

El hombre como monstruo en 4Esdras 13, 1-32: lugares, prácticas ascéticas y visiones¹

Man as a monster in 4 Ezra 13, 1-32: places, ascetic practices and visions

 Cesar Carbullanca Nuñez²

Submetido em 08/09/2024

Accito em 16/12/2025

RESUMEN

Tradiciones judías experimentaron lo abominable y perverso, de diferente manera según el tipo de judaísmo que representaban. En grupos apocalípticos judíos y cristianos se produce una variación de lo abominable y la perversidad debido al término del judaísmo producto de la destrucción del Templo de Jerusalén. El fin del Templo de Jerusalén expresa una crisis acerca del lugar dónde está lo es puro y lo abominable sobre lo cual está construida la identidad judía. Estas reflexiones discuten la crisis del judaísmo y del cristianismo a través de la cuestión del lugar, las prácticas ascéticas y la visión del hombre en 4Esdras 13,1-32. Como veremos múltiples cuestiones como el uso de textos, prácticas y creencias son comunes a los diversos grupos. Por lo cual discutiremos la cuestión del lugar, entendido como el modo de ser y comprender el mundo, las prácticas ascéticas y esotéricas comunes entre grupos representados por el libro de Daniel, las Parábolas de Enoch, tradiciones sinópticas, 4Esdras y Apocalipsis siriaco de Baruch. Postulando que el fin del judaísmo del segundo Templo, postula una nueva topología, prácticas ascéticas, esoterismos y visiones comunes que estuvieron desarrolladas por un tipo de judaísmo laico que asumió prácticas heredadas de tradiciones heterodoxas judías y que esperaba el reino mesiánico con características terrenas, místicas y nacionales.

Palavras-chave: monstruoso, hombre, lugares, ascetismo, visiones.

- 1 El artículo es parte del proyecto de investigación FAPESP proyecto (No. 2023/04548-2), “Monstros e corpos grotescos: Narrativas e ontologias no cristianismo antigo” liderado por el professor Paulo de Souza Nogueira.
- 2 Doctor en Teología de la Universidad Pontificia Comillas. Profesor de la Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, Chile.
E-mail: ccarbull@uc.cl

ABSTRACT

Jewish traditions experienced the abominable and perverse, differently depending on the type of Judaism they represented. In Jewish and Christian apocalyptic groups, a variation of the abominable and perversity occurs due to the end of Judaism resulting from the destruction of the Temple of Jerusalem. The end of the Temple in Jerusalem expresses a crisis about the pure and abominable place on which Jewish identity is built. These reflections discuss the crisis of Judaism and Christianity through the question of place, ascetic practices, and the vision of man in 4Ezra 13,1-32. As we will see, multiple issues such as the use of texts, practices and beliefs are common to various groups. Therefore, we will discuss the question of place, understood as the way of being and understanding the world, the ascetic and esoteric practices common among groups represented by the book of Daniel, the Parables of Enoch, synoptic traditions, 4Ezra and the Syriac Apocalypse of Baruch. Postulating that the end of Second Temple Judaism, he postulates a new topology, ascetic practices, esotericisms, and common visions that were developed by a type of secular Judaism that assumed practices inherited from heterodox Jewish traditions and that expected the messianic kingdom with earthly, mystical characteristics. and national

Keywords: monstrous, man, places, ascetic, visions.

1. Problematización

Permítanme comenzar con una cita de Jorge L. Borges: “los espejos tienen algo monstruoso...porque multiplican el número de hombres” (Borges, 2011, p. 15). Desde el mito de Narciso se conoce ya que los espejos no solo deforman y fracturan al sujeto, y al tiempo, sino que llevan una semilla de muerte. Más aún si se cree que dicho lugar desde donde se observa y valora -como es el caso de Narciso-es el centro del mundo. Así, lo monstruoso aparece como una yuxtaposición de fragmentos, la coexistencia pacífica de reflejos es lo que lo vuelve ominoso y abominable (*Bdélugma*) y que, a la vez, sugiere un centro oscuro que sería algo así como el ombligo del mundo. Así los espejos, oráculos y visiones y en general los escritos religiosos cumplen la misma función semiótica en el sentido que ellos no son crónicas, documentos que nos informan cómo fueron las cosas, sino por el contrario son lugares y fragmentos especulares de un mundo ya perdido fragmentos que sobreviven y que atrasan o adelantan un tiempo y un espacio que no son los nuestros. Así las cosas, la yuxtaposición y fragmentariedad de lo monstruoso se dice de un cuerpo semiotizado, es otro-lugar, el lugar de lo abominable que se inserta en la realidad de modo diferenciado, pero yuxtapuesto, sea así en la Mishná o el Targum Neophity o en los evangelios, en un libro apocalíptico como 4Esdras que comparte un mismo tenor con otros escritos como Mt 24, 15 la creencia sobre lo abominable³: “cuando veáis en el Lugar santo la abominación desoladora [...] el que

3 La Biblia hebrea emplea diversos conceptos para describir lo abominable o inicuo, así p.e. Lev 9,15;

lea entienda” la trayectoria que se nutre del texto de Daniel 9,27; 11,35. Esta trayectoria común expresa en primer lugar que lo monstruoso tiene su propia escritura híbrida, y que lo abominable está situado en el centro del universo, el lugar de lo sagrado, que produce una subjetividad sectaria y un discurso compartido, dirigido a unos pocos que comprenden el código dado en pasajes como Dn 9,27; 11,35. Sin embargo, lo abominable en estos textos no tiene el sentido de lo grotesco, según el sentido dado por M. Bakhtin a esta expresión, pero sí de lo monstruoso en el sentido que ellos poseen un alto nivel de hibridación, intertextualidad, y transgresión de límites (Bakhtin, 2003, p. 28). Tanto en uno como en otro caso, es que ya en la ley levítica lo abominable está objetivado, en leyes, normas, acciones, sectores, costumbres, pero jamás en el Templo. En ellos, *en el caso judío la destrucción del Templo, centro del cosmos, en el caso cristiano la muerte de Cristo, la abominación está en el no-lugar, o en el lugar de lo sagrado que asalta y se posesiona de la creación, del Templo, del corazón del hombre, es lo ominoso, la perversión en el corazón mismo de lo sagrado, por lo que no es extraño que se predique de la profanación del lugar sagrado, del mismo mundo bajo el poder del abominable, del acto impuro, de la persona que se coloca fuera de las leyes de pureza, del hereje, judío blasfemo o Minin, etc., como se aprecia en el dicho joánico: “ el mundo entero está bajo el maligno” (1Jn 5,19), producto del pecado de Adán genera iniquidad (4Esdras 4,40); clama el visionario: “estamos llenos de impiedad” (4,40), esto es posible en razón de un recorte hecho por un tipo de judaísmo heterodoxo no visto antes en la historia de Israel; por cierto, posterior al destierro y luego a la destrucción del Templo las circunstancias han cambiado, nos aproximamos a la abominación de diversa manera. Si la Mishná o Talmud lo harán mediante leyes o comentarios, e incluso escritos filosófico legitimados. La escritura de grupos marginales está integrada por sus adversarios dentro de lo abominable, estructura y visiones que encontramos en apocalipsis como 4Esdras será considerado como abominación. En ellos se dirá que lo monstruoso es un lugar, un dominio del mundo y del corazón humano, estos están en poder de Satán o de la bestia. Por lo cual, en todos ellos se nos comunica un alter-ego y un hetero-topos, una cortadura de la realidad distinta, a la realizada por grupos sacerdotales como los representados por la Mishná o el Talmud. Lo abominable adquiere rasgos inusitados, el mundo presente está contaminado y está determinado por la inclinación del corazón perverso por lo que se postula otros lugares, otros sujetos, otros medios de acceso a la pureza o al mundo divino; por lo cual no es casual que diversos grupos hablen del mundo futuro: “ellos contemplan el mundo el cual es ahora invisible para ellos” (Ap. sir. Baruch LI, 8)⁴. Así las cosas, la abominación en este tipo de relatos, no radica en un contenido específico, sino que en la abominación está en el mundo como su lugar que construye una escritura, un modo de ser, acciones, subjetividad, lugares que de acuerdo a un cierto diseño caen dentro de la perversión, la exterioridad o de lo interdicto para esos grupos.*

18,22; Deut 22:5; 14,3; 17:3; 25,3.16; 27,15; 32,16; Is 44,19; 1Re 14,24; Mal 2,11.

