



Filiación III  
Cultura pagana, religión de Israel,  
orígenes del cristianismo



Filiación III  
Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo

Actas de las V y VI Jornadas de Estudio  
«La filiación en los inicios de la reflexión cristiana»  
Instituto de Filología San Justino, Madrid,  
19-21 de noviembre de 2007  
y 3-5 de noviembre de 2008

Patricio de Navascués Benlloch  
Manuel Crespo Losada  
Andrés Sáez Gutiérrez  
(editores)

E D I T O R I A L T R O T T A  
F U N D A C I Ó N S A N J U S T I N O

**COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS**  
**Serie Religión**

© Editorial Trotta, S.A., 2011  
Ferraz, 55. 28008 Madrid  
Teléfono: 91 543 03 61  
Fax: 91 543 14 88  
E-mail: [editorial@trotta.es](mailto:editorial@trotta.es)  
<http://www.trotta.es>

© Patricio de Navascués Benlloch,  
Manuel Crespo Losada y Andrés Sáez Gutiérrez, 2011

ISBN: 978-84-9879-218-8  
Depósito Legal: S. xxx-2011

Impresión  
Gráficas Varona, S.A.

## CONTENIDO

<i>Presentación: Patricio de Navascués Benlloch</i> . . . . .	9
<i>Abreviaturas utilizadas</i> . . . . .	13

### CULTURA PAGANA

Aristas de sustrato en la filiación etrusca: <i>Roberto López Montero</i> . . . . .	17
La filiación en Homero y en Hesíodo: <i>Emilio Crespo</i> . . . . .	37
Filiación divina en la religión griega: el caso del orfismo: <i>Miguel Herrero de Jáuregui</i> . . . . .	49
Eternidad, tiempo y divinidad. Las implicaciones filosófico-teológicas del debate en torno a la generación del mundo en el <i>Timeo</i> : <i>Franco Ferrari</i> . . . . .	59
La filiación en las inscripciones griegas de Asia Menor: <i>María Paz de Hoz</i>	85
Adopción y cristianismo en el imperio romano: <i>Angelo di Berardino</i> . . . .	107

### RELIGIÓN DE ISRAEL

Filiación divina en el libro de los <i>Jubileos</i> : <i>Jacques van Ruiten</i> . . . . .	129
---	-----

### ORÍGENES DEL CRISTIANISMO

El hijo y los hijos. Filiación y sufrimiento a propósito de Hb 5, 8 y 12, 1-11: <i>César Augusto Franco Martínez</i> . . . . .	155
Jesús υἱός-τέκνον. Proveniencia del Mesías y asociación de funciones mesiánicas en el Apocalipsis de Juan: <i>Luca Arcari</i> . . . . .	183
La filiación divina de Cristo en el judeocristianismo: <i>Daniel Vigne</i> . . . . .	203
La filiación en los gnósticos «setianos». Una aproximación: <i>Fernando Bermejo Rubio</i> . . . . .	223

CONTENIDO

El hijo antes de la creación del mundo en la obra de san Justino: <i>Juan José Ayán Calvo</i> .....	257
El camino de la filiación: Jesús, el Hijo, en Justino Mártir: <i>José Granados</i> .....	279
La filiación en Justino Mártir: los cristianos: <i>Giuseppe Visonà</i> .....	315
¿Cómo se integra el tema de la filiación en la obra y en el pensamiento de Justino? [Filiación divina de Cristo y filiación divina de los cristianos en los escritos de Justino Mártir]: <i>Philippe Bobichon</i> .....	337
Filiación por <i>gnome</i> (γνώμη): <i>Patricio de Navascués</i> .....	379
<i>Índice bíblico</i> .....	395
<i>Índice onomástico</i> .....	399

## PRESENTACIÓN

*Patricio de Navascués Benlloch*

Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino (Madrid)

Se presenta el tercer volumen de *Filiación. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo*, que recoge las Actas de las Jornadas celebradas en el entonces Instituto Diocesano de Filología Clásica y Oriental San Justino (Madrid) en los años 2007 y 2008. Motivos de diversa índole han provocado este retraso a la hora de la publicación. Uno de ellos y no pequeño: la transformación del citado Instituto en Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino.

La nueva Facultad, por supuesto, asumirá este proyecto de indagar acerca de la filiación y todos sus aspectos relacionados en la Antigüedad clásica y cristiana. De hecho, el proyecto iniciado por el Instituto en el año 2003 sigue adelante. Las Jornadas han cumplido con su cita anual de cada mes de noviembre y esperamos poder publicar, el año próximo el siguiente volumen (con las actas de los años 2009 y 2010).

La división de este tercer volumen es la adoptada ya para los dos precedentes: cultura pagana, religión de Israel y orígenes del cristianismo. En primer lugar, se aborda en este volumen el estudio del concepto de filiación a través de la epigrafía etrusca a cargo de uno de los pocos especialistas en la materia (López Montero). La cultura etrusca, se comporta como tantas otras, pero no deja de tener sus peculiaridades. Conoce la filiación natural y la positiva, utiliza indistintamente los mismos términos ya sea para hombres como para dioses, reconoce, en fin, el significado biológico y también jurídico, tanto del padre como de la madre.

Entramos en ámbito griego de la mano de la literatura de Homero y Hesiodo (Crespo Güemes) analizando la formación de los patronímicos en ambos autores y las circunstancias históricas que les ayudaron a configurarse de ese modo, para pasar después a una exposición de los tipos de filiación en los mitos registrados por ambos poetas. Muy emparentada con esta última se nos brinda la siguiente colaboración acerca del orfismo (Herrero de Jáuregui) extendiendo el estudio del concepto a los ámbitos

de la teología, antropología y cosmología, y deteniéndose de modo especial en el caso de Dioniso, hijo de Zeus, tan relevante en los primeros siglos cristianos de cara al encuentro o confrontación, según los casos, entre fe cristiana y tradición griega.

Como en otras ocasiones, dedicamos también nuestro espacio a la filosofía pagana, tan decisiva a la hora de suministrar categorías a los primeros intentos de reflexión cristiana. Los debates sobre la interpretación de la cosmogénesis del *Timeo* platónico fueron abundantes en los primeros siglos cristianos. En esta ocasión se analizan conceptos clave como ‘eternidad’, ‘tiempo’, ‘tiempo desordenado’ y sus relaciones con lo divino y el cosmos (Ferrari), insustituibles si uno quiere entender el pensamiento relativo a la generación del Verbo entre cristianos. A este mismo período cronológico *grosso modo* se refiere el siguiente estudio acerca de la epigrafía minorasiática (de Hoz), que ofrece interesantes datos que nos permiten conocer de cerca las relaciones entre el lenguaje y los distintos tipos de filiación, el uso figurado del concepto en clave política y referido al emperador o a héroes griegos, el papel preponderante, dentro de lo divino, de la gran diosa madre así como otras implicaciones (afectivas, jurídicas, sociales) asociadas a la filiación.

Por último, en esta sección de cultura pagana se ofrece un estudio acerca de la adopción en los tiempos del Imperio (Di Berardino), de donde se desprenden las serias consecuencias que implicaba para un pagano pasar a ser, por medio del bautismo, hijo de Dios, al tiempo que renunciaba a sus dioses domésticos.

La parte dedicada a la religión de Israel en este volumen cuenta con el análisis del concepto de filiación *divina* en el libro de los Jubileos (van Ruiten), entreteniéndose en los hijos de Israel como «hijos del Dios vivo» y en Jacob como «hijo primogénito de Dios». Dicho escrito, que no da cabida a una comprensión real del término, autoriza, sin embargo, por medio de una interpretación metafórica a presentar la relación entre Dios y su pueblo con unos lazos muy estrechos (consagración, elección, obediencia...) e irrompibles.

Inauguramos esta vez la sección cristiana con el estudio dedicado a la carta a los Hebreos (Franco Martínez), poniendo de relieve algunos aspectos cristológicos, soteriológicos y antropológicos con los que se relaciona el concepto clave de la filiación. El autor se centra en dos pasajes: Hb 5, 8 y 12, 4-11. El sufrimiento, el dolor, juegan un papel perfectivo nada desdeñable que ha de aplicarse según los casos, con unas connotaciones a Cristo y su misión como sacerdote, con otras a los cristianos y su condición de hijos de Dios. A continuación, centramos nuestra mirada en el libro del Apocalipsis (Arcari), en el que se afronta la figura del Mesías y la cuestión de su proveniencia a partir de Israel. La representación de Israel como mujer (importante en la mentalidad hebrea por las funciones asociadas a la filiación materna) y como figura santa y sacerdotal, a un tiempo, podría ponerse en relación con la polémica acerca del linaje

sacerdotal de Jesús, delatada por algunos testimonios de la primera literatura cristiana.

Exploramos también el concepto de filiación en los testimonios primitivos del judeocristianismo (Vigne), los cuales no dudan en enfatizar el momento del bautismo en el Jordán. El panorama que se ofrece, reconstruido con dificultad por el estado fragmentario de las fuentes, es lo suficientemente complejo como para trazar una única conclusión. Aun así, podríamos distinguir entre un intento más antiguo y respetable que no cuestiona el carácter naturalmente divino del Hijo encarnado y ungi-do (nazarenos) y otro más reciente que lo rechaza (ebionismo y formas derivadas). Por otro lado, dentro del vasto cuadro de credos cristianos de los primeros siglos, los gnósticos setianos (Bermejo Rubio) podrían haber configurado su doctrina acerca de la filiación de los hombres espirituales a partir de la experiencia de autoconciencia divina, poniendo así de manifiesto la insuficiencia de las explicaciones de la Gran Iglesia (plasmación, adopción), y rompiendo con postulados básicos de la ortodoxia como el vínculo existente entre filiación y encarnación (anulando la realidad y unicidad de esta última) o filiación y sacrificio.

La figura de san Justino concentra cuatro colaboraciones. Se aborda el dominio cristológico en su momento de la preexistencia anterior a la creación (Ayán Calvo), encontrando notables paralelos con la concepción valentiniana, salva la sobriedad del santo mártir: generación del Hijo provocada por el querer paterno con vistas a los misterios salvíficos de la historia futura de salvación, punto de arranque de la reflexión del santo. Los diversos misterios de la vida de Jesús (Granados) dan luz para percibir más de un título de filiación en el único Jesús (Hijo de Dios, nacido del Padre y nacido virginalmente de María; hijo del hombre, entroncado en la descendencia de los patriarcas gracias al nacimiento de María). La dimensión humana requiere del dinamismo del Espíritu que conducirá a la carne de Jesús a lo largo de una historia de filiación que culmina en el ofrecimiento sacerdotal, por medio del sacrificio, de toda la creación al Padre. En dominio antropológico (Visonà) se pone oportunamente de relieve el valor de las categorías de adopción, linaje, elección con que el Santo se presenta ante paganos y judíos, así como el concepto gozne de ‘semillas del Logos’, capaz de aunar las diversas especies de filiación en torno a Cristo Logos, padre de los hombres. Finalmente a propósito de Justino se ofrece una visión de conjunto (Bobichon) que pone de relieve la intensidad tan alta con que la cuestión acerca de la filiación de Cristo es tratada en el *Diálogo con Trifón*, distinguiéndose así del resto de la obra del propio Justino y de otros Padres apologetas.

Por último, se analiza, a partir de un testimonio del gnóstico Heraclión y en el resto de la primera literatura cristiana (Navascués) la especie de filiación por *gnome* o consejo, según la cual el Hijo, por ser tal, es la expresión personalizada del consejo paterno, al cual se ajusta siempre amorosamente. Poseer este consejo paterno y ajustarse a él de

modo concorde por parte de los hombres que forman la Iglesia, igualados en sus juicios internos, es un signo de la filiación divina a la que están llamados.

