



Advenimiento

Vol. 11, Núm. 2 (2025)



UNACH

UNIVERSIDAD ADVENTISTA
DE CHILE



Vol. 11, no. 2, 2025

Revista Bíblico-Teológica
Facultad de Teología, Universidad Adventista de Chile

Decano Eduardo Franco
Director de Carrera Luis Saavedra
Editores Pablo Millanao
Francisco Higuera

Consejo Editorial

Victor Armenteros, *Campus Adventista de Sagunto, España*
Patricio Barahona, *Universidad Adventista de Chile, Chillán, Chile*
Sergio Becerra, *Universidad Adventista del Plata, Entre Ríos, Argentina*
Marcos Blanco, *Asociación Casa Editora Sudamericana, Buenos Aires, Argentina*
Daniel Bosqued, *Campus Adventista de Sagunto, España*
Sergio Celis, *Universidad Adventista de Chile, Chillán, Chile*
Victor Choroco, *Universidad Adventista de Bolivia, Cochabamba, Bolivia*
Eduardo Franco, *Universidad Adventista de Chile, Chillán, Chile*
Ricardo González, *Adventist International Institute of Advanced Studies, Silang, Filipinas*
Francisco Higuera, *Universidad Adventista de Chile, Chillán, Chile*
Pablo Millanao, *Universidad Adventista de Chile, Chillán, Chile*
Carlos Olivares, *Universidad Adventista de Sao Paulo, Engenheiro Coelho, SP, Brasil*
Ramón Pérez, *Universidad Adventista de Chile, Chillán, Chile*
Juan Carlos Pizarro, *Universidad Adventista del Plata, Entre Ríos, Argentina*
Diana Razmerita, *Universitatea Adventus, Cernica, Rumania*
Gheorghe Razmerita, *Universitatea Adventus, Cernica, Rumania*
Pablo Rotman, *Faculdade Adventista da Bahia, Bahia, Brasil*
David Victoriano, *Universidad Adventista de Chile, Chillán, Chile*

Las opiniones vertidas en los artículos no representan necesariamente las de la Facultad de Teología de la Universidad Adventista de Chile o del Consejo Editorial de la Revista Advenimiento.

Contacto: advenimiento@unach.cl

Tabla de Contenido

Artículos

‘Holy’ and ‘Unholy’ Texts of Hebrew Scripture <i>Emanuel Tov</i>	1
Creación y providencia divina en el primer discurso de Dios en el libro de Job <i>Karl G. Boskamp</i>	14
The Apocalyptic View of History: Extra-Biblical Apocalypses and Implications for the Interpretation of Revelation <i>Kim Papaioannou</i>	28
Modernidad y Posmodernidad: crisis de los metarrelatos y escatología degradada <i>Ramón Pérez S.</i>	41
Martin Luther: Sola Scriptura, Solus Christus, and the canon <i>Walter Steger</i>	56
El concilio celestial en los escritos de Ellen White en el contexto del conflicto cósmico <i>Nicolás Sanhueza</i>	71

Recensiones

Felipe A. Masotti, Diogo Cavalcanti, João Luiz Marcon y Elmer A. Guzmán, eds. <i>Daniel: Interpretação, História e Teologia</i> . Ivatuba/Tatuí: Faculdade Adventista do Paraná/Casa Publicadora Brasileira, 2024. pp. 464. ISBN: 978-85-345-3460-4.	87
Peckham, John C. <i>Why We Pray: Understanding Prayer in the Context of Cosmic Conflict</i> . Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2024. ISBN: 9781493446254.	91

‘Holy’ and ‘Unholy’ Texts of Hebrew Scripture

Emanuel Tov

*Profesor emérito en el Departamento de Biblia
de la Universidad Hebrea de Jerusalén*

emanuel.tov@mail.huji.ac.il

 <https://orcid.org/0000-0003-0195-5151>

Abstract

This article examines the categories of “holy” and “unholy” texts within the Hebrew Scriptures through the lens of the Judean Desert scrolls. Despite later assumptions about special scribal procedures for sacred writings, the evidence from Qumran and related sites demonstrates that Scripture and non-Scripture scrolls were produced using identical scribal practices. Authority and sanctity were therefore attributed primarily to content, not to the physical scrolls themselves. A significant exception emerges in the proto-Masoretic (proto-MT) tradition, which introduced a theologically motivated no-change approach to the biblical text from at least the first century BCE. This innovation resulted in an unusually stable textual transmission that continued into the medieval Masoretic Text. The study analyzes the origins and implications of this scribal ideology, contrasting it with other textual traditions such as the LXX and Samaritan Pentateuch. Ultimately, the proto-MT tradition transformed certain Scripture scrolls into holy scribal artifacts.

Keywords: Proto-Masoretic Text, Qumran Scrolls, Scribal Practices, Textual Transmission, Hebrew Bible Canonization

Resumen

Este artículo examina las categorías de “textos santos” y “no santos” dentro de las Escrituras hebreas a partir del análisis de los manuscritos del Desierto de Judea. A pesar de las suposiciones posteriores acerca de procedimientos escriturarios especiales para los escritos sagrados, la evidencia de Qumrán y de sitios relacionados demuestra que los rollos bíblicos y no bíblicos fueron producidos mediante prácticas escriturarias idénticas. La autoridad y la sacralidad se atribuían, por tanto, principalmente al contenido y no al objeto físico. Una excepción significativa emerge en la tradición proto-masorética (proto-MT), que introdujo un enfoque teológicamente motivado de no modificación del texto bíblico desde, al menos, el siglo I a. C. Esta innovación dio lugar a una transmisión textual inusualmente estable, que continuó hasta el texto masorético medieval. El estudio analiza los orígenes e implicaciones de esta ideología escrituraria, contrastándola con otras tradiciones

textuales como la LXX y el Pentateuco samaritano. En última instancia, la tradición proto-MT transformó ciertos rollos en artefactos sagrados.

Palabras Clave: Texto proto-masorético, Rollos de Qumrán, Prácticas escriturarias, Transmisión textual, Canonización de la Biblia hebrea

Introduction

When talking about¹ the categories ‘holy,’ ‘proto-holy,’ and ‘authoritative,’ it would be best to refer to the period or periods for which we have written evidence, preferably in connection with a group that used the literature that has been preserved, such as a Judean Desert community. Any reference to such a group is a luxury, because usually we have to limit ourselves to literatures without a link to a community, but the availability of a group enables us to examine the community’s use of that literature. At Qumran, we can relate to the views on Scripture held by the members of the Qumran community, their scribal practices, and to the evidence of the Scripture scrolls themselves.

Having said that, I don’t know whether I can commit myself to any definition of a holy text in the period covered by the Qumran scrolls, from the third century BCE to the first century CE, or to the second century CE if we include the other Judean Desert scrolls. I, myself, never use the term ‘holy text’, although I do speak about sacred texts, which may be the same. The use of different terminologies is probably due to the variety of disciplines in which we work.