4 Empleamos el texto en línea (2 [Syriac Apocalypse of] Baruch, 2004).

1.2. Objetivo

El artículo discute la cuestión de la *matriz semiótica*, es decir, la relación que hay entre lugares, prácticas ascéticas y la visión del hombre en 4Esdras 13,1-32. Por lo mismo, discutiremos la cuestión del lugar (Carbullanca Núñez, 2023, p. 551), es decir, como producción de prácticas, relatos esotéricos o pseudo-esotéricos comunes entre grupos representados por el libro de Daniel, las Parábolas de Enoch, la tradición sinóptica, el Apocalipsis siríaco de Baruch, y por cierto el libro de 4Esdras. Postularemos que, el fin del judaísmo del segundo Templo, escrituras, subjetividades, prácticas ascéticas, visiones no son magnitudes independientes sino por el contrario vinculantes que están dentro del marco de lo monstruoso. Así para poner claridad en nuestro planteamiento preguntaremos ¿por qué entre 4Esdras y Daniel no solo muestra una fuerte intertextualidad (Nickelsburg, 1981, p. 288), no reconocida suficientemente por M. Stone (1990, p. 38), pero si marcado por M. Knibb (1982, p. 66), sino que además expresa una coincidencia en prácticas ascéticas como en Dn 8,2,15; 9,3,20?

En aquellos días yo, Daniel, estaba de duelo durante tres semanas. 3 No comí manjares delicados, ni carne ni vino entraron en mi boca, ni me ungí con aceite, hasta que se cumplieron tres semanas. El día veinticuatro del primer mes estaba yo a la orilla del gran río Hidekel. 5 Alcé mis ojos y miré, y vi un varón vestido de lino y ceñida su cintura con oro de Ufaz. 6 Su cuerpo era como de berilo, su rostro parecía un relámpago, sus ojos como antorchas de fuego, sus brazos y sus pies como de color de bronce bruñido, y el sonido de sus palabras como el estruendo de una multitud. 7 “Sólo yo, Daniel, vi aquella visión. No la vieron los hombres que estaban conmigo, sino que se apoderó de ellos un gran temor y huyeron y se escondieron...” (Dn 10,2-7)⁵

El relato muestra características comunes a distintos movimientos apocalípticos: prácticas ascéticas, periodos de ayunos, lugares específicos de teofanías, visiones de ángeles, etc. estos rasgos los volveremos a encontrar en Apocalipsis siríaco de Baruch y 4 Esdras (Nickelsburg, 1981, p. 280) y nos lleva a pensar en una vinculación no sólo escriturística, intertextual sino pragmática presente en movimientos sociales de características populares similares. De modo particular, la visión del hombre está en relación a creencias acerca del quinto reino profetizado por Daniel. Pero además y como ha sido señalado por la investigación el libro de Daniel tuvo un rol paradigmático y fue leído por diversas corrientes sectarias, no solo popular en el sentido bakhtiano, p.e. se ha encontrado en Qumran variadas copias⁶ las cuales han sido empleadas en los escritos de la secta, del mismo modo encontramos en el *Libro de las Parábolas* que se emplea el texto de Daniel. Así 1Enoch 46,1-2: “allí vi al que posee el principio de Días, cuya cabeza es blanca como la lana, y con él vi a otro cuyo rostro es como de apariencia humana... pregunté acerca de aquel Hijo del hombre, *quién era, de dónde venía y porqué iba con el*

5 Empleamos el texto de la Biblia de Jerusalén.

6 1Q Dan^a, Daniel^a, Daniel (i) 1Q71 1Q Dan^b, Daniel^b, Daniel (ii) 1Q72 4Q Dan^a, Daniel^a 4Q112 4Q Dan^b, Daniel^b 4Q113 4Q Dan^c, Daniel^c 4Q114 4Q Dan^d, Daniel^d 4Q115 4Q Dan^e, Daniel^e 4Q116 6Q Dan, Daniel 6Q7 4Q Daniel Apocryphon 4Q246 4Q DanSuz (?) ar, Daniel-Suzanna (?) ar 4Q551/4QpsDana ar, Pseudo-Daniel^a, pseudo-Daniela ar 4Q243 4QpsDanb ar, Pseudo-Danielb, pseudo-Danielb ar 4Q244 4QpsDanc ar, Pseudo-Danielc, pseudo-Danielc ar 4Q245

principio de días” (además cap. 70-71) y 1Enoch 62,2,5 se refiere al Hijo del hombre sentado en su trono glorioso: “cuando vean a aquel Hijo del hombre sentado en su trono glorioso.” Evidentemente este texto es eminentemente grotesco pues *rompe la ideología especular* de una divinidad monoteísta con la figura antropomórfica compartiendo el trono divino. El texto muestra una subjetividad divina heterodoxa al sistema semiótico monoteísta judío al postular dos sujetos divinos, uno con figura humana que “iba con” o “su trono” con el principio de Días. Finalmente, y entrando en el texto de 4Esdras⁷ encontramos que se trata de un texto esotérico, compuesto por varios estratos, por grupos fragmentados del judaísmo rabínico, de origen judío de fines del siglo I d.C. posiblemente posterior a la destrucción del Templo de Jerusalén. De manera específica el capítulo 13 según la crítica sería un añadido de última hora, el cual introduciría materiales propios de trayectorias sectarias del *Libro de Daniel* y del *Libro de las Parábolas de Enoch*.

1.3. Metodología

Entendido así, la visión del hombre que está en el capítulo 13, no debiese ser estudiado como un contenido *ad intra* de un libro cualquiera, sino como el *lugar de lo monstruoso*, esto es de las escrituras, prácticas, creencias y expectativas presentes en diversos grupos marginales del judaísmo que esperaron algún tipo de transformación del cosmos/nación. Esto explica que el objetivo que perseguimos debe estar atento a dichas prácticas y productos que han desarrollado grupos judíos y cristianos. Por consiguiente, asumiremos el concepto de “lugar” como *el espacio semiótico discontinuo e híbrido-incluido el inconsciente-, de producción textual*, para lo cual emplearemos la metodología del análisis del discurso que nos llevan a estudiar el mismo texto de 4Esdras como lugar monstruoso que genera prácticas y objeto producto de aquellas, esto es, el estudio de cierto *ordenamiento del discurso* que muestra el relato: primero, estudiar desde el texto mismo el *locus del monstruo quiere decir; lugar de producción* de este relato ficcional, en otras palabras, el locus no es un mero contexto geográfico sino un espacio o práctica que deja tras de sí variadas y diversas referencias de connotación pragmática que es necesario registrar y que nos perfilan el tipo de grupo que produce el texto; segundo, estudiar desde la estructura lingüística no lleva a estudiar el texto mismo, es decir, 4 Esdras no es un relato en el sentido que no se adecúa al tipo de texto p.e. de los apologetas cristianos o judíos, aunque se sitúa en la Babilonia del siglo V a.C., está escrito para los contemporáneos de fines del siglo I, en el contexto del Imperio Romano. Pero además no es un relato literario porque su estructura no responde a un plano con un inicio, desarrollo y fin sino la estructura y articulación responde a modelos textuales esotéricos o mágicos; tercero, en este tipo de textos el discurso del hombre sigue aquella otra construcción discursiva pues recurre a una distinta argumentación intertextual, argumentación y retórica, de tal modo que, tanto en su forma literaria como en su ideología hablan de un particular lugar y propuesta discursiva. Por lo mismo será fundamental estudiar la intertextualidad, el uso de enigmas y de paralelos existentes en otros cuerpos literarios. En estos escritos judíos se puede comprobar, la imagen del hombre y por

7 Empleamos el texto en línea (Greek Apocalypse of Ezra, c2001-2013).

cierto más que un contenido antropológico o mesianológico nos indica un discurso ya conocido en determinados grupos, y por consiguiente configura un *locus phantasticus* construido intertextualmente, pues el discurso de esta figura posee una pretensión grupal. Así las cosas, “la visión del hombre” que presenta 4Esdras no es un texto novedoso u original sino como señala Mateo -entienda el que pueda-, está dirigido a grupos que ya practican guardar secretos sobre las cosas futuras (*âpokrufwi*), aquellos que se encuentran en el lugar del límite. Por consiguiente 4 Esdras resulta ser un *tipo de texto* con una cierta intertextualidad o sociolecto que muestra la propia cartografía y las estructuras de la sociedad greco-romana vista por estos grupos.

