274.

Revelation of John should be seen as a prophetic book of divine revelation based on real experiences or as a purely literary product.²⁷

Some theologians argue that not everything designated as a “vision” in the Revelation is grounded in an actual revelatory experience. At this point, Paul Wendland’s comment is characteristic: “A man immersed in the apocalyptic world of images may have also had visionary experiences. However, literary reflection did most of the work in the book.”²⁸ David Aune seems to approach this exact position when he concludes that the visions of the Revelation seem to be “a combination of prophetic experience and literary artifice.”²⁹

Other voices have developed the so-called “desk hypothesis” (*Schreibertisch-Hypothese*), which proposes that the various visions of the Apocalypse were not the result of direct visionary experiences but were rather processed, reformulated, and recreated at the desk of a bold compiler of diverse and heterogeneous apocalyptic literatures.³⁰

Further advancing the literary-critical trajectory, Ian Paul maintains that what is presented is not the vision itself, but rather a carefully composed vision report.³¹ In Paul’s view, John’s literary choices, symbolic in-

²⁷ Johannes Lindblom, *Gesichte und Offenbarungen: Vorstellungen von göttlichen Weisungen und übernatürlichen Erscheinungen im ältesten Christentum* (Lund: Gleerup, 1968), 206-239. For a discussion of visionary experience in the apocalypses in general, see Martha Himmelfarb, *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses* (Oxford: Oxford University Press, 1993), 110-114.

²⁸ “Dass ein Mann, der sich in die apokalyptische Bilderwelt eingelebt hat, auch selbst visionäre Erlebnisse gehabt hat, ist möglich. Aber an dem Buche hat schriftstellerische Reflexion das meiste getan” (Paul Wendland, *Die urchristlichen Literaturformen*, HNT 1 [Tübingen: Mohr Siebeck, 1912], 335).

²⁹ Aune, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, 274. See also David A. deSilva, who acknowledges that, although Revelation is carefully crafted with literary resources, the possibility should not be excluded that it is grounded in John’s genuine ecstatic experiences, interpreted and shaped in light of his knowledge of Scripture and the visionary tradition (*Seeing Things John’s Way: The Rhetoric of the Book of Revelation* [Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2009], 117-146).

³⁰ Günther Bornkamm, *Göttinger Predigten* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1964), 397; Bousset, *Die Offenbarung Johannis*, 14-16, 118-129; Malina, *Die Offenbarung des Johannes*, 39.

³¹ Ian Paul, *Revelation: An Introduction and Commentary*, TNTC 20, ed. Eckhard J. Schnabel (Grand Rapids, MI: IVP Academic, 2018), 22-25. See also Fiorenza, *Invitation to the Book of Revelation*, 51.

consistencies, and his reuse and reworking of Old Testament texts and theological concepts indicate a text shaped by theological intent rather than by the direct transmission of visionary experience.³² Thus, the emphasis shifts from an immediate sensory experience to the rhetorical and theological function of the written word.

By contrast, a more experiential and author-oriented perspective is offered by scholars such as Christopher Rowland, who suggest that a proper approach to the phenomenon of revelation in the book of Revelation must begin by considering what the writer himself affirms about its origin.³³ In Rowland's words: "We should pay John the compliment of accepting his claim unless there are strong reasons for denying it."³⁴ Of course, such "weighty reasons" could hardly find support in a critical and selective reflection on human tradition without thereby questioning the very essence of the divine revelation of the Revelation.

The Essence of the Revelation of the Book of Revelation

The first lines of the book of Revelation point out that the work is a "revelation of Jesus Christ" (Ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ, 1,1). If, on the one hand, this phrase means that the work is a revelation mediated by Jesus Christ, the dependent clause that follows it, namely, ἦν ἔδωκεν αὐτῷ ὁ Θεὸς, "which God gave Him," would imply that Jesus is the Revealer of the propositional content of the revelation, and God its sender. Nevertheless, if, on the other hand, the phrase Ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ is understood as "a revelation about Christ," the statement that "God gave Him"

³² *Ibid.*, 23.

³³ Christopher Rowland, *By an Immediate Revelation: Studies in Apocalypticism, Its Origins and Effects*, WUNT 473 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2022), 400. See also Mathias Rissi, *Alpha und Omega: Eine Deutung der Johannessoffenbarung* (Basel: Friedrich Reinhardt Verlag, 1966), 26; Richard Krämer, *Die Offenbarung des Johannes in überzeitlicher Deutung* (Wernigerode: Koezle, 1930), 16; Frederick David Mazzaferri, *The Genre of the Book of Revelation from a Source-Critical Perspective*, BZAW 54 (New York: de Gruyter, 1989), 300-303; Jan Fekkes, *Isaiah and Prophetic Traditions in the Book of Revelation: Visionary Antecedents and Their Development*, JSNTSup 93 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994), 71-73, 290; Thomas, "The Spirit in the Book of Revelation," 241-55.

³⁴ Rowland, *Revelation*, 23.

could probably point to the authoritative character of the revelation of the book of Revelation, and not so much to the source of the revelation itself, which, in this case, would be Christ and his acts of salvation in history. Although the first option is mainly preferred for contextual reasons, both meanings correspond with the events and “history of revelation” (*Offenbarungsgeschichte*). As such, it can be said that in Revelation, Jesus Christ is both the revealer and the axial center of revelation.³⁵

This epistemological conception of the Revelation presupposes the generation of the entire content of the work through God’s self-communication and, in turn, through the self-revelation of the incarnate “Word of God” (λόγος τοῦ θεοῦ, 19,13), seems to be configured most clearly in the affirmation that this book is the “Word of God” (λόγον τοῦ θεοῦ, 1,2; 17,17; 19,9). The same epilogue reaffirms that the cognitive origin of the content of the Revelation lies in “the God of the spirits of the prophets” (22,6). With this, the author reveals the operation of the divine mind, at least at the ontological and epistemological levels of human cognition, and confirms that God can act historically about an individual’s life experience and, therefore, influence the development of their *a priori* cognitive categories.

Furthermore, this interpretation of the divine origin of Revelation’s cognitive content is strengthened by the legal warning that God will punish those who alter “the words of the book of this prophecy” (22,18.19). No other apocalyptic book employs the “integrity formula” of Revelation 22 to protect the divine authority of its content (*cf.* Deut 4,2; 12,32), and none, before the Revelation and outside the biblical canon, claims to be God’s Word.

Although some Greek commentators, such as Democritus (c. 370 BC) and Dio Chrysostom (c. 120 BC), attributed the authorship of Homer’s works to divine inspiration, and Chrysostom even compared Homer

³⁵ This double reading of Ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ rests on the semantic flexibility of the Greek genitive, which in verbal constructions may be subjective (“revelation given by Jesus Christ”), objective (“revelation about Jesus Christ”), or even “plenary” (intentionally encompassing both nuances). See Daniel B. Wallace, *Greek Grammar Beyond the Basics: An Exegetical Syntax of the New Testament* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1996), 113-121, esp. 120-121.

to a prophet, there is no scriptural evidence in any of Homer's works to support such a claim.³⁶ Non-canonical Jewish and Greek writers did not attribute divine authorship to their writings. In contrast, canonical Old Testament writers often used the phrase "The Word of Yahweh," as well as its variants, to identify God as the source of their writings and revelatory experiences.³⁷ Therefore, John's designation of "all that he saw" and heard as the "Word of God" could imply an actual revelatory experience inspired by the same Author who inspired the Old Testament prophets.³⁸ Being so, it seems logical to conclude that any attempt to analyze the book of Revelation in terms of authentic and inauthentic visions will inevitably yield speculative results.

The Mode of Revelation of the Book of Revelation

From the perspective of the historical-cognitive model, divine revelation, as regards the cognitive origin of Scripture's contents, is situated in the realm of communication between two minds.³⁹ Quoting Emilio Betti, Canale states that the mind that originates communication produces a variety of "meaning-full forms."⁴⁰ These forms may include

From fleeting speech to fixed documents and mute remainders, from writing to *chiffres* and to artistic symbol, from articulated language to figurative or musical representation, from explanation to active behaviour, from facial expression to ways of bearing and types of character.⁴¹

³⁶ See Chrysostom, *Discourses* 53,1.6.10.

³⁷ See here Paul Avis, *Revelation and the Word of God* (London: T&T Clark, 2024), 29-33; Brian Gregor, "Meaning and Persons: The Ontology of the Word as Revelation," in *Paul Ricoeur, Philosophical Hermeneutics, and the Question of Revelation*, ed. Christina M. Gschwandtner (Lanham, MD: Lexington Books, 2024), 241-263.

³⁸ Cf. Bauckham, *The Climax of Prophecy*, 4-5; deSilva, *Seeing Things John's Way*, 119; Craig R. Koester, *Revelation: A New Translation with Introduction and Commentary*, AYB 38A (New Haven, CT: Yale University Press, 2014), 213; Duvall, *A Theology of Revelation*, 422.

³⁹ Canale, *Back to Revelation-Inspiration*, 133.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ Emilio Betti, "Hermeneutics is the General Methodology of the *Geisteswissenschaften*," in *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy, and Critique*, ed. Josef Bleicher (London: Routledge, 1980), 53.