The Judean Desert corpora are usually subdivided into Scripture and non-Scripture or biblical and nonbiblical texts. This distinction is significant because the ancients may have related differently to these two types of literature in several areas. The distinction itself is anachronistic because the depositing of the Qumran scrolls in the caves preceded a clear conception of a biblical canon. All the same, the ancients may nevertheless have had different views about or approaches towards most of the books that we name ‘biblical’ and ‘nonbiblical’, even if the confines of the biblical canon had not yet been fixed. Therefore, continuing our investigation into holy and unholy scrolls, we first focus on the approach towards the Scripture scrolls found in the Judean Desert. That area comprises the early site of Masada (texts copied between 50 BCE and 30 CE) and the later sites of Wadi Murabba‘at, Wadi Sdeir, Naḥal Ḥever, Naḥal Še’elim, and Naḥal ‘Arugot, dating to the period of the Bar Kokhba revolt in 132–135 CE. It also includes the site of Qumran (texts copied between 250 BCE and 70 CE), but I often mention Qumran separately from the Judean Desert sites even though it is technically found in the Judean Desert.

¹ This study was presented to a workshop of the Bonn-Jerusalem project “The Rise and Function of Textualism: Concepts, Histories and Traditions of Holy Texts in the Ancient East Mediterranean,” September 8–11, 2025 at the University of Bonn.

Two levels of Viewing the Judean Desert Scrolls

When analyzing the Judean Desert scrolls with regard to their special nature, we need to focus on two different aspects that are sometimes interlinked. The first pertains to all the scrolls as scribal products. The second pertains to a small group of sacred texts, the MT group, that introduced a no-change approach to the Scripture text. These are two different issues: the first has to do with the technicality of the book-making procedure; the second has theological implications in the case of the Scripture text (see p. 6). The issue of the authoritative status of the scrolls is only partially related to this discussion. In my view, almost all Scripture texts were considered authoritative but at the same time they allowed for changes, as did the non-Scripture authoritative writings.

(1) *The scrolls as scribal products.* For the communities that left the Scripture scrolls behind, the scrolls were relevant at several levels. They were valued because of their content. They were part of Israel's sacred literature; for their owners, the content of many scrolls had both sacred and authoritative aspects. For us, these scrolls should be examined also as scribal and textual products, although the ancients themselves did not pay attention to these aspects. Since the scribes did not distinguish between the preparation of the two types of texts, I refer to the totality of the Qumran corpus, sacred and nonsacred, or using a different term, 'holy' and 'unholy,' in the same way.

(2) *The no-change approach of the MT group.* Non-Scripture and Scripture texts were prepared in the same way, including the Torah (see next section). In one aspect, the MT group went its own way as it innovated a no-change policy (see p. 6), motivated by theological principles.

Identical Book-Making Procedures of All the Judean Desert Scrolls

At the scribal level, all Qumran scrolls were equal while they possessed different levels of authority. For most scribes it made no difference what kind of scroll they were preparing. Therefore, some known Qumran scribes copied both Scripture and non-Scripture scrolls. The most well-known example is the scribe who apparently copied the nonbiblical texts 1QS, 1QSa, 1QSB, and the biblical 4QSam^c (4Q53), and his hand is also visible in several corrections in the biblical 1QIsa^a.² This is not what we would have expected from the scribal

² See Eugene Ulrich, "4QSam^c: A Fragmentary Manuscript of 2 Samuel 14–15 from the Scribe of the *Serek Hayyahad* (1QS)," *BASOR* 235 (1979): 1–25; Eibert J.C. Tigchelaar, "In Search of the Scribe of 1QS," in S.M. Paul, R.A. Kraft, L.H. Schiffman, and W.F. Fields, with the assistance of E. Ben-David, eds. *Emanuel: Studies in Hebrew Bible, Septuagint, and Dead Sea Scrolls in Honor of Emanuel Tov*, VTSup 94 (Leiden: Brill, 2003), 439–52. Likewise, Eibert J.C. Tigchelaar, "4Q26b (4QLeviticus^e)," *Textus* 29 (2020): 53–56 suggested that 1QGen (1Q1), 1QMyst (1Q27), 4QLev^e (4Q26b) were

procedures known from the later history of Judaism. We have become accustomed to the descriptions in rabbinic literature that make us believe that special procedures were instituted for the copying of sacred books. However, the description of the book-making procedures in the rabbinic literature, presented as prescriptions, were not novel since they reflect the realia of all the Judean Desert scrolls, sacred and nonsacred.³ I refer to such matters as the leaving of open and closed paragraphs and the sizes of margins. We have also become used to the personal purity of scribes copying Torah scrolls in the Middle Ages and modern times. However, in the reality of the Judean Desert texts, things were different.

According to the research performed in my monograph *Scribal Practices*,⁴ scrolls of all types were prepared and copied according to identical scribal practices, with very few exceptions. They share all the main scribal features relating to the material of the scrolls and its preparation, handwriting, writing, horizontal and vertical ruling, stitching of sheets, size and shape of columns, correction systems, scribal marks, length of scrolls, number of columns per sheet, height of columns, margins, paragraphing, repair-stitching, patching, initial and final handle sheets, use of guide dots/strokes, scribal approaches, etc. Although further research is required, seemingly the material used for biblical texts was not of superior quality to that used for nonbiblical compositions. In other words, as a rule, scribes did not make a distinction between the types of text they were copying. These descriptions include the Torah and the MT group of all the books.

copied by the same scribe.

³ If no innovations were made to these procedures, why were they put into writing in rabbinic literature? The writing of Torah scrolls had become a ceremonial act within Judaism since the scrolls were used in the religious ceremony. The Torah scroll had become a religious object like tefillin and mezuzot and the writing of the three texts is often mentioned together in rabbinic literature. Therefore, all the details relating to the preparation and writing of Torah scrolls were of importance within the religious experience. The details had to be performed correctly since they were now discussed among the rabbis and were codified. The details of the book-making process were presented as prescriptions since nothing could be left to coincidence. In that way the rabbis ascertained that religious objects were prepared according to the customs that had become part of tradition. See Emanuel Tov, “Scribal Practices Mentioned in Rabbinic Sources Compared with the Judean Desert Scrolls,” in *Missing Pieces: Essays in Honour of Eibert J.C. Tigchelaar*, STDJ 152 (Leiden: Brill, 2025), 560–78.

⁴ Emanuel Tov, *Scribal Practices and Approaches Reflected in the Texts Found in the Judean Desert: Material Culture and Writing Practices in Modern Research*, Revised Second Edition, STDJ 153 (Leiden: Brill, 2025).