2. Cuestiones preliminares

2.1 Estructura literaria

En términos literarios, el libro de Esdras (Stone, 1990; 2003) emplea el mismo *modus operandi* que emplean otros libros apocalípticos judíos como por ejemplo el libro de Daniel y las *Parábolas de Enoch* iniciando con una ubicación cronológica en el lejano pasado, de este modo, utilizando la seudonimia, y estructurado en base a periodos y visiones explicadas por un ángel intérprete entrega un mensaje esperanzador para sus lectores (Gore-Jones, 2018, p. 261). Diversos investigadores son de la idea que el texto ha tenido diversas redacciones en base a distinto contexto con que se inicia, pero también referido a la distinta terminología empleada. En cuanto a su estructura y encuadramiento cronológico el relato está dividido en dos partes:

- a) La primera, integrada por los capítulos 1-2,48 y cap.1,1-2,48
- b) La segunda llamado *apocalipsis de Esdras*, comienza en el capítulo 3,1-16,78 construida cada una de las siete secciones por una visión.

2.2. Estructura de las visiones

El orden de las visiones no es secuencial pues solo pretende mostrar que después de los actos ascéticos procede una visión, la función del ángel es distinta en las visiones 2, 3, 4 el ángel ordena prácticas ascéticas (5,20; 6,31; 9,23.26.27; 12,51).

Cuadro 1 – Primera serie de visiones

Visión 2	5,20. ayuné siete días, gimiendo y llorando como Ramiel el ángel me mando.
Visión 3	6,31. si, por consiguiente, tú de nuevo suplicas y ayunas por siete días más, yo me revelaré a ti cosas más grandes que estas [...] 35yo lloré y ayuné siete días para cumplir las tres semanas las cuales habían sido ordenadas
Visión 4/5	9, 23. pero si tú te separas por siete días más-pero tu debes no de nuevo ayunar-, 24. Y ve tu al campo de flores, donde no hay casa para ser construida, y come tú de las flores del campo solamente, y no pruebes carne, ni bebas vino sino solo flores También en 2,51: 12,51 el pueblo fue y entro en la ciudad [...]. 51. Pero yo me senté en el campo siete días como se me había ordenado, y comí flores
	9,26. y yo fui, como él me ordenó, dentro del campo llamado de Arpad, y me senté allí en medio de las flores del campo y comí de las hierbas y la comida fue para mí una satisfacción 9, 27. y ocurrió después de siete días, como yo estaba sobre la hierba que mi corazón comenzó a moverse como antes

Fuente: del autor (2025).

En cambio, en las visiones 1, 5 y 6 se menciona que acontecen de noche (11,1; 13,1) sin orden de ayunar y la función del ángel es la interpretar el sueño, además en estas se menciona la intervención del “pueblo” y “los sabios del pueblo” (14,46).

Cuadro 2 – Segunda serie de visiones

Visión 5	11,1 , XI. I. y vino a pasar en la Segunda noche yo vi una visión: y vi que subía del mar un águila	
	12,3b-39. Interpretación de la visión	38. y enseña a ellos a los sabios del tu pueblo; 40. y paso cuando el pueblo vio esos siete días
	12,51 el pueblo fue y entro en la ciudad.... 51. Pero yo me senté en el campo siete días como se me había ordenado, y comí flores	50. y el pueblo fue a la ciudad.
Visión 6	13:1 y ocurrió después de siete días, y yo vi una visión en la noche	
	13. 13b-53a la interpretación de la visión	

Fuente: del autor (2025).

Con todo, al parecer existe algún tipo de discusión en torno a la identificación del ángel, en la versión latina lleva el nombre de Uriel, en el versículo 36 aparece mencionado otro ángel llamado Jeremiel. El pasaje con el ángel termina con “si ayunas de nuevo siete días, oirás aún grandes cosas” El pasaje de 5,14-19 es un duplicado pues termina

de la misma manera “no vengas a mi encuentro antes de siete días, entonces vendrás a mí y te hablaré”, y más adelante señala en 31: “el mismo ángel que había venido la noche precedente fue enviado a mí”. Entonces, existen dos tipos de visiones 1, 4, 5, 6 que se aprecian en una de las tradiciones de Daniel la cual se refiere a visiones nocturnas y las otras visiones 2, 3, 4 (9,24) pertenecen a una tradición ascética pero que también está presente en la tradición de Daniel. La oración de Esdras 8,19-37 puede ser que tenga como continuación el capítulo 14, que tiene como tema el rapto de Esdras, entonces pareciera que no pertenece a estas dos tradiciones y la visión 7 es independiente a estas otras dos. La segunda parte comienza con el cap. 4 donde podemos ver que un tercer estrato añadido a los anteriores y que es la parte principal del relato y comenzaría a partir de este capítulo que comienzan con las siete visiones dirigidas a Esdras. A diferencia del *apocalipsis griego de Baruch* que está estructurado en base al ascenso a los cielos de Baruch, el *apocalipsis siríaco de Baruch*, al igual que 4Esdras está estructurado en base a visiones. En esta parte hay una secuencia de siete visiones lo cual hace que el relato no se caracterice como una secuencia diacrónica, más bien habría que decir que posee un carácter fragmentario, entonces entre visión y visión no hay una solución de continuidad. Si quisiera hablar de coherencia no es a nivel de superficie del texto sino en un nivel de coherencia de profundidad de acuerdo al plan del narrador basado en las visiones dirigidas al visionario y a la comunidad. Ahora bien, en esta parte, de las siete visiones se expresa el propósito esotérico que anima al narrador en diversas partes: “te revelaré la vía que deseas conocer” (4,4); “estoy continuamente atormentado mientras intento encontrar la vía del Altísimo y conocer el camino de su juicio” (5, 34). Esoterismo es una práctica marginal al interior de la abominación por lo que es preciso guardar en secreto -no hablar- y por consiguiente ocultar conocimientos de las cosas futuras antes que ocurran (Sir 42,18-19; 48,25; Sab 2,20; 7,21), y que también lo encontramos en Ap. sir. Baruch 48,4: “tú solo has conocido la meta de las generaciones, y tú no has revelado tus misterios a muchos” (Brooke, 2020, p. 101). Entonces, el interés de esta parte descansa sobre una enseñanza esotérica dirigido al tema de la teodicea, cuestión recurrente en diversas obras de este periodo, – y que hemos investigado en otro escrito en (Carbullanca Núñez, 2021, p. 195-223) –, interesados en dar sentido al sufrimiento del pueblo elegido.

2.3. La cuestión de los lugares

Todo lugar tiene sus operatorias propias. Ciertamente, “lugar” es un concepto semiótico distinto al de espacio, territorio y sitio. Cada uno de ellos posee operatorias de diverso tipo (Counted, 2017, p. 220) que están en el origen y proceso de generación de un texto cualquiera. Así, en nuestro relato está escrito desde un no-lugar, por lo que hay tres lugares especulares, los dos primeros son ficcionales (Nickelsburg, 1981, p. 281; Counted, 2017, p. 218) y situados en el pasado de la narrativa “el reino de Artajerjes” (1,1); “Babilonia” (3,1) y el tercero está situado en el exilio del dominio del monstruo pues no tener Templo postula ese exilio de no estar en el lugar propio. Por esto, la escatología siempre acontece desde un u-topos, un no-lugar. Por lo que su operatoria esta desarrollada en base al uso de la intertextualidad, de las preguntas y de prácticas ascéticas. *Primero* para describir el evento final que aparece en 4Esdras 5,1-13 emplea