De buen gusto concluyo esta presentación agradeciendo la ayuda prestada por la Archidiócesis de Madrid, así como por la Consejería de Educación de la Comunidad de Madrid, de cara a la celebración de estas Jornadas, cuyo fruto podemos tener ahora por escrito. La labor siempre es conjunta. Imprescindible, el trabajo de los otros dos editores: los profesores Manuel Crespo Losada y Andrés Sáez Gutiérrez. El apoyo de los profesores Ayán Calvo y Aroztegui Esnaola sigue siendo una ayuda inestimable para el desarrollo de este proyecto que empezó hace unos cuantos años. Y, por supuesto, es menester reconocer también el entusiasmo y cercanía del claustro de profesores de la Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino, así como la labor incansable de Marta Soto y María del Carmen Pajuelo en la Secretaría, y de Raquel Oliva, en la preparación de estas actas.

## ABREVIATURAS UTILIZADAS

ABR	Australian Biblical Review
AncB	Anchor Bible
AncSoc	Ancient Society. Louvain
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos
BibRes	Biblical Research
BTL	Bibliotheca Teubneriana Latina
BU	Biblische Untersuchungen
BZNW	Beiträge zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
CBQ	The Catholic Biblical Quarterly
CCL	Corpus Christianorum Latinorum
CIG	Corpus Inscriptionum Graecarum
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
EA	Epigraphica Anatolica. Zeitschrift für Epigraphik und historische Geographic Anatoliens. Bonn
EKK	Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament
EMP	Edizioni Messaggero Padova
Epigraphica	Epigraphica. Rivista italiana di Epigrafia. Faenza
EPRO	Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain
EtB	Études bibliques
EthSt	Erfurter theologische Studien
ETL	Ephemerides Theologicae Lovanienses
FGrH	Fragmenta der griechischen Historiker
FuP	Fuentes Patrísticas
GCS	Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte
Glotta	Zeitschrift für griechische und lateinische Sprache. Göttingen
HAR	Hebrew Annual Review
HSPh	Harvard Studies in Classical Philology. Cambridge, Massachusetts
HTHR	Harvard Theological Review. Cambridge, Massachusetts
ICC	The International Critical Commentary
IG	Inscriptiones Graecae
IK	Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien. Bonn, Habelt
JAOS	Journal of the American Oriental Society
JBL	Journal of Biblical Literature
JETS	Journal of the Evangelical Theological Society
JHS	Journal of Hellenic Studies. London
JIES	Journal of Indo-European Studies. Hattiesburg, Mississippi

ABREVIATURAS UTILIZADAS

JSJ	Journal for the Study of Judaism
JSOT.SS	Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series
KEK	Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament
LavalTP	Laval Théologique et Philosophique
Lediv	Lectio divina
MAMA	Monumenta Asiae Minoris Antiquae, London 1928-1993
MDAI(A)	Mitteilungen des deutschen archäologischen Instituts (Athenische Abt.). Berlin
MDAI(I)	Mitteilungen des deutschen archäologischen Instituts (Abt. Istanbul). Tübingen
NDPAC	Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane
NHC	Nag Hammadi Codices
NHMS	Nag Hammadi and Manichaean Studies
NHS	Nag Hammadi Studies
NTS	New Testament Studies
PG	Patrologia Graeca
PL	Patrologia Latina
PO	Patrologia Orientalis
RSR	Recherches de science religieuse
SBL	Society of Biblical Literature
SC	Sources Chrésiennes
SE	Studi Etruschi. Roma
SEG	Supplementum Epigraphicum Graecum
SGO	Merkelbach, R. - Stauber, J., Steinepigramme aus dem griechischen Osten, Munich, Saur, 1998-2004
SNTS.MS	Studiosorum Novi Testamenti Societas. Monograph Series
SPh	Studia Philologica
SPIB	Scripta Pontifici Instituti Biblici
SSNT	Studia Semitica Novi Testamenti
StAr	Studia Archaeologica
STDJ	Studies on the Texts of the Desert of Judah
TAM IV1	Dörner, F. K. - von Strizky, M. B. (eds.), Tituli Asiae Minoris: Tituli Bithyniae, Wien 1978
TAM V	Keil, J.-Herrmann, P. (eds.), Tituli Asiae Minoris: Tituli Lydiae, Wien 1989
TDNT	Theological Dictionary of the New Testament
THAT	Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament
ThRdschau	Theologische Rundschau. Tübingen
ThS	Theological Studies
TWAT	Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament
ThWNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament
TU	Texte und Untersuchungen
Tyche	Tyche. Beiträge zur alten Geschichte, Papyrologie und Epigraphik. Wien
VT	Vetus Testamentum
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament

## ORÍGENES DEL CRISTIANISMO



JESÚS υἱός-τέκνον  
Proveniencia del Mesías y asociación de funciones mesiánicas  
en el Apocalipsis de Juan

*Luca Arcari*

Universidad Federico II (Nápoles)

I. CONSIDERACIONES INTRODUCTORIAS

El Apocalipsis de Juan es el escrito protocristiano que testimonia más que ningún otro cuánto sea irreal sostener que «todos» los grupos del primer movimiento de creyentes en Cristo hayan renegado» del judaísmo en el mismo período y con las mismas modalidades. En ese sentido, cada testimonio proveniente del variado universo del protocristianismo ha de ser valorado independientemente.

Juan titula su escrito ἀποκάλυψις (1, 1) y subraya que τοὺς λόγους τῆς προφητείας (1, 3) son una derivación de esta revelación, aludiendo evidentemente a la suya, destinada a quienes escuchan (οἱ ἀκούντες). Explícita, en este sentido, es su voluntad de adherirse al género literario apocalíptico, cuya construcción formal se presenta precisamente como relectura de fragmentos textuales (a veces también mínimos) de textos proféticos del antiguo Israel recontextualizados y ensamblados de manera nueva<sup>1</sup>. La narración de la experiencia del visionario-apocalíptico emerge como un mosaico compuesto de telas de diversa procedencia. A través de este recurso, las visiones adoptan todavía mayor autoridad en relación al auditorio, puesto que son calificadas como auténtica reinterpretación de la tradición<sup>2</sup>.

1. Cf. L. Arcari, «La titolatura dell'Apocalisse di Giovanni: 'apocalisse' o 'profezia'? Apunti per una ri-definizione del 'genere apocalittico' sulla scorta di quello profetico»: *Henoch* 23 (2001) 243-265; «Una donna avvolta nel sole» (*Apoc* 12,1). *Le raffigurazioni femminili nell'Apocalisse di Giovanni alla luce della letteratura apocalittica giudaica*, Padova 2008, 17ss. Sobre el género apocalíptico como «centón» profético, cf. las observaciones de Hartman 1966.

2. Acerca de la narración chamánica/visionaria y su dimensión de «narración autoritativa», cf. las fundamentales observaciones metodológicas de W. Burkert, *La creazione del sacro. Orme biologiche nell'esperienza religiosa*, Milano 2003, 93-96.

A pesar de la evidente voluntad de continuar un filón literario absolutamente judaico, muchos estudiosos han considerado percibir en el Apocalipsis un texto completamente cristiano<sup>3</sup> y, por tanto, expresión de un grupo que se siente ya otra cosa distinta del judaísmo. Uno de los principales datos textuales en los que estos estudiosos se han basado es la proliferación en el escrito de imágenes mesiánicas atribuidas a Jesús, un Jesús, además, entronizado y glorificado (lo que se opondría automáticamente al judaísmo). No por casualidad, el mismo Bousset consideraba la cristología del Apocalipsis como la más completa del Nuevo Testamento<sup>4</sup>.

Però precisamente la atribución a Jesús de algunas características mesiánicas no hace sino testimoniar ulteriormente, según nuestro punto de vista, el carácter judío del Apocalipsis de Juan. Tras los descubrimientos de los manuscritos de Qumran y la revalorización de los escritos llamados pseudoepigráficos del AT, el mesianismo judaico se ha revelado en toda su complejidad y variedad<sup>5</sup>.

Todas las atribuciones a Jesús de características mesiánicas presuponen un mesianismo judaico; precisamente por esto, también el problema de la filiación del Mesías en el Apocalipsis de Juan es afrontado con categorías absolutamente judaicas. Esto es cuanto pretendemos poner en evidencia en nuestra comunicación. Nos centraremos en aquella parte del texto en la que el Mesías aparece explícitamente como alguien que es generado, la visión del gran signo (Ap 12, 1ss.), donde una mujer da a luz un hijo (definido antes como υἱὸς 12, 5a, y después como τέκνον 12, 5b).

## II. LA NARRACIÓN DE AP 12,1SS. Y LA FILIACIÓN DEL MESÍAS

1 Καὶ σημεῖον μέγα ὄφθη ἐν τῷ οὐρανῷ, γυνὴ περιβεβλημένη τὸν ἥλιον, καὶ ἡ σελήνη ὑποκάτω τῶν ποδῶν αὐτῆς καὶ ἐπὶ τῆς κεφαλῆς

3. Cf. bibliografía en L. Arcari, «Apocalisse di Giovanni e apocalittica giudaica da Bousset alle più recenti acquisizioni sulla cosiddetta 'apocalittica giudaica'», en D. Garribba y S. Tanzarella (eds.), *Giudei o cristiani? Quando nasce il cristianesimo?*, Trapani 2005, 147-156; «Una donna avvolta nel sole», 17-62.

4. Cf. W. Bousset, *Die jüdische Apokalypik, ihre religionsgeschichtliche Herkunft und ihre Bedeutung für das Neue Testament*, Berlin 1903.

5. Cf. J. H. Charlesworth, H. Lichtenberger y G. S. Oegema (eds.), *Qumran-Messianism. Studies on the Messianic Expectations in the Dead Sea Scrolls*, Tübingen 1998; J. J. Collins, «Ideas of Messianism in the Dead Sea Scrolls», en J. H. Charlesworth y W. P. Weaver (eds.), *The Dead Sea Scrolls and Christian Faith: in Celebration of the Jubilee Year of the Discovery of Qumran Cave I*, Harrisburg, Pa. 1998, 20-41; J. J. Collins, «The Nature of Messianism in the Light of the Dead Sea Scrolls», en T. H. Lim *et al.* (eds.), *The Dead Sea Scrolls in Their Historical Context*, Edinburgh 2000, 199-217; G. Xeravits, *King, Priest, Prophet: Positive Eschatological Protagonists of the Qumran Library* (STDJ 47), Leiden 2003; G. Boccaccini (ed.), *Il Messia. Tra memoria e attesa*, Brescia 2005; E. F. Mason, «You Are a Priest Forever»: *Second Temple Jewish Messianism and the Priestly Christology of the Epistle to the Hebrews*, (STDJ 74), Leiden 2008.