Identical Scribal Approaches towards Most Judean Desert Scrolls

Similar to the lack of difference between Scripture and non-Scripture scrolls in the book-making process, there was no difference between these two categories in the approach towards the copying process. That is, there was no distinction between the groups, but there was between the individual scribes. In both groups we find scribes who adhere precisely to the right and left columns, write neatly under the lines, are distinguished by a fine handwriting, and rarely err in copying their source. On the other hand, in both groups we also find scribes who are imprecise and sloppy in all these areas. These parameters thus depend on the inclination of the scribe and not on the nature of the text he is copying.

As a result, we find negligent Scripture scrolls and this is the more remarkable if this is in the Torah. Several Torah scrolls are written carelessly in the super-plane Qumran scribal practice, in which famously 1QIsa^a was also written. These Torah texts involve many corrections and changes. This pertains to: 1QDeut^a (1Q4), 4Q[Gen-]Exod^b (4Q13), 4QDeut^{k2} (4Q38a), 4QDeut^m (4Q40), as well as several tefillin such as 4QPhyl A, B (4Q128, 4Q129).

Likewise, the witnesses of the Torah (MT, SP, Qumran scrolls, and the Vorlage of the LXX) reflect the same degree of editorial and scribal intervention as the other Scripture books.⁵

The identity of the scribal practices across the board can also be examined when a scribe is identified who copied multiple copies as in the case of the scribe of 1QS, 1QSa, 1QSB, etc. (see n. 2). Further, with the aid of advanced paleographical methods, Gemma Hayes⁶ identified one scribe who wrote eight scrolls and corrected another one.⁷

Despite my statement that there is no major difference between the preparation of Scripture and non-Scripture scrolls, I noted a very few distinctive features of the Scripture scrolls. However, these features do not change the overall picture:

⁵ Tov, *Scribal Practices*², Appendix 1b, col. 7; *ibid.*, Appendix 8.

⁶ Gemma Hayes, "Searching for Dead Sea Scribes: A Study on Using Artificial Intelligence and Palaeography for Writer Identification in Correlation with Spelling and Scribal Practices, Codicology, Handwriting Quality, and Literary Classification Systems for Dead Sea Scrolls" (Ph.D diss., Groningen University, 2023).

⁷ Hayes, "Searching" § 2.4.1.1 went far beyond the analyses recorded in the previous paragraph when identifying with the aid of advanced paleographical methods one scribe who wrote eight scrolls and corrected another one: the biblical 4QSam^c as well as 1QS, 1QSa (1Q28a), 1QSB (1Q28b), 4QTest (4Q175), 4QParaGen-Exod (4Q422), 4QPersonal Prayer (4Q443), 4QEschatological Hymn (4Q457b). His hand is also visible in two corrections in 1QIsa^a.

- Scripture texts from the Judean Desert were written almost exclusively on skin-based material (thus also the rabbinic prescriptions for the writing of Scripture texts).⁸ The relatively small number of papyrus fragments of Scripture texts⁹ possibly served as personal copies.
- Scripture texts (except for *tefillin*) were inscribed on only one side of the material unlike several nonbiblical opisthographs from the Judean Desert.¹⁰

The Innovation of the MT Group: The No-Change Procedure

I now turn to MT, a relatively small group in antiquity. I will first explain the terminology:

- MT, Masoretic Text: the full-fledged medieval text of the traditional Bible
- Proto-MT: the consonantal predecessor of MT from Judean Desert sites, but not from Qumran
- MT-like texts: texts that are a little removed from MT, found at Qumran

While all other texts allowed for a constant flow of changes during their textual transmission, the proto-MT texts found in the Judean Desert initiated a *no-change* approach for the text, possibly already in the fourth–third century BCE, but certainly by the first century BCE. This approach brought about an innovation in this area in which all copies of any composition, Scripture or non-Scripture, differed from one another. This innovation was based on a concept of the holiness of the Scripture text in a certain milieu.

The scribes of the proto-MT scrolls shared the book-making procedure with all other scrolls, but in one aspect these scrolls went their own way as they innovated a no-change policy motivated by theological principles.

Source	Word Count	Content Variants	Spelling Variants	Total Variants	Percentage of Variation
XHevSeNum ^b (50–68 CE)	95	0	0	0	0
34SePhyl (50–100 CE)	122	0	0	0	0
SdeirGen (50–100 CE)	139	0	0	0	0
MurPhyl (100–125 CE)	393	0	0	0	0
En-Gedi Lev (1st or 2nd cent. CE)	185	0	0	0	0
MasLev ^b (30 BCE–30 CE)	456	0	1	1	0.22
4QGen ^b (50–68 CE)	358	0	1	1	0.28
MurXII (ca. 115 CE)	3,605	18	23	41	1.13
5/6HevPs (50–68 CE)	509	2	6	8	1.6
MasEzek (50–1 BCE)	382	3	8	11	2.87
MasPs ^c (end 1st century BCE)	284	5	4	9	3.16

Table 1: Well-Preserved Proto-Masoretic Texts Compared with MT (Codex L), no/minute variation

⁸ Hayes, “Searching”, Table 8.9 (3).
⁹ Hayes, “Searching”, Table 3.9.
¹⁰ Hayes, “Searching”, ch. 4*b* and Appendix 3.

As always, it is hard to determine a scribe's approach to his source when that source has not been preserved, but in this case the decision is relatively easy since the main feature of the MT group is its closeness to and often identity with the medieval MT tradition of 1500 years later. This fact enables the identification of the ancient proto-MT texts. A glance at the details of some of the typical proto-MT texts will establish this statement (see *Table 1*).

The fact that the proto-MT has remained virtually unchanged for 1500 years is a man-made marvel that was probably enabled by centralized copying procedures. The nineteen proto-Masoretic Judean Desert scrolls large enough for analysis were found at both the earlier site of Masada (texts copied between 50 BCE and 30 CE) and the later sites of Wadi Murabba'at, Wadi Sdeir, Naḥal Ḥever, Naḥal Še'elim, and Naḥal 'Arugot, dating to the period of the Bar Kokhba revolt in 132–135 CE.¹¹ The latter texts were copied between 20 and 115 CE. 4QGen^b, mislabeled as a Qumran text, but probably deriving from one of the Judean Desert sites, needs to be included in this group.¹² This group also includes the En-Gedi Leviticus scroll that agrees with the medieval Codex L in all its details. It is fair to say that we now have access to only a small amount of proto-MT text, possibly no more than five percent of the Bible text. Nevertheless, since the surviving texts are virtually identical to the medieval MT, it stands to reason that the nonextant portions of proto-MT also would have been identical to the consonants of the medieval text. It should be emphasized