la intertextualidad según el modelo ya conocido, según el cual este fin de la historia es antecedido por la secuencia de signos escatológicos o por los sufrimientos del enviado profeta o mesías, que encontramos también en textos de Qumrán y sinópticos como Mc 13,4 par Lc 21,10-11, que remiten a la serie de signos apocalípticos que aparecen a menudo en descripciones veterotestamentarias y de época más tardía: guerras en Is 13,2-5; 19,2; 4 Esd 11(13),30,32; hambre en Is 8,21; 14,30; guerra, hambre y peste en Is 21,7; Jr 14,12; Ez 5,12; 1 Re 8,37; 2 Enoch 99,4; terremotos en Am 8,8s; Is 24,18ss; Ag 2,6; Zac 14,4; 2 Enoch 102,2. En el caso de las *Parábolas de Enoch* sigue el modelo de la figura del hombre que es entronizado en el cielo y comienza el juicio y la nueva creación, es una imagen del monstruo, de una transmutación radical de creencias monoteístas, por lo que la figura del hombre por tanto es el límite de todo límite al interior de la historia (Nickelsburg, 1981, p. 292). En general la creencia en el juicio final se abre con la entronización en el cielo del juez escatológico el hijo del hombre o sencillamente con la intervención directa de Yahvéh. En estos textos se trata de una historia transformada en un Paraíso terrenal. En textos cristianos el juez escatológico es el Hijo del hombre (Mc 14,64) se continúa en este aspecto la descripción del caos final que antecede a la aparición de la ciudad santa o a la venida del reino milenarismo de Cristo. En la serie de visiones una imagen notable que aparece en el capítulo 12 es el águila que sube del mar, entendido como el cuarto reino mencionado en la visión de Daniel “el águila la cual tú has visto que sube del mar—este es el cuarto rey que ha aparecido en la visión de tu hermano Daniel” (12,11) (Nickelsburg, 1981, p. 292). La imagen del águila muestra la perspectiva desde la cual está construido el capítulo según la ideología del judaísmo levítico según la que el águila es una de las aves consideradas abominables e impuras (Lev 11,13; Deut 14,12; 28,49). Así, la expresión “el águila que sube del mar” ahora esta aplicado un reino considerado una bestia abominable de los últimos días, y que es similar a una cita del Apocalipsis joánico “vi subir del mar una bestia” (Ap 13,1), “un águila que su tamaño era muy grande y tenía doce alas y tres cabezas”. La intertextualidad empleada debe entenderse en sentido pragmático, es decir la imagen del águila es la abominación que domina el mundo, que en el libro de Daniel no es definido sino solo descrito: “[...] gran manera fuerte, la cual tenía unos grandes dientes de hierro; devoraba y desmenuzaba, pisoteaba las sobras con sus pies, y era muy diferente de todas las bestias que había visto antes de ella; y tenía diez cuernos” en cambio en 4 Esdras el ángel hace un comentario notable: “pero que no fue interpretado para él como yo interpreto esto para ti”, se trata del método peshar empleado en Qumrán y por el paulinismo “lo que fue escrito anteriormente fue escrito para nuestra enseñanza” (Rm 15,4). La cuarta bestia, por tanto, pareció ser el oráculo ambiguo empleado por diversos grupos (Mc 1,14) y también es mencionado por Flavio Josefo. No es casual que la revuelta del 132 d.C. y que tuvo como liderazgo espiritual al fariseo Rabi Akiba considerado como un profeta (Mayer, 1968, p. 828), apeló al cumplimiento de la profecía de Nm 24,17 y Daniel 7,13. Flavio Josefo en *Bellum Judaicum*, BJ 6,312 señala un “oráculo ambiguo” de modo similar a como se refiere a este en 4 Esdras, que habría ocupado un lugar en las razones de la revuelta:

[...] un oráculo ambiguo, encontrado igualmente en las escrituras sagradas, según el cual en ese momento, de su país, uno habría de adquirir el dominio del mundo. Esto significaba que no se referían a ninguno de su pueblo y muchos sabios se engañaban a sí mismos al interpretarlo.

Es importante subrayar que la profecía del quinto reino (Dn 7,13; Mc 1,15) está en relación a la figura del hombre la cual aparece así correlativo con la cuestión de la profecía del reino de Dios. Josefo como fariseo y profeta que se consideraba lo interpreta como referido a Vespasiano. En cambio, 4Esdras emplea Dn 7,14 de acuerdo a un cálculo propio referido un evento futuro anti-romano: “pero allí será un intervalo como de una semana de años” (7,43). Por un lado, esto muestra que la comunidad de 4Esdras creían en la profecía del quinto reino según el oráculo profético referido a Dn 7,13s o Nm 24,17 el cual habría tenido un efecto en dicho levantamiento. *Segundo*, las visiones tienen lugar posterior a la destrucción del Templo de Jerusalén y su contexto inmediato es la destrucción del lugar santo. Las preguntas realizadas por el visionario en relación con la destrucción de Jerusalén acontecida recientemente a manos de las tropas romanas. En este sentido, y como ya está dicho, la coherencia del relato no está en la secuencia superficial de la historia y de los personajes, sino que, así y como *Las mil y una noches*, en las preguntas que aparecen: “¿Acaso Babilonia ha obrado mejor que Sión? 32. ¿O te ha conocido otro pueblo además de Israel? ¿Qué pueblo ha creído en tu ley como Jacob” (3,31)? Encontramos preguntas similares en otras trayectorias del judaísmo del segundo Templo. Algunos, han comprendido tal interés como algo propio de grupos esotéricos, pero habría que hacer una comparación más detallada de este asunto con otros escritos que poseen este mismo tenor. Ahora bien, la misma pregunta refleja el lugar del horror desde dónde se hacen y que caracteriza a grupos heterodoxos del segundo Templo que lucharon por la llegada del quinto reino entendido como el reino de los santos de Dn 7,13. Así las cosas, el lugar indicado por la pregunta esto es, el fin del Templo, nos entrega como lugar próximo del texto de la historia, las insurrecciones zelota contra el imperio tenidas entre el 65-132 d.C., de ese modo, las visiones y oráculos se comportan como un gran código que es necesario comprender para que la comunidad de elegidos enfrente y comprenda los acontecimientos ocurridos. *Tercero*, encratismo y esoterismo son prácticas ascéticas judías son realizadas en determinados lugares: montes, desierto, ruinas de Jerusalén y las principales prácticas que suscitan revelaciones, visiones, y escritos, son el ayuno y el llanto: “yo Esdras he recibido de mi señor en el monte Horeb” (2,33); en la montaña de Sión (2,42); en el desierto (1,22; 9,26.32.51; 12,51; 13,57; 14,37); pero sobre todo, son determinadas prácticas: “pero si tú quieres orar de nuevo y lloras como ahora, ayunas siete días, tú escucharás más grandes cosas que estas” (5,13); “y yo he ayunado siete días, susurrar y lloras, incluso como Uriel “el ángel me mandó”, en la versión siríaca se trata de Ramiel (5,20; 6,31) en estos textos a diferencia de textos que hablan de prácticas ascéticas en estas encontramos que estas prácticas han sido reveladas por el ángel Ramiel; “y esto ocurrió después yo lloré y ayuné por siete días” (6,35; 10,4). Lo característico de estas prácticas será no sólo que tienen la función de purificar al visionario sino también de producirla visión. De este modo, podemos decir, que el mismo relato de 4Esdras, no solo las siete visiones son el producto de prácticas visionarias. M. Stone señala “que el tema de la matriz sociológica de los apocalipsis sigue siendo intratable” (Stone, 1990, p. 40). No obstante, también ha señalado que “el pseudo-esoterismo de 4 Ezra, y la pretensión de una autoridad divina hecha en la última visión (capítulo 14, particularmente vv. 44-48) “parece implicar una deliberada función y rol social” (Stone, 1988, p. 219). Y la práctica esotérica podría ser un buen punto para detectar distintos tipos de esoterismo. También Vicente

Dobroruka (2006, p. 1-26) ha hecho un argumento sobre esto en su artículo *Chemically-Induced Visions in the Fourth Book of Ezra in Light of Comparative Persian Material*. Dobroruka analiza los relatos de 4Esdras 9,23-29, 4Esdras 9,26; 4Esdras 12,51; 14,38-48 argumentado de modo similar. Ahora bien, si atendemos a los textos del Nuevo Testamento hablan de la “continencia”, “dominio de sí” (*êgkráteia*) como práctica de ascética judías y cristianas (Hch 24,25; Mt 19,12; Gal 5,23; y en Filón *Congr.* 1,80) que siguen un modelo griego. En cambio, encontramos otro modelo de textos que describen ayunos, oración, silencio, esoterismo y celibato como prácticas esotéricas reveladas a iniciados y que se dan durante este periodo en textos apocalípticos judíos como las que encontramos en el *Apocalipsis siriaco de Baruc* (Ap. sir. Baruch) y en 4Esdras. En estos textos encontramos que el mismo relato señala que producto de prácticas ascéticas positivas que inducen el éxtasis, visiones y libros esotéricos como se narra en 4Esdras 14,24-26,40 y también en Ap. sir. Baruch 5,6; 10,1; 20,5,1-39; con lo cual el autor establece una comparación entre Esdras y Moisés en el desierto (Nm 11, 25) acentuando el carácter práctico-esotérico de dicho escrito: “explica esto, esconde esto otro” (4Esdras 14,6,26). Por consiguiente, 4Esdras se diferencia de un catecismo o una colección de dichos y se aproxima a otros textos centrados en la revelación de misterios revelado a un grupo de elegidos por medio de visiones.