αὐτῆς στέφανος ἀστέρων δώδεκα, 2 καὶ ἐν γαστρὶ ἔχουσα, καὶ κραζει ᾠδίνουσα καὶ βασανιζομένη τεκεῖν. 3 καὶ ᾤφθη ἄλλο σημεῖον ἐν τῷ οὐρανῷ, καὶ ἰδοὺ δράκων μέγας πυρρὸς ἔχων κεφαλὰς ἑπτὰ καὶ κέρατα δέκα καὶ ἐπὶ τὰς κεφαλὰς αὐτοῦ ἑπτὰ διαδήματα, 4 καὶ ἡ οὐρὰ αὐτοῦ σύρει τὸ τρίτον τῶν ἀστέρων τοῦ οὐρανοῦ καὶ ἔβαλεν αὐτοὺς εἰς τὴν γῆν. καὶ ὁ δράκων ἔστηκεν ἐνώπιον τῆς γυναικὸς τῆς μελλούσης τεκεῖν, ἵνα ὅταν τέκη τὸ τέκνον αὐτῆς καταφάγη. 5 καὶ ἔτεκεν υἱὸν ἄρσεν, ὃς μέλλει ποιμαίνειν πάντα τὰ ἔθνη ἐν ῥάβδῳ σιδηρᾷ. καὶ ἠρώπησθη τὸ τέκνον αὐτῆς πρὸς τὸν θεὸν καὶ πρὸς τὸν θρόνον αὐτοῦ. 6 καὶ ἡ γυνὴ ἔφυγεν εἰς τὴν ἔρημον, ὅπου ἔχει ἐκεῖ τόπον ἡτοιμασμένον ἀπὸ τοῦ θεοῦ, ἵνα ἐκεῖ τρέψωσιν αὐτὴν ἡμέρας χιλίας διακοσίας ἐξήκοντα. 1. Y un signo grande fue visto en el cielo, una mujer envuelta de sol, y la luna bajo sus pies y sobre su cabeza una corona de doce estrellas, 2. Y está encinta y grita, sufriendo los dolores del parto y atormentada para dar a luz. 3. Y fue visto otro signo en el cielo, y he aquí un dragón, grande, rojo fuego, con siete cabezas y diez cuernos y sobre las cabezas siete diademas, 4. Y su cola arrastra la tercera parte de las estrellas del cielo y las arrojó a la tierra. Y el dragón está erguido delante de la mujer, que va a dar a luz, para devorar a su hijo, cuando dé a luz. 5. Y dio a luz un hijo, un varón, el cual está destinado a apacentar a todos los pueblos con vara de hierro. Y fue arrebatado su hijo hacia Dios y hacia su trono. 6. Y la mujer huyó al desierto, donde tiene allí un lugar preparado por Dios, para que la nutran allí durante mil doscientos sesenta días.

La sección que examinamos se desarrolla en dos ámbitos: la primera parte en el cielo (cf. 12, 1-12), la segunda en la tierra (12, 13-18), siempre con los mismos protagonistas. La relación entre las dos dimensiones es, pues, estrechísima. La atmósfera del pasaje es análoga a la de la tradición henókica del *Libro de los vigilantes*, donde el pecado primordial de los ángeles guiados por Azazel —que tiene lugar tras un descenso suyo a la tierra para unirse con la hijas de los hombres o, en otros ámbitos de la tradición, por haber enseñado a los hombres artes y conocimientos prohibidos— repercute sobre la misma tierra (cf. 1 Enoc 1, 2; 2, 1; 6, 1ss.)<sup>6</sup>. El dragón, que es representado según rasgos típicos de Dn, está frente a la mujer e intenta devorar a su hijo: es como si el autor del Ap estuviese pintando la obra corruptora de Azazel en una perspectiva retroactiva: el pecado angélico ha corrompido la creación, pero no al Mesías, arrebatado por Dios a esta acción. Igualmente la mujer está tan sólo amenazada, dada su presencia en el cielo, por esta acción corruptora.

En esta sede nos urge afrontar, no la cuestión del significado global del capítulo, sino el problema de la filiación del Mesías, tal como viene presentado por Juan en esta parte compleja de su obra. Para desvelar este aspecto de su reflexión mesiánica, es necesario sobre todo analizar la relación entre la mujer que genera y el hijo. Fundamental, además, es llegar

6. Acerca de estos problemas, cf. Arcari, «Una donna avvolta nel sole», 97-149; 324-364.

a la identidad de la mujer, presupuesto imprescindible para comprender la identidad mesiánica del hijo.

Presupuesto antropológico fundamental —que parece casi obvio pero no lo es— a partir del cual comenzar es el siguiente: la filiación es la regla social que define la pertenencia a un grupo. Los modos de filiación pueden ser unilineales o bilineales. En los primeros, la filiación se transmite por medio de un solo sexo y, por tanto, a través de cadenas de consanguinidad unisexuadas. En un sistema patrilineal dichas cadenas son rigurosamente masculinas (esto significa que todo varón transmite la filiación); en un sistema matrilineal, la filiación se transmite por medio de las mujeres, por lo que cada mujer transmite la afiliación al grupo; se sigue de ello que los hijos pertenecen al grupo de filiación de la madre (pero no los hijos de los hijos)<sup>7</sup>. En los sistemas bilineales, dos entre todas las líneas ascendentes posibles son privilegiadas, la que se transmite por medio de los varones y la que se transmite por medio de las mujeres. En sociedades que poseen doble filiación, un individuo recibirá algunas características de la línea patrilineal y otras de la matrilineal<sup>8</sup>.

### 1. *La relación mujer-hijo*

Para avanzar en nuestro discurso y, por tanto, comprender la identidad de los sujetos simbólicos en cuestión, es necesario reconstruir el uso, por parte de Juan, de la tradición que es considerada fundante por el grupo y a la que él pertenecía (en particular las variaciones respecto a modelos y paralelos) y, así, recontextualizar los símbolos escogidos por el mismo Juan. Notaremos cómo el vidente construye las representaciones simbólicas según un procedimiento que podemos definir de mosaico: cada tesela perteneciente al símbolo es de derivación tradicional y representa un indicio ulterior para llegar a su significado. El recurso es típico del género literario apocalíptico y se puede encontrar en otras obras precedentes o contemporáneas<sup>9</sup>.

#### a) *La mujer*

La imagen de la mujer está construida con elementos que derivan de la tradición autorizada. Ella es presentada envuelta de sol (el participio perfecto medio de περιβάλλω, περιβεβλημένος, seguido de un acusativo, aparece también en Mc 14, 51, donde se habla de un joven envuelto sólo en una sábana), con la luna bajo sus pies y sobre la cabeza una corona

7. Cf. F. Héritier, *Maschile e femminile. Il pensiero della differenza*, Roma-Bari 2002, 25-27. Esto no significa que las sociedades matrilineales sean sociedades en las que el poder pertenece a las mujeres. Las mujeres tienen hermanos que ejercitan su autoridad sobre sus hermanas y sus sobrinos.

8. Cf. F. Héritier, *Maschile e femminile*, 26.

9. Cf. Arcari, «La 'donna avvolta nel sole' di Apoc 12,1ss»; «Una donna avvolta nel sole».

de doce estrellas». Como ha sido oportunamente sugerido por Edmondo Lupieri<sup>10</sup>, estos atributos recuerdan el sueño de José de Gn 37, 9ss.:

TM

וַיְהִי עוֹד חֲלוֹם אֲחֵר וַיִּסְפֹּר אֹתוֹ לְאִתּוֹ וַיֹּאמֶר הִנֵּה  
חֲלוֹמֵי חֲלוֹם עוֹד וְהִנֵּה הַשָּׁמַשׁ וְהַיָּרֵחַ וְאַחַד עֶשֶׂר  
כּוֹכָבִים מִשְׁתַּחֲוִים לֵהּ  
וַיִּסְפֹּר אֶל־אָבִיו וְאֶל־אִתּוֹ וַיִּגְעַרְבוּ אָבִיו וַיֹּאמֶר לוֹ מֶה  
הַחֲלוֹם הַזֶּה אֲשֶׁר חֲלוֹמֵת הַבּוֹא נְבוֹא אֲנִי וְאִמְךָ וְאִחֶיךָ  
לְהִשְׁתַּחֲוֹת לָךְ אַרְצָה:

LXX

εἶδεν δὲ ἐνύπνιον ἕτερον καὶ διηγήσατο αὐτὸ τῷ πατρὶ αὐτοῦ καὶ τοῖς ἀδελφοῖς αὐτοῦ καὶ εἶπεν ἰδοὺ ἐνυπνιασάμην ἐνύπνιον ἕτερον ὥσπερ ὁ ἥλιος καὶ ἡ σελήνη καὶ ἑνδεκά ἀστέρες προσεκύνουν με καὶ ἐπέτιμησεν αὐτῷ ὁ πατὴρ αὐτοῦ καὶ εἶπεν αὐτῷ τί τὸ ἐνύπνιον τοῦτο ὃ ἐνυπνιάσθης ἀρά γε ἐλθόντες ἐλευσόμεθα ἐγώ τε καὶ ἡ μήτηρ σου καὶ οἱ ἀδελφοί σου προσκυνῆσαι σοι ἐπὶ τὴν γῆν.

El sentido del sueño es bastante claro, entre otras cosas porque es interpretado en el v. 10 por el padre: José, todavía un muchacho, sueña que su padre (el sol), su madre (la luna) y sus hermanos (las once estrellas) se postrarán un día delante de él. Los atributos del sol, de la luna y de las estrellas representan a todo Israel en la alcurnia de Jacob, de Raquel y de los doce patriarcas<sup>11</sup>.

Si los atributos del sol, de la luna y de las estrellas aluden a todo Israel, es interesante notar cómo el atributo de la corona (στέφανος) especifica otro aspecto de la mujer. ¿En qué podía pensar un autor como el vidente de Patmos en el momento en el que atribuía a la mujer una corona definida como στέφανος? El término, que a menudo deriva del hebreo כִּנִּי, indica un atributo del soberano o del sacerdote, aunque en algunos casos, se distingue de la forma διάδημα. Consideramos que, además de un atributo de gloria, el uso de Ap recoge una precisa función social, conectada al imaginario del templo, del que nuestro texto está densamente entretejido; en 1 Mac 10, 20, la corona está asociada al sumo sacerdote: καὶ νῦν καθεστάκαμέν σε σήμερον ἀρχιερέα τοῦ ἔθνους σου καὶ φίλον βασιλέως καλεῖσθαι σε καὶ ἀπέστειλεν αὐτῷ πορφύραν καὶ στέφανον χρυσοῦν καὶ φρονεῖν τὰ ἡμῶν καὶ συντηρεῖν φιλίας πρὸς ἡμᾶς.

Un paso de Isaías es todavía más indicativo (28, 1):

TM

הוּי עֲטָרַת גְּאוֹת שְׂכָרֵי אֲפֻרִים

10. Cf. E. Lupieri, *L'Apocalisse di Giovanni*, Milano 1999, 191.

11. Lupieri, *L'Apocalisse di Giovanni*, 191.

LXX

οὐαὶ τῷ στεφάνῳ τῆς ὕβρεως οἱ μισθωτοὶ Εφραϊμ.

La imagen de la corona indica el rechazo de Efraín; como está atestiguado por los debates de la comunidad de Qumran y los documentados en el mismo Ap (cf. 7, 4-8), la exclusión de la tribu de Efraín se recogía en las discusiones de grupos que consideraban poder reclamar una pretensión sacerdotal<sup>12</sup>. Que para indicar tal rechazo se usara también la imagen de la corona puede hacer considerar que ésta fuese típica del formulario de grupos de ascendencia sacerdotal o que hacían alarde de pretensiones sacerdotales. No por casualidad, en 1QS 4, 7<sup>13</sup> la corona es el símbolo de la verdad adquirida por los hijos de la luz.

Más aún. En Josefo encontramos el uso del término en referencia a la corona del sumo sacerdote:

*Ant. Jud.* 3, 172: Πῖλον δὲ ἦν ὁ καὶ πρότερον αὐτῶ παραπλησίως εἰργασμένος τοῖς πᾶσιν ἱερεῦσιν ὑπ' αὐτὸν δὲ συνεροαμμένος ἕτερος ἐξ ὑακίνθου πεποικιλμένος περιέροχεται **στέφανος** χρύσεος ἐπὶ τριωτιχίαν.