Based on this premise, it does not impede the cognitive process of considering the propositional revelation of the book of Revelation. Rather, in this book, God is revealed using a variety of meaningful ways, ranging from images and symbols to active behaviors, which, in effect, communicate cognitive contents from the mind of God to the receiving human mind. Below are some of these meaningful forms created by the divine mind.

Visual Representations

One striking feature of the book of Revelation is its profuse use of symbolism, especially vivid and composed symbolism. Already at the beginning of the book, John expresses his intention to report everything that he “has seen” (*εἶδεν*, 1,2), that is, everything that God “made known” to him through symbols (*σημαίνω*, 1,1b); with the purpose of “showing” (*δεῖξαι*, 1,1a) “the things which must soon take place” (1,1), as well as “the things which must happen after this” (1,19). In describing all these things, John repeatedly uses the terms “see” (*ἰδού*, 4,1.2; 7,9; etc.) and “show” (*δείκνυμι*, 4,1; 17,1; 21,9.10), which definitively confirms that the dominant mode of communication throughout the book of Revelation is symbols and imagery.

Now we must ask ourselves: How is it possible that the symbolism of the Book of Revelation, while remaining a product of the divine mind, can also reflect human thought, and vice versa? The answer to that question naturally requires a prior philosophical understanding of symbols.

The present study assumes that symbols and images intrinsically have a cognitive component generally constituted in history. Paul Ricoeur expresses the cognitive-constitutive nature of the symbol in the well-known Kantian phrase: “The symbols are food for thought.”⁴² From Ricoeur’s philosophical reflection, this sentence means that the symbol, insofar as it grants, offers a meaning that gives food for thought.⁴³ So, instead of thinking “behind the symbols” (*derrière les symboles*), Ricoeur advocates

⁴² Paul Ricoeur, *Le Conflit des Interprétations: Essais d’Herméneutique* (Paris: Seuil, 1969), 283.

⁴³ *Ibid.*

thinking “from symbols” (*à partir des symboles*).⁴⁴ He concludes that symbols “constitute the revealing background of the word that dwells among men.”⁴⁵ In short, symbols communicate the content of thoughts through their historical expressiveness.

Avery Dulles explains that

the symbol has power to evoke more than it can clearly represent because it addresses itself not simply to the senses and the abstractive intelligence, but to the entire human psyche. It works on the imagination, the will, and the emotions, and thus elicits a response from the whole man.⁴⁶

Gadamer, following Heidegger, interprets the symbol’s original technical meaning as a kind of passport in ancient times, something with which one recognizes an old acquaintance.⁴⁷ Gadamer writes:

The symbol allows us to recognize something as the host recognised his guest by means of the *tessera hospitalis*. But what is recognition? It is surely not merely a question of seeing something for the second time. Nor does it imply a whole series of encounters. Recognition means knowing something as that with which we are already acquainted.⁴⁸

It follows from the above that the conception of the book of Revelation as a revelation made known through symbols conveys the idea of thought inherent in the symbol, which leads to a thought from it. In other words, divine thought moves through the symbol’s historical constitution to the realm in which human reason functions. This is consistent with the psychological and neurobiological teaching that symbols derive their cognitive impact from the ideas and beliefs with which they are associated. For example, the symbol of the sealed book in Revelation 5 impacts the prophet because he recognizes what it represents. This historical

⁴⁴ *Ibid.*, 295. “Ma conviction est qu’il faut penser non point derrière les symboles, mais à desde des symboles, selon les symboles, que leur substance est indestructible, qu’ils constituent le fond révélant de la parole qui habite parmi les hommes; bref, le symbole donne à penser.”

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ Avery Dulles, “Symbol, Myth, and the Biblical Revelation,” *Theological Studies* 27 (1966): 2, 3.

⁴⁷ Hans-Georg Gadamer, *Die Aktualität des Schönen: Kunst als Spiel, Symbol und Fest* (Stuttgart: Reclam, 1977), 41, 42.

⁴⁸ *Ibid.*, 62.

convention of the symbol fulfills the primary condition for the diffusion of the divine mind into the prophet's mind. Thus, God's thoughts manifest in the mode of human cognition and language that permeates the entire book of Revelation.

It might be argued that, from a rhetorical perspective, the symbolism of the book of Revelation could result from literary strategies such as *imitatio* or ekphrasis.⁴⁹ Such an interpretation, however, would tend to raise questions concerning the extent to which John's visionary experience parallels that of Old Testament prophets and might implicitly challenge the notion of divine agency in generating meaning-full forms. An alternative perspective, drawing on Canale's conceptual framework, suggests that the divine mind is not constrained by the forms available to human cognition but can encompass and create any meaning-full form accessible to the human mind.⁵⁰ As Canale puts it: "The lower is not capable of the higher, but the higher is capable of the lower."⁵¹

Speech Acts

Within the framework of the philosophy of language, John Searle has shown that any form of communication through language involves the performance of speech acts.⁵² Acts include making statements, asking

⁴⁹ Broadly speaking, *imitatio* refers to the intentional use of earlier sources within a later work. As Garrett E. Best explains: "The underlying assumption of *imitatio* is that the works of the classical past possessed an authority and majesty, and the creation of a new impressive work did not arise from sheer innovation, but from the creative interaction with and reworking of the great works of the past" (*Imitatio Ezechielis: The Irregular Grammar of Revelation Reconsidered* [Leiden: E. J. Brill, 2025], 237-306, esp. 300). *Ekphrasis*, on the other hand, is defined as a rhetorical device that employs descriptive language to vividly bring the object described before the eyes of the listener or reader, transforming listeners into spectators. Robyn J. Whitaker defines it as "to use what is unseen to produce something seen, thus creating a visual representation through the medium of language" (*Ekphrasis, Vision and Persuasion in the Book of Revelation*, WUNT 410 [Tübingen: Mohr Siebeck, 2015], 15). See also Alexander E. Stewart, "Ekphrasis, Fear and Motivation in the Apocalypse of John," *Bulletin for Biblical Research* 27 (2017): 227-240.

⁵⁰ Canale, *Back to Revelation-Inspiration*, 134.

⁵¹ *Ibid.*, 140.

⁵² John R. Searle, *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011); John R. Searle, *Expression and Meaning: Studies in the Theory of Speech Acts* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992). Searle builds his philosophy of language

questions, giving orders, making promises, and, more abstractly, referring and preaching.⁵³ In this sense, says Searle, speech acts are the basic or minimal units of linguistic communication.⁵⁴ Although most systematic theologians view revelation as a linguistic discourse between God and human beings, this is not always understood as a cognitive communication originating from God and received by human beings.

The anthropic notion of revelation, according to which divine speech does not suppose pure and immediate communication, starts from the premises that God has no body and that his word is nothing more than mere human language.⁵⁵ However, this anthropomorphic description of the being of God reveals a puerility that is disconcerting. If God is not a personal being, capable of communicating through language with other intelligent beings, then he is inevitably a being lower than a human and, therefore, a God conceived by humanity. In line with Emile Brunner, it is unacceptable to think that a “Supreme Object” gained through a process of abstraction is a more worthy conception of God than the concept of “Person.”⁵⁶ As Brunner points out, the highest thing known is not the “it,” the “thing,” but the person.⁵⁷

We know the person as that which makes itself known to us through speaking to us, through revealing himself in speech. Hence, since God Himself speaks to us, and in so doing manifests Himself to us, the idea of ‘person’ is the only one which is appropriate to describe Him.⁵⁸

based on Austin’s theories. See John L. Austin, *How to Do Things with Words* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1975). For a study of speech acts from a theological-philosophical perspective, see Nicholas Wolterstorff, *Divine Discourse: Philosophical Reflections on the Claim That God Speaks* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 19-201.

⁵³ Searle, *Speech Acts*, 16.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ Bernard Ramm, *Special Revelation and the Word of God* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1961), 54.

⁵⁶ Emil Brunner, *The Christian Doctrine of God* (Eugene, OR: Wipf & Stock, 2014), 139.

⁵⁷ *Ibid.*, 140.

⁵⁸ *Ibid.* See, also, Alister E. McGrath, *Theology: The Basics* (Oxford: Wiley Blackwell, 2018), 28-32.

On the other hand, the fact that the word of God is given in human language does not seem to be an argument that should be used to reject the existence of direct cognitive communication between God and humans. On the contrary, the fact that the Word of God is the word of humans confirms that God can communicate with humans in his language. As Anna Cho observes, “the Bible as God’s revelation is not a cryptic statement of mystical language.”⁵⁹ God spoke in human language when God spoke to humans, and in human language, God also spoke at the human level, considering situations, circumstances, culture, and background.⁶⁰

In the book of Revelation, John hears and reports the voice of God, Jesus, or the Holy Spirit forty-three times.⁶¹ For example, in 1,10-12 and 4,1, John hears the voice of Jesus and associates it with the sound of the trumpet. If this sonorous description of Christ’s theophany is a Sinai motif, then John may have a particular purpose in describing his visionary experience in the same theophanic terms of Exodus 19,16.19 and 20,18-19. John apparently wishes to emphasize that the God who had spoken directly to Moses on Mount Sinai is the same God who spoke to him on Patmos and commanded him: “Write in a book what you see” (Rev 1,11).⁶² Thus, John’s words “are the true words of God” (Rev 19,9; cf. 21,5; 22,6).