Teniendo esto en cuenta, el redactor del 4Esdras construye su relato dirigido a un grupo pequeño (7,47,51,60; 8,1) “este mundo ha sido hecho por el altísimo a causa de los muchos, pero el que viene a causa de los pocos” (8,1) semejante al discurso del evangelio de Juan. La contraposición pocos-muchos, es paralela a la de este mundo-mundo futuro, por cierto que abunda la topología de este mundo: “los caminos del mundo” (7,13); “el mundo” (7,30); “el día del juicio será el fin de este mundo y el comienzo del mundo futuro” (7,43); “el mundo está en tinieblas” (14,20) y por el otro una topología del mundo futuro entendido como un Paraíso místico prometido (Carbullanca Nuñez, 2022). Esta imagen escatológica y mística la encontramos en Apocalipsis de Abraham, Apocalipsis siriaco de Baruch 4,3,7 y en 4Esdras múltiples veces, el mundo futuro está descrito como un retorno al Edén: “no entraran en el lugar del eterno descanso” (7, 80); “jardín celeste” (visión.1, 3, 6) “y lo condujiste al Paraíso que tu diestra plantó antes de que existiera la tierra” (1,6), “¿cuál es el camino del Paraíso?”, “el paraíso de las delicias” (7,14); y también “para ti está abierto el Paraíso” (8,52). Como esta dicho, este es el *Locus phantasticus* de modo similar a otras corrientes judías y cristianas, está en contraposición al mundo, y en él se les promete a los elegidos que habitarán los justos, así por ejemplo en 4Esdras 8,20: “del cual las alturas son exaltadas y del cual las habitaciones (Paraíso) están en el aire” (8,20); la imagen remite a la creencia del Paraíso místico en donde se encuentra el trono excelsa de Dios “de quien el trono es infinito y del cual la gloria es inconcebible” (4Esdras 8,21); el ángel acompañantes describe la gloria de los justos “la gloria de estos que son como tú mismo y para ti será abierto el Paraíso, y plantado el árbol de la vida y el futuro mundo preparado, y una ciudad construida” (4Esdras 8,31). La comparación de Esdras con Moisés en el desierto (Nm 11,25) como hemos ya mostrado no sólo son una enseñanza esotérica además expresa que se trata de una práctica esotérica de explicar y esconder: “explica esto, esconde esto otro” (4Esdras 14,6,26), en otras palabras el escriba coloca por escrito para explicar y para esconder (*âpókrufo*s), esto debe entenderse como una práctica ascética en medio de la abominación a la espera del *eschaton*, el cual se describe no sólo como el tiempo final sino como

el lugar del silencio (6,39; 7,30) donde hablaba Yahvé con Adán antes de la caída. Aquel lenguaje superior al lenguaje posterior al pecado: “y el mundo retornará a su primer silencio, como era en el comienzo [...] y después de siete días el mundo será despertado, a lo cual ahora no es consciente y la corrupción desaparecerá” (4Esdras 7,30). Este esoterismo no es nuevo pues es una constante que detectamos en movimientos judíos que poseen escritos públicos y otros ocultos, así p.e. tanto Enoch, y Daniel cumplen funciones de escriba y testigo del altísimo (1Enoch 12,4), y en 1 Enoch 104, 13 “a los justos y sabios son dados los libros”; así también el visionario Daniel: “pero tú, Daniel, cierra las palabras y sella el libro hasta el tiempo del fin” (Dn 12,4). En 4Esdras, como un *Moisés redivivus* está en el desierto y en éxtasis relata durante cuarenta días a cinco escribas, “hombres hábiles en la escritura”. La puesta por escrito en un lugar desierto de libros esotéricos se asemeja a los procesos vistos en Ezequiel y Juan, así también, el escriba Esdras abre su boca y “escribieron todos estos signos que no conocían, cada uno en orden, en signos escritos que ellos no conocían” (14, 40-11). ¿Podemos preguntar qué refleja esta identificación del héroe con el escriba Esdras? Desde un punto de vista del sociolecto, no se trata solo del uso de la seudonimia sino que la denominación ayuda a evidenciar el lugar desde donde se produce este escrito, esto es, de modo similar a los libros de *Daniel* y las *Parábolas de Enoch* y a diferencia de textos de Qumrán, se trata de grupos de escribas laicos con experticia escriturística. Finalmente, el esoterismo de este escrito se aprecia, en relación a la imagen del mar: “¿por qué este hombre que he visto salir del mar? Me respondió: del mismo modo que nadie puede conocer lo que está en el abismo del mar, del mismo modo, ninguno de los que están sobre la tierra puede conocer al Hijo más que cuando su tiempo y su día hayan llegado” (4Esdras 13,51-52). Sabemos de otros grupos filosóficos y religioso que practicaban el silencio como práctica ascética, así en el 4Esdras 5 se señala algo de esto: “la verdad será ocultado y la tierra de la fe será estéril” (5,1) y “en este día la sabiduría será ocultada” (5,9). En este tiempo la verdad esta oculta y es revelada al grupo de los pocos

2.4. Visiones e imágenes

2.4.1. El monstruo que asciende del mar

En un estudio de las visiones e imágenes del 4Esdras debiese cuidarse de introducir categorías ajenas a su lugar de producción. El ascenso del mar no está relacionado con las imágenes del mar en obras de la literatura universal posteriores a esta época o de la literatura psicoanalítica que concibe estas imágenes como el retorno de lo reprimido, la madre o el impulso de muerte. Esto significa que plantear que visiones e imágenes son textos y la simbología empleada en este y otros textos de la época no responden directamente a un arquetipo universal, sino que este ha sido el resultado de operatorias sociales propias de este contexto. Así las cosas, imagen de “subía del mar” está tomada de varios textos de la Escritura (Is 63,11; Ap 63,11; Mc 1,10; Ap. Sir. Baruch 29,4), en el primero está referido al Éxodo: “los hizo subir del mar” (Is 63,11); en el segundo referido al hijo amado, el mesías: “subía del agua, vio que los cielos se abrían” (Mc 1,10) y en el tercero aplicado a la bestia (Ap 13,1): “vi que subía del mar una bestia”. También la imagen está presente en el Apocalipsis siriaco de Baruch 29,4: “Leviatán ascenderá del

mar”. Tal coincidencia no necesariamente se explica por un uso literario de la expresión “subir del mar” sino que creemos estamos en una semiósfera común de la cual se nutren diversos grupos limítrofes. El lugar compartido de esta expresión es usado para indicar un origen trascendente-misterioso y por consiguiente en relación a la profundidad incomprensible, pues “estos que viven sobre la tierra son capaces de entender solo lo que está sobre la tierra, y él vive sobre el cielo, lo que está sobre el cielo” (4Esdras 4,21): “porque el camino del altísimo ha sido creado incomprensible” (4Esdras 4,11). Lo que asciende de las profundidades del mar, o desciende de lo alto del cielo pertenece al misterio incomprensible. De esto se desprende una conclusión importante: tanto la revelación del hombre o de la bestia, están dentro de la categoría de lo monstruoso en cuanto ambos son un misterio y ambos son entregados a los elegidos como una revelación gratuita y esotérica de Dios, y esta revelación está oculto a los ojos del mundo, y que espera su revelación incluso para los enemigos. El hombre viene desde el mar, desde Sión o desde las nubes. Esta característica común a comunidades cristianas y judías expresa el lugar del monstruo como un lugar de producción textual similar: “Entonces verán al Hijo del hombre, que vendrá en las nubes con gran poder y gloria. (Mc 13,26; Ap 13,1) y en 4Esdras 13,51. “Ninguno de estos que viven en la tierra ven a mi Hijo o a ellos los que están con él, excepto en ese tiempo, en su día”. Por tanto, la cuestión de la intertextualidad no radica en un uso meramente literario de textos, sino que responde a una cuestión sociológica. Veamos esto, por un lado, la pregunta por la relación entre Dn 7,13; 1Enoch 1 y 4Esdras 13, estos textos presentan múltiples resonancias; por otra parte, en los tres textos se caracteriza a una escatología zoomórfica en la cual, por una parte, su héroe no es un mesías que pertenece a la aristocracia ni a la clase sacerdotal como en Qumrán. Esto no sólo se aprecia en que el héroe de estos escritos resulta ser un escriba, sino también en que su escatología no está dominada por funciones distintas a las que dominan la mesianología sacerdotal existente en Qumrán y, en segundo lugar, diversos adversarios son caracterizados como animales híbridos creando una estructura literaria/ideológica en la cual la relación hombre-bestia estructura el relato

2.4.2. El hombre en 4Esdras

La imagen del hombre en 4Esdras está dentro del registro de lo monstruoso porque presupone la creencia determinista de una periodicidad de la historia humana y la creencia en el oráculo del quinto reino. En relatos apocalípticos como el de 4Esdras encontramos la figura del hombre como en el capítulo 13 en la cual el visionario narra la visión del hombre que asciende desde el mar; la visión emplea una terminología del hombre “vir”/ “*gabra*” que encontramos en diversos relatos apocalípticos como *Daniel*, *Parábolas de Enoch*, y relatos sinópticos los cuales mencionan la figura de un hombre, a veces para referirse a un colectivo (los elegidos, los santos) o a una figura particular mencionada como “mesías” y “mi hijo” (v. 32) (Russell, 1964, p. 327). Notemos el dicho sinóptico: Mc 1,10 “mientras subía del agua” aplicado al mesías, en el relato d4Esdras:

- “vi que este viento salía del mar bajo la apariencia de un hombre: este hombre se puso a volar con las nubes del cielo” (4Esdras 13,3,25). En la primera frase está tomada de Dn 7,11.