*Bell. Jud.* 1, 671-672: παρέλιπεν δ' οὐδὲν Ἀρχέλαος εἰς πολυτέλειαν ἀλλὰ πάντα τὸν βασιλικὸν κόσμον προήνεγκεν συμπομπεύσοντα τῷ νεκρῷ κλίην μὲν γὰρ ὀλόχουρος ἦν διάλιθος στρωμνὴ δὲ ἄλουργίς ποικίλη τὸ σῶμα δ' ἐπ' αὐτῆς πορφύρα κεκαλυμμένον καὶ **διάδημα** μὲν ἐπέκειτο τῇ κεφαλῇ **στέφανος** δ' ὑπὲρ αὐτοῦ χρυσοῦς τὸ δὲ σκήπτρον παρὰ τὴν δεξιάν.

*Bell. Jud.* 5, 235: τὴν δὲ κεφαλὴν βυσσίνη μὲν ἔσκεπεν τῶρα κατέσπεπτο δ' ὑακίνθῳ περὶ ἣν χρυσοῦς ἄλλος ἦν **στέφανος** ἔκτυπα φέρων τὰ ἱερὰ γράμματα ταῦτα δ' ἐστὶ φωνήεντα τέσσαρα.

Es interesante notar que allí donde Josefo habla de la corona del soberano, prefiere emplear el término **διάδημα**, que corresponde, con mayor precisión, a la terminología del mundo greco-romano, derivada de la persa (cf. Jenofonte, *Ciropedia* 8, 3, 13):

*Ant. Jud.* 2, 233: διάδοχον ταῦτα λέγουσα ταῖς τοῦ πατρὸς χερσὶν ἐνετίθει τὸ βρέφος ὁ δὲ λαβὼν καὶ προστερονισάμενος κατὰ φιλοφρόνησιν χάριν τῆς θυγατρὸς ἐπιτίθησιν αὐτῷ τὸ **διάδημα** καταφέρει δ' ὁ Μωυσῆς εἰς τὴν γῆν περιελόμενος αὐτὸ κατὰ νηπιότητα δήθεν ἐπέβαινέ τε αὐτῷ τοῖς ποσὶ.

12. Cf. S. Goranson, «Essene Polemic in the Apocalypse of John», en M. Bernstein, F. García Martínez y J. Kampen (eds.), *Legal Texts and Legal Issues. Proceedings of the Second Meeting of the Intern. Organ. for Qumran Studies* (Cambridge, 1995), *Published in Honour of Joseph M. Baumgarten* (STDJ 23), Leiden-New York-Köln 1997, 453-460; cf. también S. Goranson, «The Exclusion of Ephraim in Rev 7: 4-8 and Essene Polemic Against Pharisees»: *Dead Sea Discoveries* 2 (1995) 80-85.

13. F. García Martínez, *Testi di Qumran*, traducción italiana de los textos originales con notas de C. Martone, Brescia <sup>2</sup>2003, 78. A partir de ahora citado: TQ.

*Ant. Jud.* 2, 235: αἱ δεινὸν ἀνακραγῶν οὗτος εἶπε βασιλεῦ ὁ παῖς ἐκεῖνος ὃν κτείναςιν ἡμῖν ἐδήλωσεν ὁ θεὸς ἀφόβοις εἶναι μαρτυρεῖ τῇ προαγορεύσει τοῦ γεγονότος ἐπιβεβηκῶς ἡγεμονία τῇ σῆ καὶ πατῶν τὸ **διαδῆμα** τοῦτον οὖν ἀνελῶν Αἰγυπτίους μὲν τὸ ἀπ' αὐτοῦ δέος ἄνες Ἑβραίοις δὲ τὴν ἐλπίδα τοῦ δι' αὐτὸν θάρσους ἀφελοῦ φθάνει δ' αὐτὸν ἢ Θέρομυθις ἐξαπάσασα.

*Ant. Jud.* 11, 203: διέπεμψε δὲ τοὺς ἀγγάρους λεγομένους εἰς πᾶν ἔθνος εορτάζειν τοὺς γάμους παραγγέλλων αὐτὸς δὲ Πέρσας [καὶ τοὺς Μήδους] καὶ τοὺς πρώτους τῶν ἐθνῶν ἐστία ἐπὶ μῆνα ὅλον ὑπὲρ τῶν γάμων αὐτοῦ εἰσελθούσῃ δὲ εἰς τὸ βασιλεῖον περιτίθησι τὸ **διαδῆμα** καὶ συνώκησεν οὕτως Ἑσθήρα μὴ ποιήσασα φανερὸν αὐτῷ τὸ ἔθνος ἐξ οὐπερ εἶη τυγχάνουσα.

*Bell. Jud.* 2, 3: οὐδὲ γὰρ ἐν Ἰεριχοῦντι τῆς στρατιᾶς τὸ **διαδῆμα** περιαιπτούσης αὐτῷ δεδέχθαι τοῦ μέντοι προθύμου καὶ τῆς εὐνοίας ὥσπερ τοῖς στρατιώταις οὕτω καὶ τῷ δήμῳ πλήρεις ἀποδώσειν τὰς ἀμοιβὰς ὅποταν ὑπὸ τῶν κρατούντων βασιλεὺς ἀποδειχθῆ βέβαιος σπουδάσειν γὰρ ἐν πᾶσιν πρὸς αὐτοὺς φανῆναι τοῦ πατρὸς ἀμείνων.

En lo que concierne al símbolo de la corona de doce estrellas sostenemos que —además de un atributo de poder— el vidente de Patmos hace referencia a la corona del sumo sacerdote, obedeciendo, como en casi todos los puntos de su texto, a una fraseología y a un imaginario de derivación templaria (el símbolo alude al poder sacerdotal). No por casualidad, las doce estrellas aluden al valor simbólico de las doce piedras que visten el vestido del sumo sacerdote cuando entra en el santo de los santos, también ellas hacen alusión a las doce tribus de Israel:

*Bell. Jud.* 5, 232-234: ἡ δὲ τὸ ἔνδυμα τῷ στέρνῳ προσηλοῦσα ταινία πέντε διηνηθισμένη ζώναις πεποίκιλτο χρυσοῦ τε καὶ πορφύρας καὶ κόκκου πρὸς δὲ βύσσου καὶ ὑακίνθου δι' ὧν ἔφαμεν καὶ τὰ τοῦ ναοῦ καταπετάσματα συνυφάνθαι<sup>233</sup> τούτοις δὲ καὶ ἐπωμίδα κεκραμένην εἶχεν ἐν ἧ πλείων χρυσοῦ ἦν σχῆμα μὲν οὖν ἐνδυτοῦ θώρακος εἶχεν δύο δ' αὐτὴν ἐνεπύρωσαν ἀσπιδίσκαι χρυσαῖ κατεκέκλειντο δ' ἐν ταύταις κάλλιστοί τε καὶ μέγιστοι σαρδόνυχες τοὺς ἐπωνύμους τῶν τοῦ ἔθνους φυλῶν ἐπιγεγραμμέναι<sup>234</sup> **κατὰ δὲ θάτερον ἄλλοι προσήρητηντο λίθοι δώδεκα** κατὰ τρεῖς εἰς τέσσαρα μέρη διηρημένοι σάρδιον τόπαζος σμάραγδος ἀνθραξ ἰασπις σάπφειρος ἀχάτης ἀμέθυστος λιγύριον ὄνυξ βήρυλλος χρυσόλιθος ὧν ἐφ' ἑκάστου πάλιν εἰς τῶν ἐπωνύμων ἐγγράπτο.

La corona es de doce estrellas. Según la tradición henófica, como ha puesto de manifiesto Lupieri<sup>14</sup>, la estrella es una especie de ángel o hipóstasis angélica, que puede vigilar una ciudad (es el caso de Ap 1, 16: aquél que es semejante a un hijo de hombre tiene en la mano siete estrellas,

14. Cf. E. Lupieri, «Esegesi e simbologie apocalittiche»: *Annali di storia dell'esegesi* 7 (1990) 379-396.

que corresponden a los siete ángeles de las siete iglesias). En Ap 21, 12 encontramos corroboración para tal asociación (estrella-ángel):

ἔχουσα τεῖχος μέγα καὶ ὑψηλόν, ἔχουσα πυλῶνας δώδεκα, καὶ ἐπὶ τοῖς πυλῶσιν ἀγγέλους δώδεκα, καὶ ὀνόματα ἐπιγεγραμμένα ἃ ἔστιν τῶν δώδεκα φυλῶν υἰῶν Ἰσραήλ.

Aparecen los mismos términos que en el capítulo 12:

12, 1: ἀστέρων δώδεκα → 21, 12: πυλῶνας δώδεκα, καὶ ἐπὶ τοῖς πυλῶσιν ἀγγέλους δώδεκα, καὶ ὀνόματα ἐπιγεγραμμένα ἃ ἔστιν τῶν δώδεκα φυλῶν υἰῶν Ἰσραήλ.

Esquematizándolo mejor, se puede todavía construir una especie de movimiento explicativo ascendente, que del capítulo 12 llega hasta el capítulo 21 a través del motivo del numeral δώδεκα:

ὀνόματα ἐπιγεγραμμένα ἃ ἔστιν τῶν δώδεκα φυλῶν υἰῶν Ἰσραήλ  
ἀγγέλους δώδεκα  
21, 12 πυλῶνας δώδεκα  
12, 1 ἀστέρων δώδεκα

El motivo literario conductor viene dado por el numeral δώδεκα: la corona de la mujer, en el c. 12, contiene doce estrellas; el muro de la nueva Jerusalén contiene doce puertas y sobre las puertas hay doce ángeles y están escritos los nombres de las doce tribus hijas de Israel.

El vidente introduce otros elementos en la descripción de la mujer: está encinta y grita, sufriendo los dolores del parto (12, 2); el término central es ὠδίνουσα. El participio se encuentra también en Is 26, 17 y se refiere expresamente a la mujer que va a dar a luz y grita a causa de los dolores de parto; en Is 54, 1, el término se refiere, en una construcción literaria quiástica, a aquella que (no) ha experimentado dolores (de parto). Estos pasos (sobre todo el segundo) permiten contextualizar el significado de la imagen del Ap: para describir los contrastes entre los sufrimientos pasados de Jerusalén y su próxima rehabilitación, Isaías usa imágenes tradicionales, la de la esposa estéril que viene a ser fecunda (cf. 1S 2, 5; Sal 113, 9) y la de la esposa repudiada y después acogida de nuevo (Os 1, 16-17). En ese sentido, el uso del verbo por parte del vidente de Patmos establece un contacto, bastante explícito, entre el símbolo de la mujer e Israel.

El verbo aparece además en Mi 4, 10 (LXX):

ᾧδινε καὶ ἀνδρίζου καὶ ἐγγίξε θυγάτηρ Σιών ὡς τίκτουσα διότι νῦν ἐξελεύσῃ ἐκ πόλεως καὶ κατασκηνώσεις ἐν πεδίῳ καὶ ἦξεις ἕως Βαβυλῶνος ἐκεῖθεν ῥύσεται σε καὶ ἐκεῖθεν λυτρώσεται σε κύριος ὁ θεός σου ἐκ χειρὸς ἐχθρῶν σου.

El paso es particularmente significativo, dado que el profeta compara Jerusalén y, por tanto, el pueblo de Israel, a una parturienta que debe sufrir mucho y gemir porque deberá abandonar su tierra e ir a vivir a Babilonia.