⁵⁹ Anna Cho, “Revelation as a discourse of language through speech act theory,” *Theological Studies* 77 (2021): 33.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ Ap 1,8.11.12.17; 2,1.2.7.8.11.12.17.18.24.29; 3,1.6.7.13.14.22; 4,1; 6,6.11; 9,4.14; 10,3.4.8.9.11; 11,1; 14,3.18; 16,1; 18,2.4; 19,5.9; 21,3.5.6; 22,17.20. On the subject of the voice of Jesus in the Apocalypse from a literary point of view, see M. Eugene Boring, “The Voice of Jesus in the Apocalypse of John,” *Novum Testamentum* 34 (1992): 334-359.

⁶² In connection with this, Peter J. Leithart observes: “At Sinai, Israel ‘saw’ the voice that spoke (Exod. 20:18), and Moses saw the voice (Deut. 7:11; LXX). Israel saw no ‘similitude’ on the mountain, but ‘only a voice’ (Deut. 4:12; Douglas 1938: 149). ‘Seeing the voice,’ John is Moses on Sinai, standing on the mountain before Yahweh, commissioned to write what he sees and hears, and to take it down the mountain (on ‘seeing words,’ see Isa. 2:1; 13:1; Jer. 23:18; Amos 1:1; Mic. 1:1; Hab. 1:1)” (*Revelation 1-11*, ITC [London: T&T Clark, 2018], 108).

Nonverbal Behavior

While it would not surprise anyone that verbal communication has a cognitive basis, messages transmitted and received non-verbally also have their basis in cognitive processes.⁶³ Marcel Danesi points out that nonverbal communication is intrinsic to communication *per se* and the creation of meaning in all its dimensions.⁶⁴ Nonverbal communication involves discourse elements independent of the referential content of what is expressed, such as bodily activity, gestures, facial expressions, orientation, posture, spacing, touch, smell, etc.⁶⁵

Of the different categories of nonverbal communication, kinesics is the most evident in the New Testament.⁶⁶ Kinesthetic studies include hand gestures, facial expressions, eye contact, posture, and other body schemas conveying some culturally or socially relevant meaning.⁶⁷ In the book of Revelation, for example, John sees God “sitting” (*κάθημαι*) on his throne. From a kinesthetic perspective of Semitic and Greco-Roman culture, the image of God “sitting on his throne” could evoke concepts of power, authority, stability, and divine judgment. The idea of a throne further reinforces the image of a place of power and sovereign rule.

On the other hand, the folkloric gesture made by the angel of raising his right hand when taking an oath (Rev 10,5-6) would have been easily recognizable to John.⁶⁸ Raising one’s hand in oath was common in the

⁶³ Jessica L. Lakin, “Automatic Cognitive Processes and Nonverbal Communication,” in *The SAGE Handbook of Nonverbal Communication*, eds. Valerie Lynn Manusov and Miles L. Patterson (Thousand Oaks, CA: Sage, 2006), 59.

⁶⁴ Marcel Danesi, *Understanding Nonverbal Communication: A Semiotic Guide* (New York: Bloomsbury Academic, 2022), ix.

⁶⁵ Thomas A. Sebeok, ed., *Encyclopedic Dictionary of Semiotics*, vol. 2, Approaches to Semiotics 73 (Berlin: Mouton de Gruyter, 1986), 609.

⁶⁶ A kinesthetic analysis of the New Testament is found in David M. Calabro, “Nonverbal Communication in the New Testament,” in *New Testament History, Culture, and Society: A Background to the Texts of the New Testament*, ed. Lincoln H. Blumell (Salt Lake City, UT: Deseret Book, 2019), 555-572.

⁶⁷ For a detailed kinesics study, see Ray L. Birdwhistell, *Kinesics and Context: Essays on Body Motion Communication*, Conduct and Communication 2 (Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 1990). Birdwhistell first coined the term kinesics in 1952.

⁶⁸ Calabro, “Nonverbal Communication in the New Testament,” 558.

first century AD.⁶⁹ So it seems that the body language used by God in the Apocalypse is the same as that which has been passed down through generations in Semitic culture. God's adaptation to Semitic forms of nonverbal communication demonstrates his univocal ability to relate to human history and cognition.⁷⁰

At this point, it is pertinent to mention that the generation by God of meaning-full forms does not in any way annul the reason of the receiving agent. On the contrary, as discussed below, God's originating mind seems to allow the free contribution of the receiving mind inspired by the Holy Spirit.

*John as a Cognitive Recipient
of the Revelation of the Book
of Revelation*

Nicolai Hartmann observes that a general characteristic of human cognition is its receptive-creative function: "In the cognitive relationship, the subject behaves in a receptive way towards the object. This does not mean that you should be passive. [...] Consciousness can be creatively involved in constructing the image, that is, in its own 'objective' content."⁷¹ The same dynamic is present in the reception of meaning-full forms created by God. Abraham J. Heschel puts it succinctly: "The prophet is responsive, not only receptive."⁷²

⁶⁹ *Ibid.* See also D. G. Burke, "Gesture," in *The International Standard Bible Encyclopedia*, ed. Geoffrey W. Bromiley (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1982), 449-450; John J. Pilch, "Gestures," in *Eerdmans Dictionary of the Bible*, ed. David Noel Freedman, Allen C. Myers, and Astrid B. Beck (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2000), 499.

⁷⁰ For discussion of God's adaptation to historical and cognitive contexts, see Jerry H. Gill, "Divine Action as Mediated," *Harvard Theological Review* 80, No. 3 (1987): 369-378; Kevin J. Vanhoozer, *The Drama of Doctrine: A Canonical-Linguistic Approach to Christian Theology* (Louisville, KY: John Knox, 2005).

⁷¹ Nicolai Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* (Berlin: de Gruyter, 1941), 47. "Das Subjekt verhält sich in der Erkenntnisrelation prinzipiell rezeptiv zum Objekt. Es braucht deswegen nicht passiv zu sein. Sein Erfassen des Objekts kann Spontaneität enthalten. Aber diese erstreckt sich nicht auf das Objekt als solches, dessen Erfasstwerden an ihm ja nichts ändert, sondern zielt auf das Bild im Subjekt zurück. Am Aufbau des Bildes, d. h. an seinem eigenen, objektiven Inhalt, kann das Bewußtsein sehr wohl schaffend beteiligt sein."

⁷² Abraham J. Heschel, *The Prophets* (New York: HarperPerennial, 2001), 457.

Such interaction is made possible by the prophet's *a priori* cognitive categories, without which he could not receive or process any meaning-full form.⁷³ Thus, "both the receptive and creative operations of reason are related to the *a priori* categories brought by the cognitive agent to the event of revelation."⁷⁴ These *a priori* categories, far from being timeless possessions of the nature of reason or general abstract principles, are based on the prophet's historical experience with the previous revelations of God in the *Lebenswelt*.⁷⁵ These prior revelations may include the sayings and writings of other biblical prophets and personal revelations given to the prophet by God in his experience.⁷⁶ Thus, "in the moment of vision the prophet, through the possession of previously originated categories, receives and interprets the meaning-full forms created by God."⁷⁷

In the book of Revelation, several case texts seem to support the idea that John the Revealer was not just a passive recipient but also an active contributor in generating the revealed content. The first case text is in Revelation 20,2: "And he laid hold of the dragon, the serpent of old, who is the devil and Satan, and bound him for a thousand years." Note that in this scene, John sees a "dragon," not an "old serpent," nor the "Devil" or "Satan." The sentence *τὸν δράκοντα, ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος, ὃς ἐστιν Διάβολος καὶ ὁ Σατανᾶς*, "the dragon, the serpent of old, who is the devil and Satan" (v. 2), may be better translated as "the dragon, that ancient snake, who is the devil and Satan."⁷⁸ Thus, the designations given to the dragon in the prophetic account could be part of the prophet's categorical history. This shows that John interprets the symbol of the dragon, having as a presupposition the referential sense of "that ancient snake" or "primordial serpent" (NBE) of the account of Genesis 3,1-15 (*cf.* Rev 12,9).

⁷³ Canale, *Back to Revelation-Inspiration*, 136.

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ *Ibid.*, 140.

⁷⁸ See Robert Hanna, *A Grammatical Aid to the Greek New Testament* (Grand Rapids, MI: Baker, 1983), 454: "The nominative noun *ὁ ὄφις* is in apposition with the accusative noun *τὸν δράκοντα*, 'the dragon, that ancient snake' (*cf.* 1:5)."

The second case text is presented in Revelation 20,4:

And I saw thrones, and they sat upon them, and judgment was given to them. And I *saw* the souls of those who had been beheaded because of the testimony of Jesus and because of the word of God, and those who had not worshiped the beast or his image, and had not received the mark upon their forehead and upon their hand; and they came to life and reigned with Christ for a thousand years.

Here, John is not told who those who sit on thrones to judge are; however, he seems to identify two groups. The first group consists of “the souls of those who had been beheaded because of the testimony of Jesus and because of the word of God.” The second was “those who had not worshiped the beast or his image, and had not received the mark upon their forehead and upon their hand.”