¹¹ This number is composed of all the texts large enough for analysis from Masada (MasLev^{a,b}, MasDeut, MasPs^{a,b}), Murabba'at (MurGen, MurExod, MurNum [possibly all three represent one scroll], MurIsa, MurXII; MurPhyl), Naḥal Ḥever (5/6HēvPs, XHēvSeNum^b, XHēvSeDeut), Naḥal 'Arugot (ArugLev), Naḥal Še'elim (34SePhyl), Sdeir (SdeirGen), En-Gedi (En-Gedi Lev); 4QGen^b (recognized as deriving from the Judean Desert; see James Davila, *DJD* XII, 31). The link with the medieval text of MasPs^a, especially regarding its stichometric layout, was shown in detail by Peter J. Gentry and John D. Meade, "MasPs^a and the Early History of the Hebrew Psalter," in *From Scribal Error to Rewriting: How Ancient Texts Could and Could Not Be Changed*, ed. A. Aejmelaeus et al., *De Septuaginta Investigationes* 12 (Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 2020), 113–45. The contrast between the Masada and Qumran texts was stressed by Ian Young, "The Contrast between the Qumran and Masada Biblical Scrolls in the Light of New Data: A Note in Light of the Alan Crown Festschrift," in *Keter Shem Tov: Collected Essays on the Dead Sea Scrolls in Memory of Alan Crown*, ed. S. Tzoref and I. Young (Piscataway: Gorgias Press, 2013), 113–19. For reservations regarding the proto-MT character of MasGen and MasPs^b, see Ulrich, *The DSS and the Developmental Composition*, 251–63 (MasGen) and Eibert J. C. Tigchelaar, "Notes on Two Masada Scripture Manuscripts: Mas1 (MasGen) and Mas1f (MasPs^b)," in *Hokhmat Sopher, Mélanges offerts au Professeur Émile Puech en l'honneur de son quatre-vingtième anniversaire*, ed. Jean-Sébastien Rey and Martin Staszak (Leuven: Peeters, 2021), 335–46. Both scrolls are not included in the statistics as they are too small for analysis.

¹² See James R. Davila in Eugene Ulrich and Frank M. Cross, *Qumran Cave 4.VII: Genesis to Numbers*, *DJD* XII (Oxford: Clarendon, 1994), 31.

that all the scroll fragments from these sites reflect the proto-MT and no other text patterns have been found there.¹³ To the best of our knowledge, this was the standard text of these Judean Desert sites, which remained virtually without change until the Middle Ages.¹⁴ The Qumran evidence is different since copies of proto-MT were not found there. Slightly more distant members of that family (MT-like texts) are found among the Qumran scrolls. These are ancient texts belonging to the masoretic family that can be identified by statistical analysis as they differ by up to 10 percent from the medieval masoretic texts, while the proto-Masoretic texts differ from MT by up to 2 percent.¹⁵

The special nature of MT has been described often, but we now turn to the ideology behind that unique approach. When explaining the decision to single out the MT group as the only no-change text tradition, we base ourselves not only the precision in the transmission but also on the fact that the text of the MT group has remained stable for 1500 years, at least from the first century BCE until the Middle Ages.

Is the MT the only no-change text? Like the MT group, the Hebrew source of the LXX also presents a precise text, except for the Torah, but there is a basic difference between the LXX and the MT group. The translation of the LXX represents a one-time translation from a Hebrew source, while the MT group preserved a continuous almost-identical transmission over more than 1,500 years. We don't know how the Hebrew source of the LXX would have developed, with or without internal changes, since in our mind that source has remained frozen since the act of the translation. By the same token, the SP group does not provide a good parallel to the no-change procedure of the MT group: there is an element of relative stability between the textual condition of the pre-Samaritan scrolls and the medieval Samaritan texts, but in all these texts spelling differences abound causing many internal differences. Furthermore, SP differs relatively much from the pre-Samaritan texts in each column of these texts. Finally, SP includes some Samaritan sectarian readings¹⁶ as well as phonetic variants not found in the earlier pre-Samaritan texts.

The proto-MT texts innovated a no-change approach to the Scripture text, thus differing from the other sacred texts. From the proto-MT onwards, both the content and the writing surface of this text were considered sacred. In due

¹³ It has been claimed that in the late Second Temple period there was insufficient cohesion in Judaism and the lack of a clearly acknowledged leadership guiding the Jews to recognize a single authoritative text (Ulrich, *The DSS and Developmental Composition*, 18–19).

¹⁴ See Tov, “Approaches of Scribes,” Table 4.

¹⁵ In *TCHB*³ I introduced the notion of MT-like texts found among the Qumran scrolls.

¹⁶ Even if it is now suggested that the amount of the Samaritan sectarian readings is small, they are there. See Tov, *TCHB*⁴, 190–92.

course, this text, possibly once a minority text, was to become the majority text of ancient Israel.

Proto-MT texts, in addition to Table 1 (earliest texts)

Masada ¹⁷	Murlsa (Mur 3) 20–84 CE
MasPs ^b (Mas 1f) 50–25 BCE	Nahal Hever
Wadi Murabba‘at	XHev/SeNum ^b (XHev 2) 50–68 CE
MurDeut (Mur 2) 20–84 CE	

MT-like scrolls (Qumran)

1QIsa ^b 50–25 BCE	4QJer ^c 30–1 BCE
4QJer ^a 225–175 BCE ¹⁸	4QPs ^c 50–68 CE

Table 2: Well-Preserved Proto-Masoretic and MT-like Texts Compared with MT (Codex L), little variation

The suggestion that the MT group initiated a no-change approach does not depend on chronological presuppositions. We have good evidence for the proto-MT for the first century BCE from sites in the Judean Desert, especially Masada (*Table 1* above), and for the MT-like texts from Qumran at least from 150 BCE. The texts present in *Table 2* (above) are large enough for textual analysis.

¹⁷ The dates are based on those suggested by the publication of Shemaryahu Talmon in idem and Yigael Yadin, *Masada VI: The Yigael Yadin Excavations 1963–1965 Final Reports: Hebrew Fragments from Masada* (Jerusalem: Israel Exploration Society and the Hebrew University of Jerusalem, 1999), 92.

¹⁸ 4QJer^a (4Q70) III 6 (Jer 7:30–8:3): The handwriting of the long addition in the interlinear space, in the intercolumnar margin, and below the text reveals a different writing style from that of the main scribe (note the different shapes of the *‘aleph*, *bet*, *lamed*, *mem*, final *mem*, *‘ayin*, and *shin*). Likewise, in XI 6, the added ם was written with a different type of *lamed* than that used in the remainder of the scroll. This *lamed* has a streamlined shape and does not contain a horizontal line. Discussions of the long insertion in this scroll: Aviyah HaCohen, “4QJer^a: A Pre-Masoretic Text?” *Textus* 17 (1994): ם–ן (Heb.); Joseph Riordan, “Sin of Omission or Commission: An Insertion in 4QJer^a?” in *Gottes Wort im Menschenwort: Festschrift für Georg Fischer SJ zum 60. Geburtstag*, ed. D. Markl, C. Paganini, and S. Paganini, ÖBS 43 (Frankfurt: Peter Lange, 2014), 99–112; Ulrich, *The DSS and the Developmental Composition*, 141–50; Kipp Davis, “Margins as Media: The Long Insertion in 4QJer^a (4Q70),” in *Bible as Notepad: Tracing Annotations and Annotation Practices in Late Antique and Medieval Biblical Manuscripts*, ed. L.I. Lied and M. Maniaci (Berlin: De Gruyter, 2018), 39–53; Falk, “Margins,” 10–38. Tov and Riordan consider this long insertion a scribal omission, while the other scholars regard it as a contextual addition. Davis, “Margins,” 47 assumed that 50–125 years passed between the original copying of the scroll and the time of the long insertion.