La mujer es connotada de modo muy expresivo como madre, como pone en evidencia el v. 5, en el que se dice que la mujer dio a luz un hijo. En este caso, el verbo usado por el vidente es τίκτω. En los LXX, además de indicar el parto en una dimensión puramente simbólica (el caso de la mujer-Jerusalén que da a luz, Is 66, 7; también en este caso, sin embargo, la dimensión simbólica extrae toda su impronta social de la realidad), aparece indicando el parto en sentido «real»: cf. Gn 4, 2 (LXX) καὶ προσέθηκεν τεκεῖν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ τὸν Ἀβελ καὶ ἐγένετο Ἀβελ ποιμὴν προβάτων καὶν δὲ ἦν ἐργαζόμενος τὴν γῆν; Gn 4,25 (LXX) ἔγνω δὲ Ἀδὰμ Εὐαν τὴν γυναῖκα αὐτοῦ καὶ συλλαβοῦσα ἔτεκεν υἱὸν καὶ ἐπωνόμασεν τὸ ὄνομα αὐτοῦ Σηθ λέγουσα ἔξανέστησεν γὰρ μοι ὁ θεὸς σπέρμα ἔτερον ἀντὶ Ἀβελ ὃν ἀπέκτεινεν καὶν.

La asociación con la maternidad es la razón por la que Juan emplea el verbo, que también es usado para indicar el nacimiento de los frutos de la tierra. En el mundo mediterráneo antiguo, maternidad es tanto la de la mujer como la de la tierra y ambas son asociadas a la imagen femenina del parto.

ESQUILO, *Cho.* 127: γῆς τῆς πάντα τικτούσης.

EURÍPIDES, *Cycl.* 333: Γαῖαν, ἢ τὰ πάντα τίκτεται.

FILÓN, *Opif.* 1, 133: τῶν δ' εἰρημένων λέγω οὐκ ἀπάδει καὶ τὸ μέλλον λέγεσθαι πάση μητρὶ καθάπερκαθὰ ἀναγκαιότατον μέρος ἢ φύσις πηγάζοντας ἀνέδωκε μαστοὺς προευτρεπισαμένη τροφᾶς τῷ γεννησομένῳ μήτηρ δ' ὡς εἶοκε καὶ ἡ γῆ, παρὸ καὶ τοῖς πρώτοις ἔδοξεν αὐτὴν Δήμητραν καλέσαι τὸ μητρὸς καὶ γῆς ὄνομα συνθεῖσιν· οὐ γὰρ γῆ γυναῖκα, ὡς εἶπελέγω Πλάτων, ἀλλὰ γυνὴ γῆν μεμίμηται, ἦν ἐτύμως τὸ ποιητικὸν γένος παμμήτορα καὶ καρποφόρον καὶ πανδύραν εἰώθεν ὀνομάζειν, ἐπειδὴ πάντων αἰτία γενέσεως καὶ διαμονῆς ζῶων ὁμοῦ καὶ φυτῶν ἐστίν. εἰκότως οὖν καὶ γῆ τῇ προεσβυτάτῃ καὶ γονιμωτάτῃ μητέρων ἀνέδωκεν ἡ φύσις οἷα μαστοὺς ποταμῶν ῥεῖθρα καὶ πηγῶν, ἴνα καὶ τὰ φυτὰ ἄρδοιτο καὶ ποτὸν ἄφθονον ἔχοι πάντα τὰ ζῶα<sup>15</sup>.

15. Para la asociación Deméter/Madre/Tierra cf. también *Papiro di Derveni* XXII, 12, donde es citado un verso proveniente de una colección de *Himnos*, en el que aparecen seguidos los nombres divinos Δημήτηρ [Ρ]έα Μῆ[τ]ηρ Ἑστία Δηϊώ. En el *De Pietate* de Filodemo (63 + 23 Gomperz), que cita Filocoro (*FGRH* 328 F 185), se encuentra el mismo verso órfico: κἄν τοῖς Ὑμνοῖς δὲ Ὀρφεὺς παρὰ Φιοχόπῳ Γῆν καὶ δημητρα τὴν αὐτὴν Ἑστία. Tierra y Deméter, fusión a su vez de Γῆ y Μῆτηρ, son asimiladas a Estia y, según el papiro, también a Rea y a Deio, forma arcaica hipocorística de Δημήτηρ que confirma el vínculo onomástico gracias a la asonancia simple con δηϊῶν (M. Tortorelli Ghidini, *Figli della terra e del cielo stellato. Testo, traduzione e commento di scritti orfici*, Napoli 2006, 252). El vínculo entre Γῆ, Μῆτηρ y Δημήτηρ, atestiguado en antiguos poetas y mitógrafos (cf. O. Kern, *Orphicorum Fragmenta*, apud Weidmannos, Berolini 1963, rist. Dublin-Zürich 31972, 301), es evidente también en el verso órfico citado por Diocoro (cf. *ibid.*, 302). Sobre la maternidad femenina asociada también a la maternidad de la

Este último paso de Filón sugiere que en la mujer parturienta, según la mentalidad de un hombre del mediterráneo antiguo, se aglomeran diversos elementos simbólicos, conforme a los cuales la mujer, además de ser la madre *strictu sensu*, puede representar la tierra, que genera al modo de una madre.

b) *El hijo*

La mujer da a luz un hijo varón, el cual está destinado a apacentar todos los pueblos con vara de hierro; este hijo, sin embargo, es arrebatado hacia Dios y hacia su trono:

12, 5 και ἔτεκεν υἱόν ἄρσεν, ὃς μέλλει ποιμαίνειν πάντα τὰ ἔθνη ἐν ῥάβδῳ σιδηρᾷ· και ἠρπάσθη τὸ τέκνον αὐτῆς πρὸς τὸν θεὸν και πρὸς τὸν θρόνον αὐτοῦ.

La mujer huye al desierto, a un lugar preparado por Dios, donde será nutrida durante mil doscientos sesenta días (12, 6). Sigue entonces el episodio de la guerra entre las dos facciones angélicas (12, 7): el dragón cae sobre la tierra, junto a sus ángeles (12, 9) y se desvela la identidad (y la función) del hijo dado a luz por la mujer:

12, 10: και ἦκουσα φωνὴν μεγάλην ἐν τῷ οὐρανῷ λέγουσαν· ἄρτι ἐγένετο ἡ σωτηρία και ἡ δύναμις και ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἡμῶν και ἡ ἐξουσία τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ, ὅτι ἐβλήθη ὁ κατήγωρ τῶν ἀδελφῶν ἡμῶν, ὁ κατηγορῶν αὐτοὺς ἐνώπιον τοῦ θεοῦ ἡμῶν ἡμέρας και νυκτός.

El hijo es un ungido (χριστός): está asociado a la salvación, al poder y al reino de Dios, puesto que fue precipitado el acusador de nuestros hermanos, el que los acusa frente a nuestro Dios de día y de noche (12, 10). La mención del hijo aparece de nuevo cuando el dragón persigue en la tierra a la mujer que había dado a luz al varón (12, 13).

En la primera mención del hijo, el vidente introduce una cita de Sal 2, 9, referencia que identifica en el personaje una dignidad de carácter mesiánico, como aparece testimoniado por la relectura que se hacía del mismo texto en el judaísmo del período helenístico-romano (cf. Sal 2, 8-9):

TM

שָׂאֵל מִפְּנֵי וְאִתְּנָהּ גּוֹיִם נִחְלָתָהּ וְאִתְּנָתָהּ אֶפְסֵי אֲרֵץ:  
תִּרְעַם בְּשֹׁבֵט בְּרֹזֶל כִּכְלֵי יוֹצֵר תַּנְפָּצִים:

tierra, cf. M. Tortorelli Ghidini, «L'ambiguo potere delle madri», en S. Marino y C. Montepaone (eds.), *Il potere invisibile. Figure del femminile tra mito e storia*, Napoli 2002, 7-23; P. Borgeaud, «La madre degli dei o il potere di una straniera ancestrale», en *ibid.*, 77-94; P. Borgeaud, *La madre degli dei. Da Cibele alla Vergine Maria*, Brescia 2006 (orig. franc., Seuil, Paris 1996).

LXX

αἴτησαι παρ' ἐμοῦ καὶ δώσω σοι ἔθνη τὴν κληρονομίαν σου καὶ τὴν κατάσχεσίν σου τὰ πέρατα τῆς γῆς ποιμανεῖς αὐτοὺς ἐν ῥάβδῳ σιδηρᾷ ὡς σκευὸς κερραμέως συντρίψεις αὐτούς.

La expresión central para indicar el carácter mesiánico del personaje, ἐν ῥάβδῳ σιδηρᾷ, aparece en *Salmos de Salomón* 17, 14:

ἐν ῥάβδῳ σιδηρᾷ συντρίψαι πᾶσαν ὑπόστασιν αὐτῶν ὀλεθρεῦσαι ἔθνη παράνομα ἐν λόγῳ στόματος αὐτοῦ.

En este texto la intervención de Dios se espera como inminente; el autor arremete contra los romanos y acusa a los asmoneos de haber dejado vacante el trono. La figura del Mesías, retomando la nomenclatura de Is 11, 14, se caracteriza en sentido regio-militar y la referencia tradicional es empleada en una función fuertemente politizada<sup>16</sup>. La expresión con cetro de hierro, no casualmente, es típica de una concepción mesiánica real o davídica<sup>17</sup>.

16. Cf. K. R. Atkinson, «On the Use of Scripture in the Development of Militant Davidic Messianism at Qumran: New Light from Psalm of Solomon 17», en C. A. Evans (ed.), *The Interpretation of Scripture in Early Judaism and Christianity. Studies in Language and Tradition*, Sheffield 2000, 106-123.

17. Un estudio reciente ha reducido drásticamente la presencia de un mesianismo davídico en el tiempo de Jesús: cf. K. E. Pomykala, *The Davidic Dynasty Tradition in Early Judaism. Its History and Significance for Messianism*, Atlanta 1995. Pero más allá de que se encuentre atestiguado en la época de Jesús resulta indudable el hecho de que la única concepción mesiánica reconocida como tal por gran parte de los judíos, más allá de cada uno de los grupos, era la davídica, como se prueba a partir de la oración de las dieciocho Bendiciones y por la tradición neotestamentaria de los evangelios, donde la esperanza davídica es el presupuesto común de la fe del pueblo y de los discípulos (cf. G. Jossa, «L'idea del Messia al tempo di Gesù. L'orientamento della storiografia contemporanea», en A. Guida y M. Vitelli (eds.), *Gesù e il messia di Israele: Il messianismo giudaico e gli inizi della cristologia*, Trapani 2006, 22-23). Otro problema es si esta espera era considerada suficiente en la época de Jesús por todos los grupos (cf. R. Kimelman, «The Messiah of Amidah: A Study in Comparative Messianism»: *Journal of Biblical Literature* 116 (1997) 313-320). El testimonio más importante del mesianismo davídico, además de la oración de las dieciocho Bendiciones, se encuentra en el Salmo de Salomón 17; cf. K. Atkinson, «On the Herodian Origin of Militant Davidic Messianism at Qumran: New Light from Psalm of Solomon 17»: *Journal of Biblical Literature* 118 (1999) 435-60 (aunque es difícilmente sostenible, en este estudio, la referencia del contexto davídico a sola confrontación herodiana; ciertamente muchos manuscritos en los que está atestiguada la idea conciernen, a nivel paleográfico, a una época herodiana, pero esto no significa que puedan ser igualmente datados, desde la perspectiva de su génesis histórica, en este mismo período). Para una historia del mesianismo davídico, cf. A. Laato, *A Star is Rising: The Historical Development of the Old Testament Royal Ideology and the Rise of Jewish Messianic Expectations*, Atlanta 1997; E. Jucci, «Davide a Qumran»: *Ricerche storico-bibliche* 7/1 (1995) 157-75; y G. S. Oegema, *The Anointed and His People: Messianic Expectations from the Maccabees to Bar Kochba*, Sheffield 1998, c. 4 (*passim* y específicamente, 108). Este último volumen discute de todas las esperas mesiánicas atestiguadas en el judaísmo del segundo Templo, pero no distingue entre títulos mesiánicos y símbolos mesiánicos; Oegema opta por una definición de mesianismo más bien amplia (define el Mesías como una figura sacerdotal, real o caracterizada de otro modo, que desempeñará una tarea de liberación en el tiempo final [p. 26]). Para una crítica a este trabajo, cf. G. L. Prato, «In nome di Davide: simbologia, polivalen-

La locución se encuentra en otro punto de Ap, donde es descrito el gran juicio realizado por aquél que se sienta sobre el caballo blanco (19, 11ss.); la aparición de la misma, como a modo de epíteto, pone en correlación al hijo generado por la mujer y a quien ejecuta el juicio en 19, 11ss.<sup>18</sup>:

19, 15 καὶ ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ ἐκπορεύεται ῥομφαία ὀξεῖα, ἵνα ἐν αὐτῇ πατάξῃ τὰ ἔθνη, καὶ αὐτὸς ποιμανεῖ αὐτοὺς ἐν ῥάβδῳ σιδηρᾷ· καὶ αὐτὸς πατεῖ τὴν ληνὸν τοῦ οἴνου τοῦ θυμοῦ τῆς ὀργῆς τοῦ θεοῦ τοῦ παντοκράτορος.