It should be noted that in the presentation of the first group, most Greek manuscripts omit the verb εἶδον, “I saw.” For this reason, it is stated that perhaps the conjunction καὶ “and” fulfills an epexegetical or explanatory function here.⁷⁹ In that case, the conjunction καὶ can be translated as “that is.” So, instead of “And I saw thrones, and they sat upon them, and judgment was given to them. And I *saw* the souls of those who had been beheaded,” a better translation might be: “And I saw thrones, and those given authority to judge sat upon them, *that is*, the souls of those who had been beheaded.” In any case, John is not just a passive recipient. John identifies the first group with the souls he had seen under the altar in the vision of the fifth seal (6,9-11). Likewise, considering the vision of the two beasts (13,1-17), he identifies the second group with those who did not worship the beast or its image (20,4b).

Another example of John’s receptive-creative function is found in Revelation 4,5b. In this text, John sees “seven lamps of fire” burning before the throne of God, which he interprets as “the seven spirits of God,” probably designated in Isaiah 11,2. Also, in Revelation 5,6b, John identifies the “seven eyes” as the “seven spirits of God sent out into all the earth.” Furthermore, in this same chapter, John’s confession that he wept

⁷⁹ According to David E. Aune, this epexegetical usage defines more closely those whom John saw seated on thrones (*Revelation 17-22*, WBC [Grand Rapids, MI: Zondervan, 2017], 1073).

much because no one in heaven or on earth was able to open the scroll or break its seals (v. 4) suggests that the prophet, through his *a priori* categories, grasps the significance of the vision or at least understands the more profound implications of this situation without needing a heavenly being to explain it to him.

On the other hand, in Revelation 17, when John sees the woman sitting on a scarlet beast, he is literally “astonished with great astonishment”⁸⁰ (v. 6, θαῦμα). Ranko Stefanovic states: “The real reason for John’s astonishment could be that this seductive woman somehow seemed familiar to him. The fact that he sees her in the wilderness (17,3) might remind him of the other woman he had seen earlier in the vision of Revelation 12.”⁸¹ Although this assumption is very logical, John does not explain his astonishment. However, this experience opened a space for interpretation and dialogue (vv. 7-18). The Greek word θαῦμα, “astonishment,” expresses in cognitive terms “an attitude of criticism, doubt or even censure and rejection, though it may also express inquisitiveness and curiosity.”⁸² Such an understanding confirms John’s active reception at the time of the vision.

The Inspiration for the Book of Revelation as a Linguistic Process

Having explored the process by which the content of Revelation originated in John’s mind, it now remains to investigate how this content was expressed in written form. To achieve this objective, we will analyze in this section the question of the ontology of the language of the Revelation, as well as the sociocultural and personal facets of John’s rational *a priori*. We will use the conceptualization idea developed by Langacker as a supporting tool, which includes the profile-base-cognitive domain relationships of the words in the different events of use.

⁸⁰ *Ibid.*, 910.

⁸¹ Ranko Stefanović, *La revelación de Jesucristo: comentario del libro del Apocalipsis* (Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 2013), 522.

⁸² Georg Bertram, “θαῦμα,” in *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 3, ed. Gerhard Kittel and Gerhard Friedrich (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1964-1976), 28.

*The Ontology of the Language
of the Book of Revelation*

Some theologians have emphasized a highly deterministic or free-will perspective in elucidating the relationship between thought and language, divine language, and human language. Theologians who adhere to the determinism of the classical model of inspiration tend to “bypass the human agency because they assume God acts according to the Augustinian-Calvinistic notion of divine, sovereign providence.”⁸³ Vern Poythress, for example, believes that God controls not only an individual’s immediate memory of using a word but also the entire process of centuries of English-speaking culture that transmitted that word to him.⁸⁴ Thus, for Poythress, God’s involvement in the inspired biblical language consists of his exhaustive and absolute control over words and their meaning.⁸⁵

For theologians who hold a free-will view, however, God’s involvement in inspired biblical language is primarily a general oversight that enables legitimate human contribution through the free and creative choice of words.⁸⁶ In other words, “God is not causing the thoughts or the words, but supervising the process of their free production in the mind of the writers, making certain that the contents are being recorded in a trustworthy way.”⁸⁷ Thus, far from God controlling the human writing process (inspiration) and miraculously converting it into his cognitive verbal expression, God “adapts” and “adjusts” to imperfect human language and writing patterns.⁸⁸ This historical-cognitive understanding of inspiration fits better with the Revelation’s linguistic peculiarities and statements.

⁸³ Canale, *The Cognitive Principle of Christian Theology*, 393.

⁸⁴ Vern Sheridan Poytress, *In the Beginning was the Word: Language – A God Centered Approach* (Wheaton, IL: Crossway, 2009), 54.

⁸⁵ *Ibid.*, 39, 40, 51. For an analysis of the ontology of language in Poythress’s selected works, see Iriann Marie Hausted, “God’s Involvement in Inspired-Biblical Language in Selected Works of Vern Poythress and Fernando Canale,” in *Scripture and Philosophy: Essays Honoring the Work and Vision of Fernando Luis Canale*, eds. Tiago Arrais, Kenneth Bergland, and Michael F. Younker (Berrien Springs, MI: Adventist Theological Society, 2016), 93-108.

⁸⁶ Canale, *The Cognitive Principle of Christian Theology*, 404, 405.

⁸⁷ *Ibid.*, 407.

⁸⁸ Canale, “Revelation and Inspiration,” 64; Canale, *Back to Revelation-Inspiration*, 129, 140.

For example, some barbarisms and solecisms have been observed in the Greek of the Revelation, including disagreements in case, number, and gender, verbal inconsistencies, and incorrect use of prepositional phrases. Some scholars attribute this phenomenon to John's thinking in Hebrew or Aramaic while writing in Greek.⁸⁹ Others suggest that these grammatical irregularities may have been due to John's more excellent command of the vernacular Greek of the time than classical or literary Greek.⁹⁰ Others, on the other hand, see the solecisms of the Revelation as possible literary and rhetorical resources used by the writer to transmit the message more effectively.⁹¹ In any case, God did not annul the essential characteristics of the author of the book of Revelation's mode of cognition and language, allowing his creativity and accepting his limitations in communicating divine thought.

Further proof that God allowed John's free contribution to the language of Revelation is evident in John's introductory statement about the circumstances in which he received the revelation (1,4-10). John did not require divine revelation or instruction to know and describe

⁸⁹ See R. H. Charles, *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John* (Edinburgh: T&T Clark, 1920), cxliii, cxlv; T. Cowden Laughlin, "The Solecisms of the Apocalypse" (PhD diss., Princeton University, 1902), 4, 11-21; Charles C. Torrey, *The Apocalypse of John* (New Haven, CT: Yale University Press, 1958), 19, 27, 57; Nigel Turner, *Christian Words* (Edinburgh: T&T Clark, 1980), 24; Gerard Musses, *The Morphology of the Koine Greek as Used in the Apocalypse of St. John* (Leiden: E. J. Brill, 1985), 66; Henry B. Swete, *Commentary on Revelation* (Edinburgh: T&T Clark, 1906), cxxiii-cxxiv; Steven Thompson, *The Apocalypse and Semitic Syntax*, SNTSM 52 (Cambridge: Cambridge University Press, 2005). For an analysis of the different perspectives on the language of Revelation, see Allen Dwight Callahan, "The Language of Apocalypse," *Harvard Theological Review* 88 (1995): 453-470.

⁹⁰ James H. Moulton, *A Grammar of New Testament Greek*, vol. 1: *Prolegomena*, 3rd ed. (Edinburgh: T&T Clark, 1908), 9; Stanley E. Porter, "The Language of the Apocalypse in Recent Discussion," *New Testament Studies* 35 (1989): 582-603.

⁹¹ C. G. Ozanne, "The Language of the Apocalypse", *Tyndale House Bulletin* 16 (1965): 3-9; Laurențiu F. Moș, *Morphological and Syntactical Irregularities in the Book of Revelation: A Greek Hypothesis*, LBS 11 (Leiden: E. J. Brill, 2015), 107-201; Laurențiu F. Moș, "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; Martin Karrer, *Die Johannesoffenbarung: Einleitung und Kommentar zu Kap. 1,1-5,14* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2017), 94; Best, *Imitatio Ezechielis*, 1-113.

these circumstances or even include them in the book. Still, he did require God's guidance and supervision throughout the writing process (inspiration).

On the other hand, in the book of Revelation, it is notable that John lacks the adequate vocabulary to describe his visions accurately. This is reflected in the frequent use of terms such as ὅμοιος, "like," and ως, "as."⁹² Since this lexical limitation is primarily due to the significance and complexity of the symbols that John is attempting to convey, it is logical to assert that John composed the book of Revelation within the cognitive confines of his human limitations. This historical-cognitive conception departed from the classical/deterministic vision of an ontology of language inseparable from the ontology of God and intended to elevate the inspired writer's linguistic and cognitive capacities.

The Essence of the Inspiration of the Book of Revelation

According to the historical-cognitive model, the essence of inspiration is historical-linguistic. It is historical in the sense that God condescends to work with human beings directly at the level of general and personal history, and it is linguistic because inspiration pours God's thoughts into the linguistic mold of human writing. Of course, the essence of inspiration also has a cognitive component, namely language, which is intrinsically linked to the individual's cognition.⁹³ As Fathi Malkawi explains,

Language serves thought when an individual needs to express his or her thought and bring it out into the linguistic realm, where the idea becomes a subject of communication. At the same time, thought serves language in helping choose the most accurate articulation and terminology that best expresses meaning.⁹⁴

⁹² The term ὅμοιος, "alike," appears 45 times in the NT, with Revelation being the book that uses it most. On the other hand, the comparative particle ως, "as," is used 504 times in the NT, with Revelation being the second book in frequency of use (58x), only surpassed by Acts (62x).