- “combatir al hombre que había salido del mar” (13,5).
- Y después de esto yo vi que el hombre bajaba de la montaña (13,12.35).
- mi Hijo será revelado a quien tú has visto como un hombre subiendo (13,32).

Nos interesa contextualizar la denominación de hombre en 4Esdras. Nuestra hipótesis consiste en sostener que esta denominación responde a una construcción discursiva pertenecientes a *grupos out-sider*, apocalípticos judíos como el representado en el corpus enoquico, en Daniel, en los sinópticos y 4Esdras. Esto no significa que dicha denominación sea usada en un mismo sentido, podemos comprobar que la denominación de hombre en algunos casos fue empleada para un grupo (los elegidos), para designar al hijo de David aplicando el texto de Nm 4,17 que describe a un mesías nacionalista; en cambio en otras, fue usada para describir a patriarcas y profetas que llegaron a ser ángeles, y finalmente en otras corrientes, tal designación describir a un ser angelomórfico.

a) El hombre como mesías nacionalista

La manifestación de un sujeto denominado “hombre” aplicado a las funciones mesiánicas no es esporádica como lo podemos apreciar en algunos textos pertenecientes a la época del post-destierro como Zac 1,8; 2,3; 6,12; Ez 9,2. Un texto notable con un claro carácter mesiánico, es la interpretación de la LXX al texto de Nm 24, 17 en donde es cambiado el término hebreo *sheboth* (“cetro”) por *ánthrwpōs* (“hombre”), lo cual indicaría que la denominación de “hombre” tendría un significado mesiánico lo cual es ratificado por Flavio Josefo. También en el texto de CD-A V II, 18 se menciona al cetro como el príncipe de la congregación, es decir, un mesías davídico laico, y que también aparece con el lexema *nashî*. Los textos claves para esta interpretación son Nm 24,17 y Gn 40,10. Podemos comprobar, que esta figura tuvo en algunas corrientes judías como el esenismo connotaciones mesiánicas asociadas al mesías davídico. El uso que aparece en 4Esdras: “este es el Mesías a quien el Altísimo ha guardado para la consumación de los días, que surgirá de la simiente de David”, refleja que la esta figura mesiánica representaba una de las alternativas de estos grupos laicos. En algunos textos neotestamentarios creemos que encontramos esta expectativa mesiánica, notemos como Jesús se hace eco de una expectativa mesiánica transmitida por escribas: “¿Cómo es que dicen los escribas que el Cristo es hijo de David?” (Mc 12,35) así como también de la expectativa escatológica del retorno de Elías (Mc 9, 11).

b) El ángel como hombre

En algunos relatos que podemos visualizar, por ejemplo, en Zac 1,8 el texto masorético y la LXX colocan respectivamente “*ânêr*” el que posteriormente en los vv. 9,11 son identificados como “el ángel” y en LXX como “*ànggelos*” (ver Dn 9,21) con lo cual se asocia la terminología del hombre con la de seres divinos. Lo mismo podemos decir del texto de Daniel 7,13 “he aquí que en las nubes del cielo venía alguien como un Hijo del Hombre” (Dan 8,15; 9,21; 10,16). Este último pasaje 10,16, ilumina en de Dn 7,13 pues designa al hijo del hombre como un ángel; Estos textos muestran que la reflexión de diversos grupos del judaísmo tardío asumió la relación entre hombre y ángel den-

tro de una cosmovisión en la cual el concepto de naturaleza o diferencia ontológica no estaba definido, lo cual no significa que existiesen diferencias. Estas estaban más bien definidas en términos epistemológicos más que ontológicos, los ángeles conocen los misterios de Dios, en cambio los hombres ignoran los planes de Dios. Ahora bien, los antecedentes bíblicos más temprano de una figura antropomórfica de la Gloria de Yahvéh parece remontarse a los textos a Is 6,11; Ez 1,10.15-20.26-27; 10,1-11, los cuales hablan de la “visión del trono-carro” y de una figura con “semejanza de hombre” en el contexto del cautiverio del pueblo de Israel. Esta última vertiente tiene una perspectiva mística.

c) Hibridación de seres humanos y ángeles

Diversos pasajes de la Escritura y de la Mishná hablan de la prohibición de mezclas de especies diversas, así p.e. el Lev 19,19; Deut 22,9-11; *Kil* viii, sin embargo, encontramos un proceso de hibridación entre hombre y ángel que se aprecia en el *Libro de los Sueños* (LS) y que muestra una diferente trayectoria de grupos judaicos, el texto de LS está datado a comienzos del 164 a. C, nosotros nos centraremos solamente en el llamado *Apocalipsis de los animales* (ver 1 Enoch 89,1.36.38; 90,6-19.22.31; 4Q204 fr. 4,10, T. Ab. 73-9). El primer texto, es 1 Enoch 89,1.36.38 Noé llega a ser un hombre (89,19); en el siguiente texto es Moisés quien es descrito como una oveja que se convierte en ‘hombre’: “vi también en esta visión que aquella oveja se convertía en hombre, construía una casa del Señor [...]” lo cual corresponde exactamente con la versión aramea encontrada en Qumrán, Enoch 4Q204 fr. 4,10: “(el cordero) llegó a ser un hombre y construyó un Templo”. En el segundo texto del *Libro de los Sueños*, 1 Enoch 90,6-19.31 encontramos el uso del término “hombre”, en este relato se expone una reseña de la época macabea, donde describe a los corderos y a las ovejas, es decir el pueblo de los santos perseguidos y masacrados por sus enemigos; estas últimas (las ovejas) sucumben ante las aves: águilas, buitres, milanos y cuervos. Las aves despedazan el cuerpo del cordero. Es notable esta descripción porque coloca la denominación de ‘hombre’ en el contexto del martirio y persecución del pueblo de los santos, aspecto presente también en el texto de Dn 7. El v. 14 dice: “vi que llegó el hombre que había escrito los nombres de los pastores y los subía ante el dueño de las ovejas, y lo ayudó, salvó y dejó en claro que había bajado para ayudar al cordero”. Los términos “hombre” no son títulos mesiánicos o de dignidad, ellos son un recurso literario utilizado por escritores apocalípticos para designar a seres celestiales que descienden o llegar a ser un hombre con el fin de salvar al pueblo perseguido. Creemos que el texto es claro, no habla de hombre con un sentido literal, sino con un sentido simbólico. Notemos que en el texto de 1 Enoch 90,6-19 se sirve del modelo de los emisarios divinos y describe que el cordero es salvado por el “hombre” que *había bajado para ayudar al cordero*. Según G. Nickelsburg y J. VanderKam (Nickelsburg, 2004, p. 133, nota 4) indican que los vv. 12-16 parecen ser una interpolación realizada alrededor del 163-161 a.C., a juzgar de esto, representaría un modelo de liberación vigente en la revuelta macabea contra Antioco Epifanes. A partir del v. 13 el texto parece ser un duplicado. En este caso, este “hombre” es un escriba –posiblemente Enoch (ver Ez 9,3.11; 40,3), que sube ante Dios para dar a conocer los actos de los seres humanos. En algunos casos se refiere a este “hombre” como “el otro” o Miguel (ver En 89,61; 90,14).