El personaje, que representa con bastante claridad a Jesús como Mesías, es llamado el fiel y el verdadero y de él se dice que mediante la justicia juzga y combate; es descrito envuelto con un vestido bañado en sangre, y su nombre es: la Palabra de Dios (19, 13). El juicio descrito, anticipado ya en 14, 14ss., alude a la batalla escatológica final (no por casualidad se dice que el Mesías juzga y combate [19, 11]), en la que el papel de jefe y soberano juez será ejecutado por entero por el mismo Mesías. El carácter real con el que ejerce su poder emerge gracias a los atributos con los que es descrito:

ἵππος λευκός (19, 11)→ el caballo, en todo el mundo antiguo, puede ser signo de realeza y poder.

ὁ καθήμενος (19, 11)→ en Ap, el participio aparece en contextos particulares en los que el Señor o Dios se sientan sobre el trono, imagen que deriva de la representación del soberano sentado sobre el trono; sobre esta interpretación son construidas las mismas hierofanías (cf. 4, 2. 3; 7, 15; 14, 16; 21, 5); no por casualidad el participio está asociado, con bastante frecuencia, precisamente al trono<sup>19</sup>.

ἀληθινός (19, 11)→ el adjetivo aparece, en el Ap, en contextos en los que se habla de Jesús como rey: en 3, 7, éste define al santo [...] aquél que tiene la llave de David; en 6, 10 se refiere al soberano (ὁ δεσπότης), que juzga y vindica la sangre de aquellos que habitan sobre la tierra.

ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ διαδήματα πολλὰ→ el término διαδήμα aparece en el Ap en contextos en los que se habla del poder de la bestia; la diadema es el signo de la potencia demoníaca (cf. Ap 12, 3; 13, 1); en este caso, sin embargo, como en contraste, la diadema es el signo de la realeza del Mesías; el vidente se cuida de subrayar que quien se sienta sobre el caballo tiene sobre la cabeza muchas diademas.

za e ambiguità del potere regale messianico», en Guida y Vitelli (eds.), *Gesù e i messia di Israele: Il messianismo giudaico e gli inizi della cristologia*, 31-55 (espec. 33-35).

18. Sobre la visión, cf. L. M. Guerra Suarez, «Il cavallo bianco: la forza trasformante della risurrezione (Ap 6, 1-2; 19, 11-16)», en E. Bosetti y A. Colacrai (eds.), *Apokalypsis. Percorsi nell'Apocalisse di Giovanni*, FS U. Vanni, Assisi 2005, 513ss.

19. Cf. D. Ayuch, «La instauración del Trono en siete septenarios. La macronarrativa y su estructura en el Apocalipsis de Juan»: *Biblica* 85 (2004) 255-263.

τὰ στρατεύματα ἐν τῷ οὐρανῷ ἠκολούθει αὐτῷ ἐφ' ἵπποις λευκοῖς (19, 14)→ el Mesías está a la cabeza de un ejército celeste que lo sigue.

καὶ ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ ἐκπορεύεται ῥομφαία ὀξεῖα, ἵνα ἐν αὐτῇ πατάξῃ τὰ ἔθνη→ la imagen de la palabra como espada afilada que mata deriva de Is 11, 1-5, paso que es releído en el judaísmo del período helénistico-romano y en el protocristianismo en función fuertemente regia<sup>20</sup>; la misma referencia aparece también en 1, 16.

βασιλεὺς βασιλέων καὶ κύριος κυρίων (19, 16)→ quien se sienta sobre el caballo es definido Rey de reyes y Señor de señores; la expresión se conecta con 17, 14, el Cordero κύριος κυρίων ἐστὶν καὶ βασιλεὺς βασιλέων y a 1, 5, donde Jesús es llamado ὁ ἄρχων τῶν βασιλέων τῆς γῆς.

Las conexiones entre las distintas secciones en las que Jesús es representado como el Mesías-soberano que ejecuta el juicio son realizadas por Juan mediante un sutil reclamo de expresiones especulares. En este sentido, el hijo generado por la mujer se configura como otra representación de Jesús como Mesías-soberano, que cumple el juicio escatológico.

También la referencia al hecho de que el hijo está destinado a apacentar a todos los pueblos se coloca en una encrucijada que conecta el personaje al papel de soberano-juez; la expresión πάντα τὰ ἔθνη, que representa el motivo literario central con el que el vidente expresa el objeto del poder del Mesías-soberano-juez, aparece en 15, 4: τίς οὐ μὴ φοβηθῆ, κύριε, καὶ δοξάσει τὸ ὄνομά σου; ὅτι μόνος ὄσιος, ὅτι πάντα τὰ ἔθνη ἤξουσιν καὶ προσκυνήσουσιν ἐνώπιόν σου, ὅτι τὰ δικαιώματά σου ἐφανερώθησαν; 19, 15 (aunque en este caso no aparece el adjetivo «todas»), ἵνα ἐν αὐτῇ πατάξῃ τὰ ἔθνη, καὶ αὐτὸς ποιμανεῖ αὐτοὺς ἐν ῥάβδῳ σιδηρᾷ; y también en aquellos casos en los que aparece una soberanía negativa, a la que, igualmente, sin embargo, están sometidos pueblos y gentes, (como) 14, 8: ἔπεσεν, ἔπεσεν Βαβυλῶν ἡ μεγάλη, ἣ ἐκ τοῦ οἴνου τοῦ θυμοῦ τῆς πορνείας αὐτῆς πεπότικεν πάντα τὰ ἔθνη; 17, 15 καὶ λέγει μοι, τὰ ὕδατα ἃ εἶδες, οὗ ἡ πόρνη κάθηται, λαοὶ καὶ ὄχλοι εἰσὶν καὶ ἔθνη καὶ γλώσσαι; 18, 3 ὅτι ἐκ τοῦ οἴνου τοῦ θυμοῦ τῆς πορνείας αὐτῆς πέπωκαν πάντα τὰ ἔθνη, καὶ οἱ βασιλεῖς τῆς γῆς μετ' αὐτῆς ἐπόρνευσαν; 20, 3 καὶ ἔβαλεν αὐτὸν εἰς τὴν ἄβυσσον καὶ ἐκλείσεν καὶ ἐσφράγισεν ἐπάνω αὐτοῦ ἵνα μὴ πλανήσῃ ἔτι τὰ ἔθνη ἄχρι τελεσθῆ τὰ χίλια ἔτη.

20. Cf. Prato, «In nome di Davide», en Guida y Vitelli (eds.), *Gesù e i messia di Israele*, 50; A. Guida, «Il germoglio di Iesse ed il 'soffio delle sue labbra' (Is 11, 4): sviluppi di un'interestualità influente tra II secolo a.c. e I secolo d.c.», en Guida y Vitelli (eds.), *Gesù e i messia di Israele*, 175-188.

## III. LA FILIACIÓN DEL MESÍAS EN AP 12

Casi siempre los símbolos empleados por el vidente de Patmos se presentan con estratos hermenéuticos, en el sentido de que engloban en su interior distintas funciones, relacionadas de modo concéntrico. Por eso, cada símbolo es portador de diversos significados culturales.

1. *La filiación comunitaria*

El primer nivel de sentido conectado con la mujer es ciertamente el comunitario. Ésta, en la asociación con Israel, alude en primer lugar a la colectividad de la que Juan quiere hacerse portavoz. Más aún, si una de las referencias inmediatas del símbolo es justo el Israel santo del que proviene el Mesías, es casi obvio que el grupo mismo, que se percibe como el antagonista de la así llamada sinagoga de Satanás (cf. 2, 9) se identifica con aquel *Verus Israel* que —a través de la fe en aquel Mesías generado por la misma comunidad santa— ha asumido definitivamente toda su dimensión de grupo verdadero en oposición a otros grupos señalados como no verdaderos.

En el episodio narrado en Ap 12 no encontramos una rígida sucesión cronológica. Se dice que el Mesías ha sido generado en el cielo (12, 5); también se dice que la mujer está en el cielo (12, 1), por lo que parece hacer referencia, en aquel contexto, a un significado colectivo que alude a una dimensión protológica y/o cosmológica. Después del episodio protológico, sin embargo, el hijo parece salir de la escena, y la visión permanece completamente dominada por las figuras de la mujer y del dragón: la mujer huye al desierto (12, 6) y Miguel y sus ángeles comienzan a combatir con el dragón (12, 7) en el cielo. La guerra termina con la victoria celeste del ejército de Dios y el dragón es arrojado a la tierra (12, 8). La oposición entre Dios y el poder demoníaco, por lo que concierne a la dimensión celeste, se resuelve con la victoria de Dios y de su unguento (12, 10). A este punto, el dragón es arrojado sobre la tierra y aquí se aplica a combatir contra la mujer (12, 13): ésta huye al desierto (en esta anotación parece que el vidente retome la anticipada en 12, 6; no casualmente también aquí se alude a una dimensión temporal [un tiempo y tiempos y medio tiempo: 12, 14]), el dragón trata de ofenderla tirándole agua, pero la tierra socorre a la mujer (12, 15-16) y entonces el ser demoníaco, tras haberse enfurecido contra la mujer, combate contra los que quedan de su estirpe, los que custodian las normas de Dios y tienen el testimonio de Jesús (12, 17).

La conclusión del capítulo ofrece indicaciones interesantes para interpretar el significado mesiánico de la visión: la mujer alude a un significado colectivo inclusivo, dado que aparecen, inesperadamente, los que quedan de su estirpe, o bien una parte generada por ella misma. Éstos son los que guardan las normas de Dios y tienen el testimonio de Jesús,

en obvia referencia al grupo de los creyentes en Cristo. Así pues, la mujer puede representar de modo razonable a Israel, entendido como entidad originaria (la mujer celeste), que ya en el origen ha generado un Mesías preexistente y que después de un período de tribulación y dificultad (la mujer en el desierto; del Israel originario el vidente pasa a definir el Israel de la historia de la salvación) desemboca en la misma comunidad. La comunidad es definida remanente de la estirpe de la mujer (τῶν λοιπῶν τοῦ σπέρματος αὐτῆς), o bien, derivación del Israel que ha generado al Mesías preexistente.