⁹³ Canale, *The Cognitive Principle of Christian Theology*, 402-404.

⁹⁴ Fathi Hasan Malkawi, *Mapping Intellectual Building and the Construction of Thought and Reason* (London: International Institute of Islamic Thought, 2020), 137.

This historical-linguistic process of inspiration involves a harmonious cooperation between divine and human agencies. While the prophet actively contributes using his finite cognitive and linguistic abilities, God participates not only by historically supervising the production of Scripture but also by directly intervening when necessary. Below are some examples of divine oversight and assistance in the inspiration process of the Revelation.

*The Mode of Inspiration
of the Book of Revelation*

According to Canale, God's intervention in the linguistic process of inspiration manifests itself in two main patterns: a general pattern of historical supervision that encompasses all of Scripture, and an occasional, remedial and corrective pattern of historical intervention. One of the remedial and corrective patterns of direct intervention that God probably used in the inspiration of the book of Revelation is granting an "additional revelation."⁹⁵ Such a revelation refers to the content that God can impress on the prophet's mind while he writes some divine message or a vision previously received. Thus, while writing the Scriptures, no words may be audible to the prophet's ears, but they are spoken to his mind.

From a cognitive linguistics perspective, "speaking to the mind" can be understood as a form of direct conceptual processing, wherein the prophet receives information in an internal linguistic format through cognitive models or sensory simulations, bypassing conventional auditory perception. This phenomenon is analogous to the mental reconstruction of a familiar voice or the internal "hearing" of a melody, even in the absence of an external auditory stimulus.

⁹⁵ Among the remedial and corrective patterns of the direct intervention of God, Canale highlights the following: (a) "An aid to Memory," (b) "selection of literary sources," (c) "New revelation" or "additional revelation," and (d) "overruling prophetic thinking" (*The Cognitive Principle of Christian Theology*, 407-412).

In harmony with this, and taking into account the visual-auditory form of the revelations of the book of Revelation,⁹⁶ it is highly significant that during the vision of Revelation 20, no divine or heavenly agent tells John when the redeemed would reign with Christ (as is the case with the prophetic periods described in Daniel [7,23.25; 8,14; 9,22.24; 12,7-12] or in the book of Revelation itself [9,4a.5; 11,1-3; cf. 12,6.14]). However, he affirms they will reign with Christ for a thousand years. This factor suggests that an “additional revelation” may have been given to John while he was writing down the vision. John Walvoord points out at this point: “John visually saw the angel bind Satan and cast him into the pit. But John could not see how long Satan was to be bound, or the purpose of the binding. This was given to John by divine revelation that constituted the interpretation of the vision.”⁹⁷ If so, the data that the reign of Christ with his saints will last a thousand years does not derive from the author or from the surrounding ideas of the time; instead, it constitutes an “additional revelation” given to the prophet through the remedial and corrective pattern of God’s direct intervention in the process of inspiration.

Another example of divine oversight and assistance in the process of inspiration is found in Revelation 10,3-4. This passage mentions that John “was about to write” what the seven thunders uttered. However, a voice from heaven explicitly ordered him: “Seal up those things which the seven thunders uttered, and write them not” (v. 4). This episode indicates that God was directly involved in writing the book of Revelation, which ensures the proper representation of divine thoughts in the book. As demonstrated by the following cognitive analysis of the use of the word γράψο in the book of Revelation.

⁹⁶ Boring notes 91 instances in the Apocalypse “in which John hears and reports the voice of Jesus or of some other heavenly being as a member of the cast, a voice which remains contained in the vision and is not directed immediately to the churches of Asia Minor” (“The Voice of Jesus in the Apocalypse of John,” 337).

⁹⁷ John F. Walvoord et al., *Revelation*, JWPC (Chicago, IL: Moody, 2011), 334.

Cognitive Analysis of γράφω in the Book of Revelation

The verb γράφω appears 412 times in biblical Greek, including γραπτός in Romans 2,15. The standard Greek lexicons gloss γράφω with meanings such as “write,” “record,” “compose,” “redact,” “engrave,” and “draw.”⁹⁸ In the New Testament, this term is found 192 times. Approximately 91% (174 times) of these instances refer to prophetic or epistolary writings. In particular, the book of Revelation contains 29 occurrences of γράφω—the highest frequency of this verb in any New Testament book. Of the 12 verb forms of γράφω in Revelation, γράψον is the most common form in the book (41%, aorist active imperative), followed by γεγραμμένον (21%, perfect passive participle). The cognitive categories and domains of both verbal forms manifest God’s condescension within John’s sociocultural and personal *a priori*.

Cognitive Categories and Domains of γεγραμμένον and γράψον

An analysis of the use of γεγραμμένον in the LXX shows that this term denotes the absolute validity of what is written, both in royal and legal terms.⁹⁹ G. Schrenk explains that this validity is based on Yahweh’s binding authority as King and Lawgiver.¹⁰⁰ This meaning can also be seen in the book of Revelation, where the βιβλίον γεγραμμένον, “written book” (5,1), has a strong legal sense, as it is related to a sealed document. “Legal documents were sealed, often with roughly six seals imprinted with

⁹⁸ See Johannes P. Louw and Eugene A. Nida, *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains*, 2nd ed., vol. 1 (New York: United Bible Societies, 1996), 395-396; and Walter Bauer, Frederick W. Danker, William F. Arndt, and Felix W. Gingrich, *Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 3rd ed. (Chicago, IL: University of Chicago Press, 2000), 206-207.

⁹⁹ T. Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint* (Leuven: Peeters, 2009), 136-137. The entry for γράφω notes that the verb can denote inscribing on a hard surface, such as πλάκας λιθίνας γεγραμμένας τῷ δακτύλῳ τοῦ θεοῦ, “stone tablets inscribed by God’s finger” (Exod 31,18), as well as recording authoritative decrees or visions (γράψον ὅρασιν, Hab 2,2). The semantic range thus reflects both the physical act of engraving and the authoritative, binding character of what is written—particularly in legal or covenantal contexts.

¹⁰⁰ Gottlob Schrenk, “γράφω, γραφή, γράμμα, ἐγγράφω, προγράφω, ὑπογραμμός,” in *Theological Dictionary of the New Testament*, 1:748-749.

the attestations of the same number of witnesses.”¹⁰¹ This format—common for contracts and wills—was popularized in Roman documents and found in Jewish texts from Palestine.¹⁰² Likewise, the ὄνομα καινὸν γεγραμμένον “a new name engraved” (2,17) refers to a legal context. In the Greco-Roman world, it was common to use a white stone to indicate that a person had been vindicated in court.¹⁰³ This practice was also used in voting to indicate acceptance and in honorific contexts to represent victory and recognition.

Thus, the linguistic unity of the Greek γεγραμμένον outlines the conceptual entity of [LEGAL DOCUMENT] and [HONORIFIC ENGRAVING]. This profile includes the conceptual basis of [DOCUMENTS SEALED WITH MULTIPLE SEALS], [LEGAL FUNCTION], [VICTORY], and [HONOR]. The domain in which this profile-base relationship appears is, among others, that of [ROMAN JURISPRUDENCE] and [HONORIFIC DIMENSION].

Since this conceptual background was present in the *a priori* John’s rationale (since it was part of the sociocultural idiosyncrasy of his time), it is possible to deduce that in the inspiration of the book of Revelation, God adapted his way of thinking to the dynamic relationships of human words, linking his revelations with routines or culturally rooted schemes in the *Lebenswelt* of the prophet. In this way, divine thought permeated the words through which the revelation of the book of Revelation was communicated to the world.¹⁰⁴

Concerning γράψον, an almost exclusive use of this form is observed in prophetic or apocalyptic texts. Specifically, of the 24 occurrences of γράψον in biblical Greek, 21 occur in a cognitive domain of prophecy, as shown in the following table.¹⁰⁵

¹⁰¹ Craig S. Keener, *The IVP Bible Background Commentary: New Testament* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2014), 739.

¹⁰² *Ibid.*

¹⁰³ Koester, *Revelation*, 263.

¹⁰⁴ See Canale, *The Cognitive Principle of Christian Theology*, 405.