2.4.3. Inconsistencias en el mesianismo y filiación

a) Varias trayectorias del Hijo

M. Stone estudia la coherencia e inconsistencia de la terminología del “fin” en 4Esdras, el autor sintetiza su posición señalando que el material escatológico es: “la combinación de diferentes originalmente consistentes estructuras por un autor inconsistente” (Stone, 1983, p. 229-230). Algo similar habría que decir con respecto a la terminología mesiánica. Así, existen durante el periodo del segundo Templo trayectorias judías sobre todo apocalípticas, pero no exclusivas, las cuales concibieron al mesías y su filiación con la sabiduría o de David (Rowland, 2009, p. 110; Joel, 1992, p. 59-75). En textos neotestamentarios encontramos tres acepciones en el uso del término Hijo: la primera, tiene un carácter exegético que encontramos en Qumrán y en textos del NT, que habla de una interpretación escatológica del Salmo 2, según la cual Jesús de Nazaret por su medio alcanzado el estatus de Hijo y Mesías. Este uso lo encontramos en varios textos Hch 13,33 “ésta la ha cumplido Dios para nosotros sus hijos, cuando resucitó a Jesús; como también está escrito en el Salmo 2: Mi hijo eres tú; yo te he engendrado hoy” se trata de una interpretación escatológica del Sal 2,7: “Tú eres mi hijo; yo te engendré hoy”. Es evidente que el cristianismo paulino empleo el Sal 2 en un sentido adopcionista según el cual fue constituido en Hijo luego de su resurrección, así en 1 Tes 1,10: “para esperar de los cielos a su Hijo, a quien resucitó de entre los muertos”; en Jn 5,27: “Y también le dio autoridad para hacer juicio, porque él es el Hijo del Hombre”. Y en Heb 1,5; 5,5 se cita en dos ocasiones el Salmo 2 para expresar el estatus divino del Señor luego de su resurrección. Además, el término “hijo amado” que aparece en el relato de la trasfiguración (Mc 9,11) emplea el Salmo 2 el cual habría sido interpretado apocalípticamente. En todos estos casos W. Loader (1978, p. 540) sostiene que estamos tratando con una filiación apocalíptica de Jesús. Un segundo sentido, en textos del NT solamente, está en relación a la reflexión sobre la sabiduría, Dios envía a los hijos de la sabiduría, Juan y Jesús son hijos de la sabiduría. El dicho de Mt 11,27/Lc 10,22: “Todas las cosas me han sido entregadas por mi Padre. Nadie conoce quién es el Hijo, sino el Padre; ni quién es el Padre, sino el Hijo y aquel a quien el Hijo lo quiera revelar”. En opinión de J. Dunn (1989, p. 88): “Es más probable que Q esté fusionando motivos apocalípticos y de sabiduría (como en Lucas 7,35) para presentar a Jesús como el enviado escatológico de la Sabiduría en lugar de la Sabiduría”. Un tercer sentido, existentes en textos enóquicos y cristianos, estudiados por W. Loader quien postula que tanto la terminología de Hijo sin mención del Padre o con mención del Padre, en este caso W. Loader (1978, p. 528) señala que “la terminología Padre-Hijo, tendrían en su origen el uso de Jesús se refieren a una futura función apocalíptica de Jesús, principalmente como Hijo del hombre”. Para W. Loader (1978, p. 528) Hijo es la denominación que adquiere el Hijo del hombre una vez que ha pasado por el martirio, así este modelo apocalíptico de filiación viene a ser el predominante significado de Jesús. W. Loader menciona varios textos: Mc 13, 32; 8, 38; Mt 25,34; Lc 22,29 y de manera particular se refiere al relato de la transfiguración: “es difícil no ver una original referencia a una apocalíptica filiación de Jesús” (Loader, 1978, p. 540). Dos textos que son necesarios mencionar que adoptan el modelo de filiación son Mc 8,38 y 13,32. En el primero, Mc 8,38, el Hijo del Hombre se avergonzará también de él cuando venga en la gloria de su Padre

con los santos ángeles. Y el segundo, Mc 13,32: “Pero acerca de aquel día o de la hora, nadie sabe; ni siquiera los ángeles en el cielo, ni aun el Hijo, sino sólo el Padre”. El dicho de Mc 8,38 es el único dicho que expresa una filiación del Hijo del hombre “en la gloria de su Padre”, además el dicho expresa que se trata de un juicio como evento futuro, por lo que muestra que la denominación de Hijo está usada en un sentido futuro. No necesariamente se debe entender este dicho como una re-elaboración cristiana, sino que es posible entender que el dicho sobre el Hijo ya existiese aplicado a la gloria futura del Hijo del hombre. En el caso de Mc 13,32, encontramos que la creencia en la ignorancia de los misterios está en relación al estatuto de los seres, así los ángeles desconocen los planes de Dios pues son parte de la creación. En el dicho de Marcos incluso el Hijo desconoce los misterios del Padre. Podemos ver la diferencia con el dicho de Mt 11,27/ Lc 10,22, en este dicho el Hijo tiene el poder de dar a conocer los misterios. Entonces es posible que este último sea ya una reflexión cristiana en la cual Jesús es considerado en igualdad de condiciones ya no como hijo de la sabiduría sino él mismo es fuente del conocimiento divino.

b) Trayectorias mesiánicas

Los investigadores comentan los diversos estratos que posee el material mesiánico en el 4Esdras, y la dificultad de llegar a una imagen coherente de este tema (Stone, 1988, p. 209-224; Zimmermann, 1985, p. 203-218; Moo, 2007, p. 525-536). Pareciera que es necesario rendirse a la evidencia de la imposibilidad de hacer una imagen coherente del material y de la misma manera que en los escritos de Qumrán y de textos del paulinismo nosotros no podemos forzar los textos de 4Esdras, de hecho, en este escrito encontramos trayectorias que ya están en grupos como los de Qumrán y del paulinismo. En nuestra opinión esto demuestra que en siglo I, y en diversos grupos mencionados, no existió un trabajo sistemático, ni una intensión especulativa de entregar una visión coherente desde el punto de vista teórico de la expectativa mesiánica judía, sino más bien pareciera ser que esta diversidad refleja una pragmática común a diversos grupos. Así las cosas, detectamos en el libro de 4Esdras, las siguientes líneas mesiánicas: Encontramos en 4Esdras la creencia en que el mesías el León de Judá (10,37; 12,1), que pertenece al tronco de Jesé, dicha creencia también presente en el material sinóptico, el mesías es descendiente de David:

Y que has visto es el león que se había levantado del bosque, llorando y rugiendo y hablando al águila, y (que) la reprendía por su iniquidad, y todas las palabras, como habías oído: 32. este es el Mesías a quien el Altísimo ha guardado para la consumación de los días, que surgirá de la simiente de David, y vendrá y hablará con el tema predicho (Ap 5,5).

Un uso diverso de la denominación Hijo y Mesías con un sentido apocalíptico en 4 Esdras que se conecta en estas corrientes judeocristianas:

Porque mi hijo el Mesías será revelado juntamente con los que están con él, y alegrará a los que permanezca treinta años. 29. Y acontecerá que después de estos años morirá mi hijo el Mesías, y todos aquellos en quienes haya aliento

humano. 30. Y el mundo volverá a su primer silencio siete días, como era al principio, de modo que no quede ningún hombre (4 Esdras 7,28-30)