Date of the proto-MT

4QJer^a (225–175 BCE) may point to an earlier date for the proto-MT, but the evidence is problematic. This scroll, copied in the MT-like tradition, displays proximity to the medieval text, even in matters of spelling.¹⁹ Furthermore, the text clearly displays the content of the *edition* of MT as opposed to that of the LXX (the same pertains to the content of 4QJer^c). At the same time, the scribal character of this text is a far cry from precision. It contains more mistakes and corrections than any other scroll found at Qumran. As a result, when considering the no-change approach of the proto-MT text a novelty, this approach is reflected in this text. However, the scribe was sloppy at the same time, making multiple mistakes and correcting them towards MT.

As a result, the date for the evidence of the proto-MT approach may be firmly set at the mid-first century BCE, most likely at the beginning of that century. The evidence of 4QJer^a (225–175 BCE) may allow us to push this date back to the third century BCE even if the scribe erred much.

The evidence of the LXX compared with that of MT may provide another anchor for pushing the date of MT back to the fourth–third centuries BCE. When compared with the MT, the LXX and SP reflect much harmonization (harmonizing pluses). By implication, these pluses were based on an unharmonized text like MT, so that the Greek translation of the Torah performed in approximately 285 BCE must have been preceded by the earlier text of MT or a similar one. I admit that this argument is based on circular reasoning.

Further, some evidence is available for the assumed presence of the proto-MT in the fourth century BCE, the presumed time of composition of Chronicles.²⁰ The Chronicler quoted from genealogies in the Torah, from a text close to MT-Torah.²¹ MT-1 Chr quoted extensively from MT-Torah in the first seven chapters, staying close to MT.²² However, the comparison of these texts is complicated by the fact that all known texts of Chronicles were at least slightly

¹⁹ The scroll reflects the orthography of MT even in unusual spellings. For example, תהינה (ו) (30x) and תהיין (ו) (14x) is the majority spelling in MT, in contrast to תהינה (ו). This majority spelling occurs three times in MT-Jeremiah, whereas the minority spelling occurs only in 18:21. Remarkably, in this detail, 4QJer^a agrees with the medieval codices.

²⁰ For the date, see Sara Japhet, *I & II Chronicles: A Commentary*, OTL (Louisville: Westminster John Knox, 1993), 24–28 (28); Gary N. Knoppers, *I Chronicles 1–9, A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Yale Bible Commentaries (New York, NY: Doubleday, 2003), 116–17; Ralph W. Klein, *I Chronicles, A Commentary*, Hermeneia (Minneapolis, Fortress, 2006), 16.

²¹ Emanuel Tov, “The Genealogical Lists in 1 Chronicles 1–7 and Their Textual Background,” forthcoming.

²² Genealogies are found in the first nine chapters of the book, but only in the first seven chapters can we trace the Torah sources.

harmonized to those of the Torah. Nevertheless, other lists in Chronicles were not harmonized, making me believe that MT-Chr indeed knew MT-Torah in the approximate form known to us.

Finally, probably due to coincidence, none of the proto-MT texts from the fourth–second centuries have been preserved. They were kept in communities whose scrolls and libraries have not been preserved. We meet these scrolls for the first time when fugitives from Jerusalem and Qumran brought them to an arid area in the first century BCE (Masada) and to the Judean Desert caves in the second century CE. These scrolls were preserved due solely to the dry climate of these sites.

We don't know who initiated the novel approach of the proto-MT movement, or which events may have brought about that change. Could it have been the introduction of Scripture scrolls to the temple library? Following this act, the books would have been considered sacred objects requiring a special approach. All this is pure speculation, but I've reached the conclusion that in the Torah, and in the Torah only, MT reflects the purest text form, that is, the earliest obtainable text form based on the available evidence. All other known Torah texts (especially the LXX, SP, many *tefillin*, and liturgical texts have been harmonized and altered by secondary changes. I believe that this assumption accords with another assumption that explains the background of the lack of changes in MT over the course of 1500 years since that text was locked up unchanged in the temple as a master copy.

Scribal precision as an abstract principle is an insufficient explanation for the virtual lack of differences between the copies of the proto-MT in early times and through the centuries until the medieval text. There are two main possible explanations for this near identity. (1) One explanation is that all manuscripts in ancient Israel were constantly corrected towards the proto-MT. According to this scenario, in the beginning there were many differences between the scrolls, but these differences were slowly obliterated by the systematic change of the texts towards an abstract entity that we now call the proto-MT. However, there is no evidence for such a scenario, at least not in the scrolls that have been preserved. This process has been named the stabilization of the text.²³ (2) The other option is that the proto-MT scrolls were copied from or revised according to a master copy located in a central place, probably the Jerusalem temple, as suggested above. Likewise, this hypothesis is not easy as it would involve massive logistic problems, necessitating centralized activity in Jerusalem.

²³ Tov, *TCHB*⁴, 374–78.

However, there is some later evidence for this theory in the Talmud.²⁴ On the basis of this option, I postulate that some of the scrolls found in the Judean Desert (recorded in Table 1) served as such “corrected copies,” the term used in the Talmud, that is, copies corrected according to a master copy in a central place. It seems that the assumption of correction according to a master copy provides the only possible explanation for the abstract identity.²⁵

Ultimately, the motive behind this no-change approach of the proto-MT was theological. The content of the authoritative text was considered so binding that not even the smallest change to the text and the writing surface was allowed after a certain period. We notice the lack of change in the transmission of spelling and content readings and even in the reproduction of the scribal signs in the text. As for the signs, ancient scribes left marks in the text for the correction of errors that were not supposed to be passed on to the next generation of scribes or readers. However, within the masoretic tradition even these scribal signs were considered part of the Scripture text. As a result, cancellation dots and parenthesis signs in the proto-MT were perpetuated for eternity. A parallel from modern times would be if we were to leave in the printed text the printers’ remarks in the proofs. As a result of these developments, the Masoretic copies became ‘holy’ as scribal products; in later times, the MT of the Torah became in use in the synagogue service.