¹⁰⁵ According to Langacker (*Cognitive Grammar*, 70), when a relationship is outlined, different degrees of prominence are conferred on its participants. The most prominent participant, the

Text	Agent	Trajector	Relationship	Landmark	Cognitive Domain
Exod 34,27	God	\Μωυσῆς\ (Moses)	\γράψω\ (writes)	\τὰ ῥῆματα ταῦτα\ (these words)	Covenant
Hab 2,2	God	\ό προφήτης\ (the prophet)	\γράψω\ (writes)	\όρασμα\ (vision)	Prophecy
Isa 8,1	God	\ό προφήτης\ (the prophet)	\γράψω\ (writes)	\τόμον καινοῦ μεγάλου\ (large new roll)	Prophecy
Isa 30,8	God	\ό προφήτης\ (the prophet)	\γράψω\ (writes)	\πνέον\ (board) and \βιβλίον\ (book)	Prophecy/ Document preservation
Jer 22,30	God	\ό προφήτης\ (the prophet)	\γράψω\ (writes)	\τὸν ἄνδρα τοῦτον\ (this man)	Prophecy/ Court registration
Jer 37,2	God	\ό προφήτης\ (the prophet)	\γράψω\ (writes)	\πάντας τοὺς λόγους\ (all words)	Prophecy
Jer 43,2	God	\ό προφήτης\ (the prophet)	\γράψω\ (writes)	\χαρτίον βιβλίου\ (book scroll)	Prophecy/ Document preservation
Jer 43,28	God	\ό προφήτης\ (the prophet)	\γράψω\ (writes)	\χαρτίον ἔτερον\ (another scroll)	Prophecy
Ezek 24,2	God	\ό νιὸς ἀνθρώπου\ (son of man)	\γράψω\ (writes)	\εἰς ἡμέραν\ (on a specific day)	Prophecy/ Chronicle prophetic
Ezek 37,16	God	\ό νιὸς ἀνθρώπου\ (son of man)	\γράψω\ (writes)	\ῥάβδον\ (stick)	Prophecy/ Distinctive inscription
Luke 16,6,7	A religious administrator	\ό χρεώστης\ (the debtor)	\γράψω\ (writes)	\τὰ γράμματα\ (document)	Legal document
Rev 1,11	Jesus	\ό Ἰωάννης\ (John)	\γράψω\ (writes)	\εἰς βιβλίον\ (in a book)	Prophecy
Rev 1,19	Jesus	\ό Ἰωάννης\ (John)	\γράψω\ (writes)	\ὅτι εἶδες\ (what you saw)	Prophecy

trajector (tr), is the central entity or focus of the profiled relationship. The other participant, the landmark, becomes prominent as a secondary focus.

Rev 2,1.8.12.18; 3,1.7.14	Jesus	\o{I}ω\anης\ (John)	\γράψον\ (writes)	\τῷ αγγέλῳ\ (to the angel)	Letter/ prophecy
Rev 14,13	God	\o{I}ω\anης\ (John)	\γράψον\ (writes)	\μακάριοι οἱ νεκροί\ (blessed are the dead)	Prophecy
Rev 19,9	An angel	\o{I}ω\anης\ (John)	\γράψον\ (writes)	\μακάριοι οἱ εἰς τὸ δεῖπνον τοῦ γάμου\ (blessed are those called to the supper of the Lamb)	Prophecy
Rev 21,5	God	\o{I}ω\anης\ (John)	\γράψον\ (writes)	\οὗτοι οἱ λόγοι πιστοί καὶ ἀληθινοί\ (these faithful and true words)	Prophecy

In most of these different usage events, God's direct involvement in the writing process of Scripture is evident. In particular, it is notable that of the twelve times John is commanded to write (*γράψον*), eleven come from a divine agent and only one time from an angel commissioned by God. Thus although in the book of Revelation, the subject of the active form of *γράφω* is John, the subject of the imperative mood is God. Therefore, God must be recognized as directly involved from beginning to end in the writing of the book of Revelation.

Conclusion

This epistemological investigation has demonstrated that the revelation-inspiration of the book of Revelation is best understood through an integrated historical-cognitive framework that accounts for its fully divine and fully human nature. Grounded in the premise that God, acting within the space-time scope of human history, generated the cognitive content of Revelation through the modes, characteristics, and limitations of human cognition and language, this study affirms that divine and human activities were continuously present throughout the entire revelation-inspiration process. Drawing on Langacker's Cognitive Grammar and Canale's historical-cognitive model, it shows that both the cognitive content and linguistic form of Revelation emerge within the prophet's *Lebenswelt*, embedding divine thought in human symbolic, linguistic, and cultural structures.

By employing analytical categories such as cognitive domains, profile-base relationships, and speech acts, this study further reveals that revelation in the Apocalypse functions as a dynamic communicative event in which divine agency operates through the prophet's active cognitive engagement. This participatory perspective circumvents both reductionist determinism and anthropocentric subjectivism by framing revelation not as a unilateral transmission but as a dialogical act situated within human cognition and history. Accordingly, the revelation-inspiration of the book of Revelation can be rightly understood as a source of theological data that is both linguistic-cognitive and historical.

RECENSIONES BIBLIOGRÁFICAS



Hugo A. Cotro, Leandro J. Velardo, Karl G. Boskamp y Edgard A. Hornero, eds. *Viva y eficaz: Festschrift al Dr. Roberto Pereyra*. Serie Homenajes. Libertador San Martín, Entre Ríos: Editorial Universidad Adventista del Plata, 2024. Pp. 295. ISBN 978-987-765-114-0.

El propósito de la obra es brindar un reconocimiento a la trayectoria profesional del doctor y pastor Roberto Pereyra Suárez por sus cuarenta y dos años de servicio en la Iglesia Adventista del Séptimo Día (IASD). Biblistas y teólogos contribuyeron a la confección de este libro de quince capítulos —con investigaciones que cubren un amplio espectro temático— organizados según su secuencia canónica. Esta recensión incluye un comentario de cada capítulo.

Alberto R. Timm (capítulo 1) resume el desempeño pastoral y teológico de Roberto Pereyra, quien inició sus actividades como pastor distrital y evangelista. Luego, se desempeñó como docente de grado y posgrado, así como administrador en instituciones universitarias de formación teológica sudamericanas. Obtuvo un doctorado en Nuevo Testamento en la Universidad Adventista de Andrews (1990-1995), con una disertación basada en la eclesiología paulina de 1 Tesalonicenses, considerada un valioso aporte para la obra y misión de la IASD. Entre otras contribuciones, destacan la redacción de escritos de divulgación, libros, capítulos de libros, artículos eruditos académicos, exposiciones en congresos, simposios y asambleas pastorales, participación en procesos de evaluación y acreditación de instituciones adventistas de educación superior, membresía en sociedades de investigación teológica e integración en comités editoriales de revistas especializadas. En suma, un ministerio amplio, prolífico y de innegable fidelidad al llamado para el que fue convocado.

Roberto Pereyra (capítulo 2) analiza lo que la homilía a los Hebreos revela acerca del Hijo de Dios. Subraya el aspecto progresivo de la revelación en la que “Dios, habiendo hablado [...]” (1,1) muchas veces y de muchas maneras, en estos últimos días nos habló por el Hijo (1,1-2). El autor describe de manera detallada las múltiples y distintivas características y funciones del Hijo de Dios que están presentes en la homilía, por lo que su investigación constituye un valioso aporte para la cristología.

Los capítulos 3 al 6 incluyen investigaciones a partir de libros de la Biblia Hebrea. Silvia Scholtus (capítulo 3) señala que históricamente ha habido una comprensión errónea con respecto al significado de “la simiente de la mujer” en Génesis 3,15. Cita a intérpretes de diferentes épocas y sus evaluaciones del texto. Para Scholtus, la ausencia de conocimiento científico en la antigüedad fue una de las razones que impidieron identificar a la “simiente” de la mujer con el “óvulo”. Además, refiere que el maltrato hacia la mujer en diferentes culturas y épocas y el nacionalismo judío, reflejado en obras rabínicas, son aspectos que influyeron en la incomprensión del pasaje. Resulta ambigua su posición con respecto a la “simiente” como plural colectivo o representante individual. Habría sido valioso advertir el movimiento de confluencia del plural colectivo hacia el representante individual de la “simiente” como principal indicador mesiánico del texto.

Víctor M. Armenteros (capítulo 4) propone algunas maneras de afrontar las barreras interpretativas que dificultan la comprensión de la literatura judía peritextual de la Escritura, facilitando la lectura de comentarios rabínicos o anotaciones masoréticas. Identifica cuatro barreras interpretativas: la incomprensión de la hermenéutica nomológica por la profusión de argumentaciones y autoridades, la incomprensión de encabezamientos de midrases haggádicos en los que las referencias bíblicas parecen incoherentes, la aparente arbitrariedad de las noticias masoréticas que proponen conteos sin un supuesto interés teológico y la detección de la intencionalidad del masoreta cuando propone que una anomalía de cohesión no lo es. Desarrolla cada una de ellas de manera exhaustiva, con referencias bibliográficas pertinentes. El título del artículo hace referencia a la relación incestuosa de Lot y sus hijas en Génesis 19,30-38. Se incluyen cuadros con análisis del texto hebreo bíblico, targumim y LXX. Luego, el autor aporta propuestas cognitivas y procedimentales para resolver cada una de las cuatro barreras interpretativas y, además, sugerencias actitudinales al momento de abordar este tipo de literatura.

Karl G. Boskamp Ulloa (capítulo 5) aborda consideraciones textuales de Job 4,12-21 y el debate acerca de su ubicación original en el libro. Los testimonios textuales antiguos ubican a la perícopa como parte de la primera respuesta de Elifaz a Job, dentro del primer ciclo de discursos entre

Job y sus amigos, confirmando la ubicación actual de la visión dentro del libro. En la primera mitad del siglo xx, surgieron propuestas diferentes en las que se le atribuía la visión a Job. Sin embargo, Boskamp demuestra que carecen de evidencias textuales que confirmen las hipótesis planteadas, y no encuentra evidencias objetivas para la trasposición del texto.