En dos ocasiones se expresa en 4Esdras que el “hijo mío” será revelado (4,28; 13,32) esta designación es corresponde al mesías apocalíptico que tiene sus paralelos con el Apocalipsis siríaco de Baruch: “El mesías comenzará a ser revelado” y “Behemot será revelado desde su lugar y Leviathán ascenderá desde el mar” (Ap. sir. Baruch 29,3-4). Esta vinculación con el inicio de la creación ya está también en 4Esdras, donde se habla de un retorno al primer silencio antes de la creación del Edén, por consiguiente, en ambos existe una escatología circular. Este pasaje es parte de un apocalipsis que integra esta obra (27-30,1), según el cual la aparición del mesías es un acontecimiento que tiene un carácter futuro cercano, pronto será revelado el mesías que asciende del mar, pero no luego de la resurrección y por tanto sería distinto al uso escatológico que hace el Sal 2. Además, en 4Esdras se habla de la muerte del mesías (4Esdras 10,148); esta última cuestión emplea la intertextualidad y refuerza la convicción del quinto reino, pues el reino de Dios acontece según algunas tradiciones después de la muerte de un mesías como lo señala Dn 9,26: “Después de las sesenta y dos semanas, el Mesías será quitado” y que es aplicado en 4Esdras 7,43: “pero allí será un intervalo como de una semana de años”. El hombre es designado como “mi hijo” y mencionado en cinco oportunidades para aplicarlo al mesías. Ahora bien, el mesianismo del Ap. sir. Baruch 70,9 tiene algunas coincidencias y cercanías como por ejemplo “hijo” por “siervo”: “Mi siervo el mesías” y también “el tiempo del advenimiento del mesías” Ap. sir. Baruch 30,1). Finalmente encontramos la aplicación escatológica del Sal 2 en Qumrán (4QFlor) 18; en las Odas de Salomón 17,21-46 lo que indica varias cuestiones: primero el hijo es declarado como mesías en los últimos días. En 4QFlor 18 emplea Sal 2,1 [¿Por qué se amotinan las naciones y los pueblos traman cosas vanas? 2 Se presentan los reyes de la tierra, y los gobernantes consultan unidos contra Yahvéh y su ungido. Interpretación del dicho: Sal 2,1-2: “¿Por qué se amotinan las naciones y los pueblos traman cosas vanas? 2 Se presentan los reyes de la tierra, y los gobernantes planean contra Yahveh y su ungido” la expresión “planean contra el ungido de Israel en los últimos días” es importante pues explica que el sentido escatológico de este dicho; segundo 4QFlor 18 emplea el Sal 2 para aplicarlo al mesías humano, laico no sacerdote. En el cristianismo, como ya hemos mencionado, aplica el Sal 2 en diversas trayectorias en sentido adopcionista como en 1Tes 1,10: “para esperar de los cielos a su Hijo, a quien resucitó de entre los muertos”; o en Heb 1,5; 5,5: “Porque, ¿a cuál de los ángeles dijo Dios jamás: Hijo mío eres tú; yo te he engendrado hoy; y otra vez: Yo seré para él, Padre; y él será para mí, Hijo”. Es importante notar que estos textos emplean el Sal 2 para aplicar la categoría de Hijo posterior a la resurrección no antes y además, en añadiendo otros textos neotestamentarios, como el de la transfiguración emplea el texto el Sal 2 en conexión con la terminología Padre-Hijo, lo cual explica genealógicamente el uso de esta terminología en otros textos neotestamentarios, así como la terminología “hijo amado” empleada en el relato de la trasfiguración (Mc 9,11) que emplea el Salmo 2 para describir la entronización del hijo amado.

3. Algunas conclusiones

Nuestro interés se ha centrado en colocar de relieve el tipo de relato que representa el escrito del 4Esdras en cuanto a sus características literarias como materiales ascéticos y místicos. Consideramos que 4Esdras se inscribe en una trayectoria judía laica que va desde Daniel pasando por las Parábolas de Enoch que enfrenta la destrucción del Templo de Jerusalén y que muestra diversas características respecto a la Ley mosaica, respecto a las revelaciones divinas como a determinadas prácticas ascéticas y místicas. La destrucción del Templo representa el ingreso del caos dentro de la creación divina: la abominación como un sol negro que se aposenta en el lugar sagrado del pueblo elegido representa la crisis de la propia identidad. La pérdida del “*hekal*” lleva a otros grupos a encontrar el Templo en el tercer cielo, o en lugares escatológicos. Así, la ausencia del lugar santo produce una serie de prácticas y creencias que reemplazan aquellas otras. Estas prácticas religiosas están marcadas por revelaciones, doctrinas esotéricas y la expectativa del ingreso en el paraíso místico. Resulta notable en lo que respecta a sus expectativas mesiánicas la mezcla de elementos de un mesianismo nacionalista-apocalíptico frecuente en el cambio de era y que también encontramos en corrientes cristianas como las presentes en el apocalipsis joánico.

Bibliografía

- 2 [Syriac Apocalypse of] Baruch. In: PENNER, Ken M.; NEWMAN, Judith H. (ed.). *The Online Critical Pseudepigrapha*. Atlanta: SBL, 2004-. Disponible en: <https://pseudepigrapha.org/docs/text/2Bar>. Acceso en: 10 feb. 2025.
- BAKHTIN, Mijail. *La cultura popular en la edad media y en el renacimiento el contexto de Francois Rabelais*. Madrid: Alianza Editonal, 2003.
- BORGES, Jorge Luis. *Ficciones*, Barcelona: Penguin, 2011.
- BROOKE George J. Esoteric wisdom texts from Qumran. *Journal for the Study of the Pseudepigrapha*, London, v. 30, n. 2, p. 101-114, 2020.
- CARBULLANCA NÚÑEZ, Cesar. Teodiceas apocalípticas: aportes para una sociodicea. *Veritas*, Santiago, n. 48, p. 195-223, 2021.
- CARBULLANCA NÚÑEZ, Cesar. El lugar del texto en la teología de la liberación. Aportes a la hermenéutica bíblica. *Estudios Eclesiásticos*, Madrid, v. 98, n. 386, 551-593, sep. 2023.
- CARBULLANCA NÚÑEZ, Cesar. El silencio de los ángeles. En el judaísmo tardío y en Songs of the Sabbath Sacrifice. *Gregorianum*, Roma, v. 103, n. 3, p. 469-490, 2022.
- COUNTED Victor; Watts, Fraser. Place Attachment in the Bible. The Role of Attachment to Sacred Places in religious Life. *Journal of Psychology & Theology*, Thousand Oaks, v. 45, n. 3, p. 218-232, 2017.
- DOBRORUKA, Vicente. Chemically-Induced Visions in the Fourth Book of Ezra in Light of Comparative Persian Material. *Jewish Studies Quarterly*, Tübingen, v. 13, n. 1, p. 1-26, 2006.
- DUNN, James D. G. *Christology in the making An Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation*. 2nd. ed. London: SCM Press, 1989.
- GORE-JONES Lydia. Orality, Literacy and Memory in the Composition and Transmission of Christian Ezra Apocalypses. *Journal of Early Christian History*, Syracuse, v. 8, n. 2, p. 75-95, 2018.

- GREEK Apocalypse of Ezra. In: KIRBY, Peter (org.). *Early Jewish Writings*. [S. l.: s. n.], c2001-2013. Disponível em: <https://www.earlyjewishwritings.com/apoc Ezra.html>. Acesso em: 10 fev. 2025.
- JOEL, Marcus. *The Way of the Lord. Christological Exegesis of the Old Testament in the Gospel of Mark*. Westminster: John Knox Press, 1992.
- KNIBB, Michael A. Apocalyptic and Wisdom in 4 Ezra. *Journal for the Study of Judaism*, Leiden, vol. 13, n. 1-2, p. 56-74, 1982.
- LOADER, William R. The apocalyptic Model of Sonship: its origin and development in New Testament Tradition. *Journal of Biblical Literature*, Atlanta, v. 97, n. 4, p. 525-554, 1978.
- MAYER, Rudolf. *profetes*. In: Kittel, Gerhard; Friedrich, Gerhard (ed.). *Theological Dictionary of the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 1968. v. VI, p. 828.
- MOO Jonathan. A Messiah Whom 'The many do not know' ? Rereading 4 Ezra 5:6-7. *The Journal of Theological Studies*, Oxford, v. 58, n. 2, p. 525-536, oct. 2007.
- NICKELSBURG, George W. E.; VANDERKAM; James. *1Enoch: A New Translation*. Minneapolis: Fortress Press, 2004.
- NICKELSBURG, George W. E. *Jewish Literature: Between the Bible and the Mishnah. A Historical and Literary introduction*. London: SCM Press, 1981.
- ROWLAND, Christopher; MORRAY-JONES, Christopher R. A. *The Mystery of God: Early Jewish and the New Testament*. Brill, Leiden, 2009.
- RUSSELL David S. *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*. London: T&T Clark, 1964.
- STONE, Michael E. The Question of the Messiah in 4 Ezra. In: NEUSNER, Jacob; GREEN, William S; FRERICHS, Ernest S. (ed.). *Judaisms and Their Messiahs at the Turn of the Christian Era*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. p. 209-224.
- STONE, Michael E. Coherence and Inconsistency in the Apocalypses: The case of "The End" in 4Ezra. *Journal of Biblical Literature*, Atlanta, v. 102, n. 2, p. 229-243, 1983.
- STONE, Michael E. A Reconsideration of Apocalyptic Visions. *Harvard Theological Review*, Harvard, v. 96, n. 2, p. 167-180, 2003.
- STONE, Michael E. *Fourth Ezra: A Commentary on the Books of Fourth Ezra*. Minneapolis: Fortress Press, 1990.
- ZIMMERMAN, Frank. The language, the date, and the portrayal of the Messiah in IV Ezra. *Hebrew Studies*, New York, v. 26, n. 2, p. 203-218, 1985.

Estudos Bíblicos



Distribuído sob Creative Commons CC-BY 4.0
 © 2025 aos autores.
 Publicado e Distribuído por ABIB



Revista Oficial da
 Associação Brasileira de Pesquisa Bíblica