La concepción mesiánica expresada en esta sección, en este caso, por medio del recurso a un lenguaje mítico, se conecta a una idea bastante atestiguada en el judaísmo helenístico-romano, a saber, que el Mesías (aquél que liberará al grupo de las dificultades presentes), que es preexistente, debe necesariamente estar en conexión con la comunidad de los elegidos. Este elemento contribuye a aumentar la autoconciencia del grupo de ser el único que se adhiere a la verdad, en oposición a quienes son caracterizados como desviados. La función social de esta idea mesiánica es análoga a la expresada por la comunidad de Qumran: en 1QS 11, 10-11, por ejemplo, se habla de aquéllos que serán gobernados por las primeras ordenanzas en las que los hombres de la comunidad comenzaron a ser instruidos, hasta que llegue el profeta y el Mesías de Aaron e Israel<sup>21</sup>; en CD 12, 23-13, 1 es descrita la regla de la asamblea de los campamentos: aquéllos que marchen en ellos en el tiempo de la impiedad hasta que surja el Mesías de Aarón e Israel, serán en número de diez como mínimo para (formar) millares, centenas, cincuentenas y decenas<sup>22</sup>; en 4QPesher del Génesis (= 4Q252) 5, 1-7, al comentar Gn 49, 10 se afirma que el retoño es un personaje estrechamente relacionado con la comunidad, porque junto con ella ha custodiado [...] la ley (5)<sup>23</sup>; en 4QMidrash escatológico (= 4Q174), tras la cita de 2S 7, 11-14 y Am 9, 11, la perspectiva

21. TQ 88.

22. TQ 130.

23. TQ 361; acerca del texto, cf. G. J. Brooke, «The Thematic Content of 4Q252»: *Jewish Quarterly Review* 85 (1994) 33-59; G. J. Brooke, «4Q252 as Early Jewish Commentary»: *Revue de Qumrân* 17/65-68 (1996) 385-401; I. Fröhlich, «The Biblical Narratives in Qumran Exegetical Works (4Q252; 4Q180; The Damascus Document)», en H.-J. Fabry, H. Lichtenberger y A. Lange (eds.), *Qumranstudien*, (Schriften des Institutum Judaicum Delitzschianum 4), Göttingen 1996; S. G. Oegema, «Tradition-Historical Studies on 4Q252», en Charlesworth, Lichtenberger y Oegema (eds.), *Qumran-Messianism*, 154-174. Sobre el mesianismo, cf. J. M. Allegro, «Further Messianic References in Qumran Literature»: *Journal of Biblical Literature* 75 (1956) 174-176, tab. 1; J. J. Collins, «He Shall not Judge by What His Eyes See»: Messianic Authority in the Dead Sea Scrolls»: *Dead Sea Discoveries* 2 (1995), 145-164; B. Nitzan, «Eschatological Motives in Qumran Literature: the Messianic Concept», en H. G. Reventlow (ed.), *Eschatology in the Bible and in Jewish and Christian Traditions*, (JSOT.SS. 243), Sheffield 1997, 132-151; M. G. Abegg y C. A. Evans, «Messianic Passages in the Dead Sea Scrolls», en Charlesworth, Lichtenberger y Oegema (eds.), *Qumran-Messianism*, 191-203; G. Xeravits, «The Early History of Qumran's Messianic Expectations»: *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 76/1 (2000) 113-21; G. Xeravits, *King, Priest, Prophet: Positive Eschatological Protagonists of the Qumran Library*, (STDJ 47), Leiden 2003; L. Monti, *Una comunità alla fine della storia. Messia e messianismo a Qumran*, Brescia 2006.

escatológica vale para todo Israel, pero sobre todo para la comunidad, en cuanto que junto al retoño de David está aquél que escruta la ley (11)<sup>24</sup>. Los ejemplares podrían continuar<sup>25</sup>.

## 2. La filiación genealógico-sacerdotal

El otro nivel simbólico de la mujer ilumina otro elemento de la generación del Mesías. La mujer-parturienta es nombrada como quien da a luz un hijo y, por tanto, como madre. ¿Es posible que el vidente de Patmos hiciese referencia, en la construcción simbólica del c. 12, a alguna reflexión sobre la descendencia matrilineal del Mesías? ¿Nos ayudan las fuentes, en ese sentido, a aclarar el contexto cultural de esta reflexión? Consideramos que sí, si bien el problema sea de una dificultad extrema por la ambigüedad en algunos casos, y la extrema fragmentariedad, en otros, de los testimonios en nuestro poder.

Hemos observado que el símbolo puede ser leído como una representación de Israel; este elemento se especifica, sin embargo, ulteriormente, en el momento en el que el símbolo aparece adornado con una corona de doce estrellas. La mujer es el Israel santo, aquél de quien provendrá el Mesías y la transfiguración de la misma comunidad de los elegidos, por lo que, siempre en la óptica de Juan, es el Israel sacerdotal, aquél del que él se siente el verdadero y legítimo intérprete. El Mesías será fruto del Israel sacerdotal y, por esto, su generación debe provenir de una descendencia absolutamente pura; en este sentido, entra en juego el problema de la maternidad. ¿Existen testimonios, en el ámbito del judaísmo del período helenístico-romano, que puedan aclarar este aspecto de la proveniencia del Mesías? Hay que decir que el problema no se afronta nunca de manera explícita. Sin embargo, hay reflexiones sobre la pureza de la descendencia sacerdotal: a través de ellas, según nuestro punto de vista, es posible iluminar este otro aspecto del mesianismo expresado por el vidente de Patmos.

En algunos documentos qumránicos se prohíbe el matrimonio entre un sacerdote y una mujer que no tuviese las características prescritas para ser mujer de una figura tan importante. Uno de los textos decisivos es 4QMMT B 75-82 (4Q396) [4QMMT] 1, 4<sup>26</sup>:

24. TQ 350-351; acerca del texto, cf. A. Steudel, *Der Midrasch zur Eschatologie aus der Qumrangemeinde (4QMidrEschat<sup>a,b</sup>). Materielle Rekonstruktion, Textbestand, Gattung und traditionsgeschichtliche Einordnung des durch 4Q174 («Florilegium») und 4Q177 («Catena A») repräsentierten Werkes aus den Qumranfunden*, Leiden-New York-Köln 1994; sobre el mesianismo, cf. J. M. Allegro, «Further Messianic References in Qumran Literature», 176ss., tab. 1.

25. Para reseñas recientes y completas de los mesianismos qumránicos, cf. G. Xeravits, *King, Priest, Prophet*; L. L. Monti, *Una comunità alla fine della storia*.

26. TQ 179. Cf. E. Qimron y J. Strugnell (eds.), en *Discoveries in the Judean Desert X*, Oxford 1994, 15-21 (tab. IV). Cf. también E. Qimron y J. Strugnell, «An Unpublished Halakhic Letter from Qumran», en *Biblical Archaeology Today. Proceedings of the International Congress on Biblical Archaeology, Jerusalem, April 1984*, Israel Archaeology Society, Jerusalem 1994, m 3-13,

ועל הזונות הנעשה בתוך העם והמה בני זרע<sup>9</sup> קדש  
 משכתוב קודש ישראל . ועל בה(נמתו הטהורה)  
 6 כתוב שלוא לרבעה כלאים . ועל לבושון כתוב שלוא  
 7 יהיה שעטני ושלא לזרוע שרו וכנרמו כלאים  
 8 [ב]גלל שהם קדושים ובני אהרון [קדושי קדושים] .  
 9 ונא[תם יודעים שמקצת הכלנים והנעם מתערבים] .  
 10 [והם] [מתוככים ומטמאים] [את זרען הקודש ואף  
 11 את זרעם עם הזונות כן לבני אהרון .. ]

Y sobre las fornicaciones que se practican entre el pueblo: ellos son [miembros de la congregación de perfecta] santidad, como está escrito: Santo es Israel. Y sobre el [animal puro] está escrito que no apareará dos especies; y sobre el vestido está escrito que no mezclará materiales; y que no sembrará su campo [o su viña con dos especies] porque son santos. Pero los hijos de Aarón son los [santos entre los santos] [y vo]sotros sabéis que una parte de los sacerdotes y [del pueblo se mezcla] [y ellos] se entrecruzan y profanan la estirpe [santa y también] su [estirpe] con fornicaciones, [porque los hijos de Aarón]...

El paso comienza poniendo en evidencia el término זנה, que alude a la fornicación<sup>27</sup> con la que se manchan algunos hijos de Aarón. Esta fornicación es referida de modo concreto en el texto: se produce por la mezcla que realizan algunos miembros de Israel por medio de matrimonios mixtos. Es interesante notar cómo la perspectiva sacerdotal del autor de la epístola interpreta primero Israel como realidad que debería ser santa en su totalidad, por ser parte de la congregación de perfecta santidad (קדש זרע<sup>9</sup>; cf. 1, 4, 4-5), y después restringe el cuadro a los hijos de Aarón (בני אהרון), santos entre los santos (קדושי קדושים), o bien a los sacerdotes (כהן), los cuales, también ellos se cruzan y profanan la estirpe santa (דש); cf. 1, 4, 8-10). La asociación entre las dos realidades parece sugerir que, en realidad, la perspectiva con la que el autor mira a Israel en su totalidad es aquella «sacerdotal», por lo que Israel es santo como es santo su sacerdocio. El sacerdocio, como Israel, es una realidad santa y esta santidad debe ser tutelada evitando la unión

tab. I-III. Además, cf. J. Kampen y M. J. Bernestein (eds.), *Reading 4QMMT. New Perspectives on Qumran Law and History*, Atlanta 1996; L. L. Grabbe, «4QMMT and Second Temple Jewish Society», en Bernestein, García Martínez y Kampen (eds.), *Legal Texts and Legal Issues*, 98-108; H. K. Harrington, «Holiness in the Laws of 4QMMT», *ibid.*, 109-128; J. M. Baumgarten, «The Halakha in *Miqsat Ma'ase ha-Torah* (4QMMT)»: *JAOS* 116 (1996) 512-516; C. Hempel, «The Laws of the Damascus Document and 4QMMT», en J. M. Baumgarten, E. G. Chazon y A. Pinnick (eds.), *The Damascus Document: A Centennial of Discovery. Proceedings of the Third International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature (4-8 February 1998)*, Leiden-Boston 2000, 69-84.

27. El término es parte integrante de la terminología técnica que describe la unión ilícita entre hebreos o gentiles o entre sacerdotes y mujeres de estirpe no sacerdotal: cf. L. Rosso Ubigli, «Alcuni aspetti della concezione della 'porneia' nel tardo-giudaismo»: *Henoch* 1 (1979) 201-245; C. Hayes, «Intermarriage and Impurity in Ancient Jewish Sources»: *Harvard Theological Review* 92 (1999) 3-36; Íd., *Gentile Impurities and Jewish Identity. Intermarriage and Conversion from the Bible to Talmud*, Oxford 2000; M. Himmelfarb, «Sexual Relations and Purity in the Temple Scroll and the Book of Jubilees»: *Dead Sea Discoveries* 6 (1999) 11-36.

matrimonial con otras estirpes o, por lo que respecta a los sacerdotes, con mujeres que no sean de estirpe sacerdotal<sup>28</sup>.