Reinaldo W. Siqueira (capítulo 6) analiza en Amós 2,6-16 y Oseas 2,1-23 la forma literaria del “proceso de la alianza” en la Biblia Hebreo. Históricamente, se han planteado dos modalidades: “demandante/acusador” y “pronunciamiento del juez” desde las primeras publicaciones de Gunkel y Begrich (1933) sobre el libro de Salmos. El autor propone la modalidad de “pronunciamiento del juez” para los textos analizados, en los que se evocan juicio, condenación y promesas de restauración ligados al pacto de Dios con Israel en el Sinaí.

Carlos Olivares (capítulo 7) analiza el verbo griego δίχοτομέω, “cortar en dos”, en Mateo 24,51 desde una perspectiva sincrónica y bajo la óptica de la sociorretórica. El autor concluye que en ese pasaje el verbo opera como una hipérbole verbal, agresiva y cruenta, implicando un castigo severo en consonancia con otras metáforas de rechazo y destrucción del relato mateano. Ya sea en un sentido formal o dinámico, el verbo evocaría un acto en el que los infieles son fuertemente maltratados.

Los capítulos 8 al 13 abordan investigaciones relacionadas con el epistolario paulino. Leandro Velardo (capítulo 8) presenta una nota filológica sobre Romanos 3,31. En el contexto de Romanos 3,28-31, el autor ve un vínculo entre Romanos 3,31 —con un uso anartroso doble de “ley” que sugiere prominencia temática—, Romanos 3,28 —con mención de las “obras de la ley”— y Romanos 3,30 —con la alusión a la *Shema*—, textos que constituirían una referencia a la dimensión normativa y existencial de la Ley/Torah. Visto en armonía con el resto de la epístola, la “ley” no es abolida por Cristo, dado que “la ley” señala a Cristo (Rm 10,4), considerando además la obra del Espíritu Santo en el creyente. El apóstol ofrece una nueva lectura de la experiencia religiosa, basada en la persona y obra de Cristo, en la que la Ley/Torah no es abolida, sino que se clarifica su función, su alcance universal y su presencia en la vida diaria. Velardo concluye su estudio con la propuesta de una dinámica y esclarecedora

traducción personal que intenta capturar el sentido de Romanos 3,31, confirmando la validez de la Torah como la expresión última de la voluntad de Dios para la raza humana.

Benjamín Rojas Yauri (capítulo 9) advierte en Romanos 12,1-2 matices de una verdadera adoración. Cuando la mente del creyente ha sido transformada o recreada por el Espíritu de Dios, el resultado es la santificación, donde acontece la disconformidad con este mundo junto con la transformación de su cosmovisión personal, para llegar a experimentar la voluntad de Dios como buena, agradable y perfecta. Así, el culto racional es una obra divina, en la que el ser humano le permite a Dios obrar en su vida. De esta manera, será capaz de brindar un culto agradable a Dios y vivir una vida de constante adoración a su Creador.

Merling Alomía Bartra (capítulo 10) nos recuerda que en el apéndice de la Epístola a los Romanos aparecen veintiocho nombres de personas muy apreciadas por el apóstol, a quienes envía saludos y muestras de aprecio. La lista es encabezada por la mención de Febe, diaconisa de la iglesia de Cencrea, para quien hay una recomendación especial de parte del apóstol, y quien sería la encargada de llevar la carta a sus destinatarios. El artículo destaca lo valioso de la diaconía o diaconado, que con el tiempo se convirtió en algo peculiar, indispensable y distintivo de la iglesia. Dentro de este servicio, menciona que la logística femenina es necesaria, oportuna y eficiente en la iglesia, como ya se vio en los días del Maestro, luego en la creciente iglesia cristiana y que ha perdurado a lo largo del tiempo hasta nuestros días.

Carlos H. Cerdá (capítulo 11) encuentra que en Efesios 1,21 el significado de “este siglo” es equivalente al pecado, falsas doctrinas, salvación por obras y no estar con Cristo, en contraste con “siglo venidero”, que adquiere sentido a partir de Cristo y su obra en favor de la redención del hombre.

Ranko Stefanovic (capítulo 12) analiza en 2 Tesalonicenses 2,1-12 la gran apostasía o rebelión contra Dios que tendría lugar en el curso de la historia de la iglesia cristiana, en algún momento futuro, desde la perspectiva de Pablo, hasta la segunda venida de Cristo, orquestada por el gran usurpador Satanás, quien ha utilizado históricamente diversos agentes en

su guerra contra Dios. Con las anticipaciones proféticas expresadas en símbolos como el cuerno pequeño (Daniel 7 y 8) y la bestia del mar (Apocalipsis 13,1-8), el hombre de pecado (2 Tes 2,3-10) es identificado como la figura del papado medieval de la iglesia en Europa Occidental (en línea con muchos intérpretes a partir de la Edad Media, aunque con cada vez menos apoyo por una vasta mayoría en las dos últimas centurias). El autor intenta esclarecer la identidad de la fuerza o poder que lo obstaculiza o retiene por un tiempo hasta la manifestación plena de su rebelión. Los participios neutro (2 Ts 2,6), masculino (2 Ts 2,7) y las dos posibles traducciones de “el que ahora lo retiene...” señalarían a Dios mismo, aunque Stefanovic no descarta que es posible que Pablo tuviera en mente al Imperio romano, poder que Dios habría utilizado por un tiempo hasta el pleno desarrollo del hombre de pecado. Sin embargo, es oportuno recordar que las diferentes entidades que secuencialmente aparecen en la apocalíptica bíblica, como enemigas de Dios y de su pueblo, son siempre de origen satánico.

Horacio Mazzoli (capítulo 13) encuentra en Hebreos 6,4-6, en referencia a la apostasía, que es imposible que alguien sea restaurado, por tratarse de una actitud voluntaria que permanecerá mientras la condición de rechazo persista. No obstante, además de la amonestación, el texto también es esperanzador porque sugeriría que la apostasía no es un proceso cerrado e irreversible, sino que depende de un reconocimiento del pecado y de un cambio de actitud del pecador, que deja de permanecer en su posición de rechazo, tal como puede vislumbrarse en la paráfrasis interpretativa realizada por el autor.

Los capítulos 14 y 15 incluyen investigaciones sobre el libro de Apocalipsis. Elías Brasil de Souza (capítulo 14) destaca en el triple mensaje angélico de Apocalipsis 14,6-7 la oferta de amor y esperanza de Dios para un mundo sumido en caos, miedo y confusión, efectiva solo por la gracia divina y recibida por fe en el evangelio eterno del Cordero. Su contraparte es el sistema rival de salvación por obras humanas, promovido desde Babel, hoy presente en múltiples religiones y creencias que conforman la Babilonia del tiempo del fin. El autor advierte que el segundo mensaje angélico continúa siendo relevante y lo será en el futuro, como puede

verse en Apocalipsis 18,4. Este mensaje trae buenas noticias, porque la confederación de poderes globales colapsará, la ciudad de obras humanas caerá y se abrirá el camino hacia la Nueva Jerusalén. Es claro que el primer mensaje incluye un llamado a la verdadera adoración, el tercer mensaje contiene una advertencia contra la falsa adoración y en ambos se anuncia un juicio. Es innegable que la solemnidad de los tres mensajes conlleva la ineludible misión de proclamarlos globalmente. El autor finaliza su análisis confiando en la obra del Espíritu Santo, que empoderará al remanente final de la historia para cumplir su misión, tal como lo fue en los inicios de la iglesia cristiana.

Hugo A. Cotro (capítulo 15) plantea la difícil tarea de lograr una correcta interpretación del griego del Nuevo Testamento y de las versiones griegas del Antiguo Testamento, debido a la presencia de preposiciones o frases preposicionales a las que compara con “pequeñas zorras”. Al analizar la preposición *διά* seguida de dos cláusulas acusativas unidas por la preposición *καί*, en Apocalipsis 1,9, evalúa si Juan estaba en Patmos como prisionero por haber predicado la Palabra de Dios y haber dado testimonio de Jesús, o con el propósito de recibir la Revelación, la Palabra de Dios, el testimonio desde/o de Jesús, con una posible tercera opción interpretativa. Para Cotro, las tres opciones no serían lecturas irreconciliables entre sí ni mutuamente excluyentes, postura que no estaría en línea con las interpretaciones tradicionales del texto antes citado.

El análisis de la obra incluyó la evaluación de cada capítulo, dada su diversidad temática y de autoría. Dirigida a un público erudito, constituye un valioso aporte para la investigación teológica y un digno reconocimiento al legado del ministerio amplio, prolífico y de innegable fidelidad del doctor y pastor Roberto Pereyra Suárez.

María Emilia Schaller
Universidad Adventista del Plata
mariaemiliashaller@gmail.com



Silvano Barbosa dos Santos. *Em missão: fundamentos, história e oportunidades*. 2.ª ed. Engenheiro Coelho, SP/Chillán, Ñuble: UNASPRESS/Universidad Adventista de Chile, 2023. Pp. 562. ISBN 978-65-5405-055-5.