At the same time, there is no evidence regarding the persons who created or shaped the proto-MT. It is enticing to assume that certain theological circles were involved in the rewriting of at least a minute layer of the proto-MT before it became sacrosanct, but such evidence is lacking. There is no proof that details in the proto-MT were changed in line with the views of protorabbinic circles

²⁴ Beyond the mentioned reference, see b. Pesah. 112a, where one of the five instructions of R. Akiba to his student R. Simeon was: “and when you teach your son, teach him from a corrected scroll.” Another such precise copy was the “Scroll of the King,” which accompanied the king wherever he went. Y. Sanh. 2.20c tells us that this scroll was corrected to “the copy in the temple court in accordance with the court of seventy-one members.” This may well be an imaginary scroll and the description is equally imaginary, but the details of the description fit the practice of the “corrected scrolls.”

²⁵ The discovery of nineteen Hebrew scrolls identical to the medieval Masoretic Text brought about an innovation in terminology: Prior to the discovery of the Dead Sea Scrolls, there was no special term for masoretic texts dating to the period before the Middle Ages. However, when texts close to MT were identified among the Dead Sea Scrolls, the term “proto-Masoretic” was coined by William F. Albright, “New Light on Early Recensions of the Hebrew Bible,” *BASOR* 140 (1955): 27–33 (30).

despite the attempt by Abraham Geiger²⁶ and others to find a few Pharisaic or anti-Sadducean changes in MT. Such theological changes as are found in that text were probably inserted by individual scribes without connection to overall tendencies.²⁷ The proto-MT influenced the rabbis and not the other way around, because the text could no longer be changed when these circles were operating.

Summary

Summarizing my study, I started off saying that there are two levels of viewing the Judean Desert scrolls. As scribal products, all scrolls were identical; there was no additional value placed on Scripture scrolls. In both Scripture and non-Scripture scrolls we find scribes who are precise and imprecise in their copying. These parameters depend on the scribe’s inclination and not on the nature of the text he is copying.

However, a small group of texts, the proto-MT texts, innovated a no-change approach to the Scripture text, thus differing from the other sacred texts. The content as well as the writing surface of this text were considered sacred. In due course, this text, possibly once a minority text, became the majority text of ancient Israel due to historical developments among the Jewish people.

Because of these two different developments, I named my paper “‘Holy’ and ‘Unholy’ Texts of Hebrew Scripture.” The content was always ‘holy’ or sacred, but as scribal products these scrolls were not. On the other hand, in due course, one group of texts, the proto-Masoretic copies became ‘holy’ also scribal products. The persons that embraced that text innovated a no-change approach to the content and writing surface of the text. Because of historical developments within the Jewish people, this stream and this text became the majority text in Judaism.

²⁶ Abraham Geiger, *Urschrift und Übersetzungen der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der innern Entwicklung des Judentums*, 2nd ed. (Frankfurt a. Main: Madda, 1928 [Breslau: Heinauer, 1857]); Alexander Rofé, “The Onset of Sects in Post-Exilic Judaism: Neglected Evidence from the Septuagint, Trito-Isaiah, Ben Sira, and Malachi,” in *The Social World of Formative Christianity and Judaism, Essays in Tribute to Howard Clark Kee*, ed. Jacob Neusner et al. (Philadelphia: Fortress, 1988), 39–49 (40–41).

²⁷ See Tov, *TCHB*³, 254–56.

Creación y providencia divina en el primer discurso de Dios en el libro de Job

Karl G. Boskamp Ulloa

Decano, Facultad de Teología, UAP, Argentina

karl.boskamp@uap.edu.ar

 <https://orcid.org/0000-0002-6066-7662>

Resumen

En el primer discurso de Dios en el libro de Job (Job 38–39), Yhwh responde desde un torbellino, abordando la cuestión del “consejo” divino (עצה), concepto ligado a la providencia y el gobierno soberano de Dios. A diferencia de los amigos de Job, cuyo tono fue condenatorio, Dios adopta una postura pedagógica, corrigiendo a Job en el ámbito del conocimiento más que en el moral. Mediante preguntas retóricas, Dios lo confronta con su ignorancia respecto a la creación y administración del mundo, disipando su confusión y despertando asombro y gratitud. El discurso de Dios describe con detalle su cuidado por la naturaleza, desde fenómenos meteorológicos hasta la vida de animales salvajes. La exposición de este orden cósmico traslada la perspectiva de Job desde su sufrimiento hacia la grandeza y la providencia divina. Si Dios cuida con esmero cada elemento de la creación, ¿cuánto más se ocupará de la vida humana? Esta enseñanza encuentra eco en Jesús (Mat 6:25-31). Además, Dios enfatiza los límites que ha impuesto al cosmos, revelando un diseño ordenado y soberano. Así, el discurso divino no solo corrige a Job, sino que lo invita a confiar en la sabiduría y el cuidado providencial de su Creador.

Palabras Clave: Job, providencia divina, soberanía de Dios, orden cósmico, preguntas retóricas

Abstract

In God's first speech in the book of Job (Job 38–39), Yhwh responds from a whirlwind, addressing the question of divine “counsel” (עצה), a concept linked to God's providence and sovereign rule. Unlike Job's friends, whose tone was condemnatory, God adopts a pedagogical stance, correcting Job in the realm of knowledge rather than that of morality. Through rhetorical questions, God confronts him with his ignorance regarding the creation and administration of the world, dispelling his confusion and awakening awe and gratitude. God's speech describes in detail his care for nature, from meteorological phenomena to the life of wild animals. The exposition of this cosmic order shifts Job's perspective from his suffering to divine greatness and providence. If God cares so carefully for every element of creation, how much more will he care for

human life? This teaching is echoed in Jesus (Matt. 6:25-31). Furthermore, God emphasizes the limits he has imposed on the cosmos, revealing an orderly and sovereign design. Thus, God's speech not only corrects Job, but also invites him to trust in the wisdom and providential care of his Creator.

Keywords: Job, divine providence, cosmic order, sovereignty of God, rhetorical questions

Introducción

El libro de Job culmina con una intervención divina profundamente poética y teológicamente significativa. En respuesta al clamor de Job y a las explicaciones limitadas ofrecidas por sus amigos, Dios habla desde un torbellino, no para justificar el sufrimiento humano con una argumentación directa, sino para revelar un orden cósmico regido por sabiduría, límites y cuidado providencial. Esta estrategia desconcierta a muchos lectores modernos, pues Dios no aborda de manera explícita los temas esperados —como el dolor, la retribución o la justicia—, sino que desplaza el centro del debate hacia el conocimiento del Creador y su gobierno sobre la creación. Lejos de tratarse de un desvío temático o evasivo, esta teología de la creación constituye, en el marco del canon, una respuesta esencial y profundamente coherente con la tradición bíblica, donde las obras de Dios son inseparables de su revelación personal.