Este aspecto emerge ulteriormente en 4Q271 (4QD [ex 4Q268]) 1, 1, 8-10<sup>29</sup>:

28. Sobre el problema de los matrimonios mixtos, con el que está estrechamente vinculado el problema del carácter judaico como factor que deriva de la descendencia matrilineal, cf. M. I. Gruber, «Matrilinear Determination of Jewishness. Biblical and Near Eastern Roots», en D. P. Wright *et al.* (eds.), *Pomegranates and Golden Bells. Studies in Biblical, Jewish and Near Eastern Ritual, Law, and Literature in Honor of Jacob Milgrom*, Winona Lake 1995, 437-444. El problema de los matrimonios mixtos es puesto en el centro de las estrategias de reconstrucción del judaísmo post-exílico por parte de Esdras y Nehemías, al menos por lo que respecta a cuanto las fuentes atribuyen a dicho período (cf. S. M. Olyan, «Purity Ideology in Ezra-Neemiah as a Tool to Reconstitute the Community»: JSJ 35 (2004) 1-16). A tal proposito, Bruce J. Malina, examinando las estrategias matrimoniales judaicas, ha individuado tres tipologías diversas: una estrategia conciliante (período llamado patriarcal), una estrategia agresiva (período preexílico) y una estrategia defensiva (período postexílico): cf. B. J. Malina, *Nuovo Testamento e antropologia culturale*, Brescia 2008, 164-180. En la primera tipología los patriarcas conceden fácilmente las propias mujeres a cambio de protección política y/o ventajas económicas después del matrimonio, aun prefiriendo, a ser posible, desposarlas ellos mismos (*ibid.*, 165). Después, con el surgir de la estrategia agresiva en el período anterior al exilio, se afirma el principio de que los padres busquen elegir como pareja para la hijas a aquél que está más próximo o es mejor conocido y que de alguna manera participa ya del honor colectivo de la línea paterna [...]. En la óptica agresiva las hijas debían casarse con parientes tan próximos como consentían las leyes del incesto. Los hijos, al contrario, no debían casarse con parientes, sino llevar a la esposa a la comunidad patrilocal (*ibid.*, 165). Después del exilio y durante las reformas atribuidas a Esdras y Nehemías, con el repudio de mujeres e hijos de no plena ascendencia israelita por parte de los repatriados, las mujeres nacidas al interior de la alianza deben ser retenidas y se debe evitar firmemente mezclarse con mujeres de otro grupo. [...] Esta estrategia defensiva (a diferencia de la actitud agresiva adoptada en el primer período israelita y más tarde en el Islam) pretendía conducir a la cerrada comunidad judía de nueva formación a la monogamia. [...] El período israelita postexílico podría ser resumido en el símbolo de descendencia santa. Esta forma un pueblo santo, guiado por sacerdotes, cuyo culto se desarrolla en el templo central de la ciudad preindustrial central de Israel. Las normas para este período son proporcionadas por la ley sacerdotal, la cual trata del comportamiento sea de los sacerdotes sea de quien no es sacerdote (*ibid.*, 170-174). Sobre el valor histórico de los libros de Esdras y Nehemías, precisamente por cuanto concierne al problema de los matrimonios mixtos, cf. recientemente F. Bianchi, *La donna del tuo popolo. La proibizione dei matrimoni misti nella Bibbia e nel medio giudaismo*, Roma 2005. En esta misma línea, cf. también P. Sacchi, *Storia del secondo Tempio. Israele tra VI secolo a.c. e I secolo d.c.*, Torino 2002; *Sacro/profano - impuro/puro nella Bibbia e dintorni*, Brescia 2007. Para la bibliografía precedente sobre el problema, cf. D. Bossman, «Ezra's Marriage Reform: Israel Redefined»: *Biblical Theological Bulletin* 9 (1979) 32-38; D. L. Smith-Christopher, «The Mixed Marriage Crisis in Ezra 9-10 and Nehemiah 13. A Study of the Sociology of the Post-Exilic Judean Community», en T. C. Eskenazi y K. H. Richards (eds.), *Second Temple Studies. 2. Temple Community in the Persian Period*, Sheffield 1994, 243-265; T. C. Eskenazi y E. P. Judd, «Marriage to a Stranger in Ezra 9-10», en *ibid.*, 266-285; G. N. Knoppers, «Sex, Religion, and Politics. The Deuteronomist on Intermarriage»: *HAR* 14 (1994) 121-142; M. L. Satlow, *Jewish Marriage in Antiquity*, Princeton 2001; D. Janzen, *Witch-Hunts, Purity and Social Boundaries. The Expulsion of the Foreign Women in Ezra 9-10*, Sheffield 2002.

29. TQ 147-148. El fragmento puede ser datado paleográficamente en la primera mitad del siglo I d.C.; se trata de una copia de CD con material que no se encuentra en CD-A. Las partes de este manuscrito no coinciden con el texto de la Genizah tratan la normativa que concierne al matrimonio y la ofrenda del diezmo. Sobre CD y las variantes provenientes de los manuscritos de la gruta 4, cf. E. Qimron, «The Texts of CD», en M. Broshi (ed.), *The Damascus Document Reconsidered*, Israel Archaeology Society, Jerusalem 1992, 9-49; J. H. Charlesworth (ed.), *The Dead Sea Scrolls. Hebrew, Aramaic and Greek Texts with English Translations*, Tübingen-Louisville 1995; B. Z. Wacholder, *The New Damascus Document. The Midrash on the Eschatological*

[... Al hombre que une] a alguno algo le será tenido en cuenta. Por esto vendrá sobre él un juicio de [maldición, como ha dicho: Maldito] quien desvíe a un ciego del camino, y también: (El padre) no la dé a quien no está preparado para ella, porque [eso equivale a mezclar dos cosas diversas... como] un toro y un asno, y un vestido de lana y de lino unidos.

El texto cita, en referencia al matrimonio no lícito, Lv 19, 19 y Dt 22, 10-12. En este caso, el acento se pone sobre la mujer como sujeto y no como objeto de la unión matrimonial: es la mujer la que, siendo pura (o bien refiriéndose a una determinada asamblea), no puede ser entregada como mujer a quien no es adecuado para ella.

El exclusivismo conectado a tales prescripciones es útil para la autodefinición de grupos sociales en relación al exterior; la autodefinición tiene lugar delimitando la propia existencia y evitando contactos demasiado estrechos con elementos caracterizados como extraños. Por otro lado, es el mismo esquema que subyace a prescripciones como aquélla de Dt 25, 5-10 (la así llamada ley del levirato)<sup>30</sup>, donde se busca tutelar la existencia del grupo a través del matrimonio endogámico.

En Qumran, obviamente, la prescripción, además de estar conectada al exclusivismo del grupo mismo en función de una fuerte autodefinición, es reforzada por la convicción de vivir en los tiempos últimos, tiempos que preceden la batalla final entre los hijos de la luz y los hijos de las tinieblas. Según mi conocimiento, en los textos que poseemos, la prescripción nunca se pone en relación con la proveniencia del Mesías; pero permanece válido el hecho de que, siendo aquélla instalada en el desierto una comunidad con una fuerte autoconciencia sacerdotal, los aspectos de la pureza de los miembros del grupo en relación con el exterior eran reafirmados con fuerza justo en virtud de la inminencia de la batalla escatológica. En este sentido, el vidente parece ir más allá, poniendo de relieve cómo la fase escatológica será dominada por un Mesías que proviene de un ámbito que él considera santo.

*Torah: Reconstruction, Translation, and Commentary*, Leiden-Boston 2007 (Wacholder emplea sobre todo 4Q266 para su reconstrucción de CD, en unión con CD-A y CD-B y los otros fragmentos qumránicos, puesto que es el manuscrito más completo de las copias precedentes a CD-A y CD-B que han llegado hasta nosotros. Sobre la reconstrucción física de 4Q266, cf. recientemente L. Guglielmo, *Historical Allusions and Salvific Figures in the Admonitions of the Damascus Document. An Intertextual and Historical Interpretation Carried out on the Basis of a Physical Reconstruction of 4Q266*, Dottorato di Ricerca in Storia, Dipartimento di discipline storiche Ettore Lepore, Università degli studi di Napoli Federico II, Napoli 2008). Sobre CD en general, cf. C. Hempel, *Laws of the Damascus Document: Sources, Tradition and Redaction*, Leiden 1998; Íd., *The Damascus Texts*, Sheffield 2000; J. M. Baumgarten, E. G. Chazon y A. Pinnick (eds.), *The Damascus Document: A Centennial of Discovery*, Leiden-Boston-Köln 2000.

30. En el caso de Dt 25, 5-10 la ley del levirato es limitada al hermano no casado (a diferencia del caso de Tamar y Jacob, Gn 38). La finalidad consistía en asegurar la estabilidad del patrimonio familiar y procurar al difunto una inmortalidad sustitutiva mediante un heredero varón. Las disposiciones sucesivas, con arreglo a las cuales las hijas también heredaban, parecen haber acelerado la decadencia de esta ley (Nm 27, 1-11). Sobre el levirato, cf. E. W. Davies, «Inheritance Rights and the Hebrew Levirate Marriage»: VT 31 (1981) 138-144.

IV. OBSERVACIONES CONCLUSIVAS

Considero que, en el Ap, el hecho de que el Mesías provenga de la mujer-Israel, representada a través de atributos ligados al Israel santo-sacerdotal (por lo que el símbolo representa al Israel santo), quiere decir también que ha sido generado, materialmente, por una mujer que alude a un determinado contexto social; esto aseguraría al Mesías, en la mentalidad sacerdotal del vidente de Patmos, su dimensión de total sacralidad (sacerdotal). Nos encontramos de frente a una visión del mundo fruto de un sistema de filiación bilineal, por el que la descendencia matrilineal confiere una particular *leadership*. Francoise Hèritier ha visto cómo en algunas sociedades africanas bilineales la sucesión de los *status*, la herencia de las tierras y de los bienes, se hacen dentro del grupo patrilineal, mientras la transmisión de las características de la persona y las transmisiones de orden místico, como por ejemplo, la agresión en brujería, se realizan al interno de la línea materna<sup>31</sup>.

La nota sobre la proveniencia del Mesías de una cierta línea materna en el Ap podría hacer referencia a aquellos testimonios protocristianos que narran una descendencia sacerdotal de la madre de Jesús<sup>32</sup> y, por tanto, identifican en Jesús al descendiente de una familia sacerdotal<sup>33</sup>. Obviamente, en estos casos, nos encontramos con especulaciones funcionales a nivel social (o bien que obedecen a intentos de autodefinición de algunos grupos que se percibían de un cierto modo y que reutilizaban la tradición en este sentido), por lo que es imposible, y además, ingenuo, tratar de extraer de ellas conclusiones de carácter histórico por cuanto concierne a un ámbito tan controvertido como es el del Jesús histórico.

31. Cf. Hèritier, *Maschile e femminile*, 26.

32. Para testimonios que van en este sentido, cf. Lc 1, 36; Eusebio de Cesarea, *Historia Eclesiástica* 2, 23, 20 (quien cita a Josefo, *Antiquitates Iudaicae*, 20, 200) y *Protoevangelio de Santiago* 10, 1; 11, 1; 12, 1-2 (donde María es reclutada entre las jóvenes que deben tejer el velo del Templo). Cf. M. L. Rigato, «Maria di Nazaret di stirpe levitica sacerdotale»: *Theotokos* 8 (2000) 275-304. Sobre el tema, cf. también Arcari, «Una donna avvolta nel sole»; Arcari, «La 'donna avvolta nel sole' di Apoc 12,1ss», 362-366.

33. A este respecto, cf. los apuntes sugeridos por W. Adler, «Exodus 6, 23 and the High Priest from the Tribe of Judah»: *Journal of Theological Studies* 48 (1997) 24-27.