Silvano Barbosa posee una maestría en Teología Pastoral (UNASP, 2010) y un doctorado en Misionología (Universidad de Andrews, 2018). Fue fundador y editor del *Journal Missão Foco na Pessoa* (2012-2017). Se ha desempeñado como profesor de Misión y Ministerio en varias instituciones (UNASP, UAP, UNACH, y UPeU). Actualmente, es coordinador de grado en la Facultad de Teología de la UNASP.

Em missão: fundamentos, história e oportunidades es producto de su tesis doctoral. La obra explora los fundamentos bíblicos y teológicos de la misión, su historia y las oportunidades actuales que enfrenta. El contenido se organiza con un prefacio (pp. 5-6), escrito por el Dr. Bruce L. Bauer, profesor emérito de Misión Mundial de la Universidad de Andrews. Luego, el libro se divide en tres partes, que incluyen un total de catorce capítulos. La bibliografía está integrada al final de cada capítulo. Se incluye un índice temático (pp. 255-262).

La primera parte trata sobre los fundamentos (pp. 7-84) bíblicos y teológicos de la misión. En el primer capítulo (pp. 9-20), Barbosa afirma que “el Dios de la Biblia es un Dios misionero. Toda la Biblia es un documento misionero, porque presenta la revelación de los propósitos y de las acciones de Dios en la misión” (p. 9). La misión de Dios es global e inicia con la promesa del Mesías para eliminar el pecado y la muerte. Los patriarcas la cumplieron siendo “una bendición para todas las familias de la tierra” (p. 17). El capítulo dos (pp. 21-28) establece que Dios, el Creador y dueño soberano de la Tierra, llamó y eligió individuos dispuestos a cumplir la misión. La única condición es “permitir que el Señor sea soberano en nuestra vida” (p. 24). El registro bíblico evidencia los actos salvíficos de la redención.

El tercer capítulo (pp. 29-48) establece que el elegido imita y revela el carácter de Dios. “La singularidad del pueblo de Dios debía ser

evidenciada en el estilo de vida, el sistema religioso y los principios sociales” (p. 29). Siguiendo a Stephen Bevans, analiza cinco modelos de contextualización actual. Sin embargo, debido a las debilidades de estos modelos, Barbosa propone un modelo integral de contextualización crítica que aplica el principio de separación o identidad. El cuarto capítulo (pp. 49-60) sostiene que el Antiguo Testamento presenta una presencia misional activa basada en el sacerdocio de todos los creyentes. “El llamado de Dios es siempre un llamado a la acción” (p. 51). Este mismo principio debe ser aplicado en contextos contemporáneos a través del ejemplo (presencia).

En el quinto capítulo (pp. 61-68), Barbosa sostiene que el modo de operar de Dios en la misión es el de “un Dios que envía” (p. 61). El verbo hebreo *salah* lo evidencia. El Nuevo Testamento presenta a Cristo como el enviado de Dios con la misión de salvar al hombre. Pero, a su vez, al enviar a sus discípulos, Jesús hace continua la misión del Padre que lo envió (p. 65). El término griego *apóstolos*, “enviado”, así lo sostiene. La iglesia, por naturaleza, es enviada a cumplir la misión. El capítulo seis (pp. 69-84) estudia la iglesia de Antioquía y enfatiza que esta, al responder a la conducción del Espíritu Santo, se convirtió en un modelo de iglesia misionera. Se destacó por marcar “el inicio de una misión organizada más amplia” (p. 72). Valorizó la diversidad de dones espirituales, así como la diversidad de sus miembros. Su trabajo misionero corporativo, claramente planificado, permitió que equipos de trabajo llevasen el evangelio a otras regiones.

La segunda parte trata sobre la historia (pp. 85-199) de la misión. Se analizan brevemente cinco grupos o movimientos religiosos. El capítulo siete (pp. 87-108) explica que el misionero británico Patricio (385-460 d. C.), basado en un profundo conocimiento de la Biblia, desarrolló un tipo de monasticismo diferente, orientado a la misión en Irlanda. Su estrategia misionera se concentró en alcanzar las clases altas, lograr que los monasterios se automultiplicaran y fueran centros de cultura y educación, espiritualidad y conocimiento intelectual. Formaron equipos misioneros de doce personas, se mezclaron con la gente y realizaron actividades

comunes. La teología de la misión de los celtas estuvo “profundamente enraizada en la Biblia” (p. 99).

El octavo capítulo (pp. 109-134) describe el movimiento de reforma de los valdenses del Piamonte. Su firme compromiso con las Escrituras se evidenció en la pureza de vida. Fueron los primeros en tener una traducción de la Biblia. Además, sus pastores recibían un riguroso entrenamiento bíblico en el Colegio de Barba. Allí, también aprendían alguna profesión que les permitía entrar en contacto con la comunidad. El propósito era preparar misioneros. Cuando salían, lo hacían en parejas, el maestro y un discípulo. Distribuían libros, folletos o porciones de la Biblia. Barbosa destaca que las mujeres también podían participar de las acciones misioneras.

El capítulo nueve (pp. 135-156) evalúa a los moravos, el grupo pionero más orientado a la misión. Barbosa destaca cuatro factores determinantes: primero, el liderazgo visionario e innovador del Conde Nicolau von Zinzendorf, cuya vida estuvo centrada en Cristo y en su Palabra; segundo, los creyentes estuvieron firmemente fundamentados en la Biblia; tercero, tuvieron el foco en la misión, desarrollando sus actividades misioneras tanto local como internacionalmente, ninguna privación los detuvo; y cuarto, aplicaron principios misioneros eficaces.

El décimo capítulo (pp. 157-176) explica que las organizaciones misioneras en Europa y los Estados Unidos (1800s) fueron el motor que impulsó el despertar misionero protestante (p. 157). Fueron producto de movimientos precursores como el pietismo, el reavivamiento evangélico, el descubrimiento de nuevos territorios fuera de Europa y la organización de sociedades de voluntarios. Sobre esta plataforma se formaron las Sociedades Misioneras, que se enfocaron en las misiones extranjeras.

El capítulo once (pp. 177-199) explica que los adventistas desarrollaron toda una estructura para la misión global basándose en el mensaje del tercer ángel (Ap 14). A lo largo del tiempo, el foco misional fue transformándose. Cuatro factores caracterizaron su misión: (a) el desarrollo y expansión de sus instituciones (casas publicadoras, instituciones educativas, hospitalares, etc.); (b) el rápido crecimiento de miembros; (c) el desarrollo de un liderazgo local; y (d) la presencia de misioneros de otras divisiones.

La actividad misionera se fundamentó en las Escrituras y en la orientación profética de Elena G. de White.

En la tercera parte, Barbosa trata sobre las oportunidades (pp. 201-253) para el cumplimiento de la misión en todo el mundo. El capítulo doce (pp. 203-222) explica cómo, de 1910 a 2010, hubo un cambio demográfico del cristianismo del hemisferio norte hacia África, Asia y América Latina. Ahora se afirma que el futuro del cristianismo está en el “Sur global” (p. 205). Barbosa evalúa cinco aspectos que generaron este cambio: (a) el aumento de la membresía generada por diversas situaciones socioeconómicas, espirituales, la influencia carismática y el fracaso de la religión en países occidentales; (b) el proceso de indigenización, ya sea por cercanía o la formación de líderes locales; (c) el desarrollo de una teología bíblica que busca responder a las necesidades de la región; (d) la escasez de recursos financieros; y (e) la pasión por la misión local e internacional.

El capítulo trece (pp. 223-240) establece que las organizaciones son la clave del éxito misionero. El proceso de envío de misioneros se caracteriza por su flexibilidad, descentralización y autorreproducción. Para lograrlo, se requiere: (a) una estructura bien organizada, (b) un apropiado proceso de reclutamiento, (c) entrenamiento cabal, (d) provisión de oportunidades misioneras, y (e) financiamiento apropiado. El capítulo catorce (pp. 241-253) muestra que la iglesia remanente enfrenta desafíos al compartir el evangelio a todo el mundo (Ap 14,6), especialmente con miembros de religiones orientales (islam, budismo, etc.).

En resumen, la misión es posible mediante la centralidad de las Escrituras, estructuras bien organizadas, entrenamiento apropiado de los misioneros voluntarios y el aprovechamiento de las oportunidades para presentar el evangelio. Por eso, el libro de Barbosa contribuye al conocimiento erudito sobre la misión. Además, se apoya en el uso de los idiomas bíblicos, el análisis de fuentes primarias y diversas fuentes teológicas sobre la misionología. El libro es relevante para ayudar a quienes desean involucrarse en la misión y no saben por dónde empezar.

Producto de una tesis doctoral, el libro mantiene su rigor académico, lo que se evidencia en el uso de una gran cantidad de fuentes primarias y en la discusión que se desarrolla en las notas de pie de página. Sin embargo,

emplea un lenguaje fácil de comprender, reflexivo y motivador. El bosquejo y la estructura de la obra son consistentes, coherentes y lógicos, lo que permite tener un panorama completo, aunque sucinto, del cumplimiento de la misión desde la época bíblica hasta nuestros días. Queda claro que, por razones de espacio, no analiza detenidamente todos los períodos de tiempo, sino que selecciona los movimientos más relevantes. *Em missão* es una obra indispensable para todo pastor, estudiante o investigador interesado en aplicar la misión.

Edgard A. Horna
Facultad de Teología
Universidad Adventista del Plata
edgard.horna@uap.edu.ar