Este trabajo se enfoca en el primer discurso de Yhwh (Job 38–39) y propone que en él se entrelazan los conceptos de creación y providencia como claves para interpretar el sentido de la intervención divina. A través de un lenguaje himnico y una sucesión de preguntas retóricas, Dios no humilla ni descalifica a Job, sino que lo invita a contemplar la complejidad y belleza del universo como una vía pedagógica hacia el asombro, la humildad y la confianza. En particular, se analiza el concepto de “consejo” divino (עצה), el uso intencionado de imágenes naturales, la estructura dialógica del discurso, y la implicancia teológica de los límites establecidos por Dios en la creación.

A lo largo del estudio se argumenta que esta sección del libro no solo representa el clímax literario de la obra, sino que ofrece una respuesta efectiva —aunque paradójica— a las grandes preguntas planteadas desde el prólogo. Dios se revela como el Creador que no ha perdido el control, y cuya providencia se extiende hasta los rincones más inesperados del mundo natural. Esta revelación no anula el misterio, pero sí restituye el vínculo roto entre Job y Dios, ofreciendo una vía hacia la esperanza y la confianza restauradas.

Aspectos formales de los discursos de Yhwh

Uno de los principales legados de la crítica bíblica aplicada al libro de Job ha sido la puesta en duda de la originalidad de los discursos de Yhwh. Cuestionamiento que solo ha llevado a una proliferación absurda de posibles

soluciones que a su vez solo ponen de manifiesto la naturaleza especulativa y carente de fundamento de tal cuestionamiento.

La trama introducida en el prólogo y el flujo del debate entre Job y sus amigos augura de múltiples formas una intervención divina. De este modo, la intervención de Dios en respuesta a la súplica de Job es una necesidad estructural para la trama y la simetría del libro. Teniendo en cuenta esto, se han escrito varios trabajos que defienden la autenticidad de los discursos divinos y la unidad de éstos con el resto del libro.¹

Sin embargo, no puede negarse que la sustancia o la esencia de las respuestas de Dios siempre ha sido bastante enigmática para los comentadores, lo que inevitablemente ha dado lugar a innumerables, incluso irreconciliables, perspectivas sobre el propósito de los discursos divinos de Job. Vale aclarar que no es el propósito de este estudio abordar todas las perspectivas que se han defendido. Baste reconocer que la matriz de este conjunto discordante de opiniones es el hecho de que Dios no parece abordar en absoluto las preocupaciones de Job y sus amigos. Mucho menos las inquietudes genuinas que a veces mueven a los intérpretes modernos. Se suele señalar que los discursos divinos no ofrecen algo nuevo,² ni hacen ninguna referencia a los “grandes temas” que la mayoría de los lectores esperan que aborde al final del libro, es decir, el sufrimiento humano, la retribución divina, la existencia del mal, etc. O no al menos en el modo en que se espera que lo haga. En cambio, dirige la atención de Job a todos los espectáculos de sabiduría divina que se

¹ Entre este tipo de trabajos destacan: Jürgen van Oorschot, *Gott als Grenze: Eine literar- und redaktionsgeschichtliche Studie zu den Gottesreden des Hiobbuches*, BZAW 170 (Berlin / New York: Walter de Gruyter, 1987); Michaels V. Fox, “Reading the Tale of Job (Job 1:1-2:13 + 42:7-17)”, en *A Critical Engagement. Essays on the Hebrew Bible in Honour of J. Cheryl Exum*, ed. por David J. A. Clines y Ellen J. Van Wolde, HBMS 38 (Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2010), 162-179; Francis I. Andersen, *Job: An Introduction and Commentary* (Leicester: Inter-varsity, 1977), 41-55. Por su parte, Samuel Terrien declara: “...characteristics of style, vocabulary and grammar suffice to indicate the same unmistakable hand” (*Job: Poet of existence* [Indianapolis, IN; New York: Bobbs-Merrill, 1957], 219). También Luis Brates declara sobre el segundo discurso divino: “No se ve razón suficiente para tener por espúreas las dos descripciones de Behemot y Leviatán. Ellas revelan un poeta de la talla del autor del libro” (“Job”, en *La Sagrada Escritura: texto y comentario*, Antiguo Testamento III [Madrid: BAC, 1969], 725).

² Se entiende que lo que Yhwh dice a Job ya fue anticipado de una u otra manera en los discursos anteriores de cada uno de los tres amigos, de Eliú y del propio Job.

encuentran en la creación. Algo que parece descolocado, poco empático e incluso incompatible con lo que se espera del Dios bíblico.³

Sin embargo, la búsqueda de sentido ha de encontrarse en la lógica propia del libro, leído a su vez en el marco del canon, y no en función de la lógica de los intérpretes.⁴ Solo a modo de ejemplo, un lector moderno puede encontrar errático que se responda al problema del mal a partir del tema teológico de la creación, sin embargo, como bien señala Morla, “en el AT la teología de la creación constituye la pieza más importante de la maquinaria de la teodicea”.⁵ Por otra parte, no es extraño en las autorrevelaciones de Dios que sus obras de creación y redención a menudo estén perfectamente entrelazadas.⁶ Como ocurre a lo largo de todo el libro, esta sección del libro debe leerse con Génesis 1 al 3 en la mente.⁷

Por esa razón, aquí se considera que los discursos son el final necesario de la obra y que efectivamente ofrecen respuestas profundas a los dilemas que

³ Por eso en el último medio siglo se han desarrollado lecturas que ven en los discursos de Dios una negación implícita o explícita de la justicia divina. Obra clave al respecto es Matitiah Tsevat, “The Meaning of the Book of Job”, *Hebrew Union College Annual* 37 (1966): 73-106. De allí que otros planteen la imagen de un Dios no solo indiferente a la justicia sino claramente malicioso. Cf. David A. Robertson, “The Book of Job: A Literary Study”, *Soundings* 56 (1973): 446-469 (quien habla del “charlatan god”, p. 464); John B. Curtis, “On Job’s Response to Yahweh”, *Journal of Biblical Literature* 98, n.º 4 (1979): 497- 511 (quien calificará a Dios como “remote”, “unfeeling”, “unjust”); Robert Polzin, *Biblical Structuralism: Method and Subjectivity in the Study of Ancient Texts*, SemeiaSup 5 (Philadelphia, PA/ Missoula, MT: Fortress/Scholars, 1977), 106 (ve a Yhwh como “insensitive” y “cruel”).

⁴ Se puede traer a colación el siguiente comentario de Gerhard von Rad: “...el propio Job llegó a comprender el significado del discurso con mucha más rapidez y sin tantas complicaciones como encuentra el lector moderno” (*Sabiduría en Israel* [Madrid: Cristiandad, 1985], 284).

⁵ Victor Morla Asensio, “Un Dios inocente: Job en la encrucijada sapiencial”, *Estudios Bíblicos* 80, no. 1 (2022): 16.

⁶ Cf. Is 40,28-31; 42,5-6; 43,1; 44,24; 65,17-18. La unidad entre creación y redención podría considerarse, no sin matices, un dato incuestionable de la teología bíblica. Solo para ilustrar el punto puede consultarse: Bernard Och, “Creation and Redemption: Towards a Theology of Creation”, en *Cult and Cosmos: Tilting Toward a Temple-Centered Theology*, ed. por L. Michael Morales (Leuven: Peeters, 2014), 331-350 (este autor declara: “Creation and redemption are two pillars upon which biblical theology rests”, p. 331); Andrés Arteaga M., “Creación y Salvación: La creación como fundamento de la salvación cristiana. La salvación como plenificación de la creación de Dios”, *Teología y vida* 42, no. 1-2 (2001): 5-19; Edesio Sánchez-Cetina, “Creación, Redención y Sustentación”, *RIBLA* 80 (2019): 99-110.

⁷ Cf. J. Gerald Janzen, *Job, Interpretation* (Atlanta: John Knox Press, 1985), 227-230.

se han suscitado desde el inicio de la historia. Lo hace Dios al revelar su bondad, su poder y su sabiduría.⁸

En cuanto a la composición literaria, los cuatro capítulos que constituyen los discursos de Dios “conforman un díptico bien diseñado”.⁹ Referido a la forma literaria, el consenso es a considerarlo como una bella pieza himnica.

Sobre la estructura, Dios confronta a Job en dos oportunidades diciéndole: *וְהוֹדִיעֲנִי אֶת־נֶאֱמָר כְּנֶגֶד הַלְצִידָה וְאֶשְׁאֶלְךָ וְהוֹדִיעֲנִי* (“Cíñe ahora tus lomos como un hombre, te preguntaré y tú me responderás”; 38:3 y 40:7).¹⁰ Efectivamente, se trata de una línea programática, pues prácticamente cada perícopa de los discursos de Dios se inicia con una pregunta al mismo tiempo que contiene más de una. Solo la perícopa del Behemot (40:15-24) no posee una al inicio, pero sí culmina con una. Sobre el uso de este recurso Lynne Newell comenta:

El uso de preguntas es un método de enseñanza muy eficaz. Involucran al “alumno” al provocar en él una respuesta personal. Por lo tanto, el uso que Yahvé hace de ellas puede indicar que sus discursos no estaban diseñados para ser simplemente una demostración de su poder y autoridad, sino también para un propósito relacional. Estaban diseñados para enseñar a Job acerca de Dios y de sí mismo, y para provocar una respuesta.¹¹

Con respecto a la importancia de esta parte del libro, Katharine Dell reconoce que, por su posición, extensión y poder literario, la respuesta de Yhwh se erige como el clímax del libro y, si es auténtica, debe ocupar un lugar central en el plan del poeta.¹²

Los discursos de Yhwh como reencuentro y respuesta

En primer lugar, los discursos de Yhwh ofrecen una emocionante escena de reencuentro. Tanto Job como los lectores han añorado este momento a través de la larga y tediosa confrontación de Job con sus amigos. Dios concede a Job la audiencia que éste anhelaba y exigía (9:14-19; 13:20-22; 23:3-9). No solo se

⁸ Francis D. Nichol, ed., *Comentario bíblico adventista del séptimo día*, 7 vols. (Florida Oeste, BA: ACES, 1992-1996), 3:603.

⁹ Morla, “Un Dios inocente”, 15.

¹⁰ “Los lomos se ciñen para que el cuerpo esté más expedito y entero para el trabajo u otra operación que requiere poner en tensión todo el vigor de las fuerzas corporales. Así se ceñían los hebreos para andar o correr (1 Re 18:46; 2 Re 4:29; 9:1); para el trabajo (Prov 31:17); para la lucha (Núm 32:17; Is 8:9; 1 Mac 3:58). Metafóricamente, pues, ceñirse es esforzarse para una obra en la que se han de hallar grandes dificultades” (Brates, 710).

¹¹ B. Lynne Newell, “Job: repentant or rebellious?”, *Westminster Theological Journal* 46 (1984): 304.

¹² Katharine J. Dell, *The Book of Job as Sceptical Literature*, BZAW 197 (Berlin / New York: Walter de Gruyter, 1991), 205. Efectivamente, otros autores también consideran los discursos divinos como el clímax del libro. Cf. Janzen, *Job*, 225.

hace presente por su voz audible, sino que irrumpe en el tiempo y el espacio de Job de manera visible.¹³

Dios no solo viene a acabar con una disputa, viene a revelarse. Se trata de una teofanía tormentosa (סערה) que recuerda la aparición de Dios en el Sinaí (Ex 19). La tormenta esconde la trascendencia de Dios, la gloria y el poder del que crea, juzga y salva, mientras que su voz es signo de intimidad, cercanía y diálogo.¹⁴ Dios se adentra y aproxima a la realidad humana para ser conocido.

Por medio de este despliegue y de su palabra, Dios demuestra que él ha escuchado el clamor de Job. Aunque aparentemente escondido, ha estado atento a la situación de su siervo. El vehículo de la tormenta puede ser al mismo tiempo símbolo de salvación y juicio.¹⁵ Dios viene a vindicarlo, también a corregirle. Pero ambas acciones son una manifestación de amor hacia su siervo.

A Job le preocupaba y turbaba la idea de sentirse abandonado por Dios, algo que sus amigos pregonaron y defendieron a niveles casi despiadados, pues veían en el sufrimiento una evidencia incuestionable del abandono divino. También Job veía que en el mundo reinaba la injusticia y eso le hacía sentir que Dios estaba ausente o por lo menos que era indiferente a lo que estaba sucediendo en el mundo (24:1-17).¹⁶ La aparición final de Dios rompe con ese razonamiento viciado y le demuestra a Job que él no lo ha abandonado y lo hace de un modo que recuerda los encuentros íntimos con Abraham y Moisés. Su presencia es la verdadera y principal respuesta al clamor del que sufre.¹⁷

En segundo lugar, estas dos intervenciones de Dios son presentadas como “respuestas” a Job (38:1; 40:6). De hecho, es la primera vez en el libro que se produce una verdadera interacción, pues el “diálogo” con los amigos fue en realidad una sucesión de discursos o monólogos de personas que se oyen, pero no se escuchan. En cambio, en los discursos de Dios se abordan declaraciones, preguntas y actitudes específicas de Job en los diálogos anteriores.¹⁸ Incluso Dios hace una pausa para dejarle hablar (40:2; 42:4). No obstante, la respuesta de Dios es tan asombrosa como inesperada.

Vale la pena repasar algunas de las declaraciones y actitudes de Job, para lo cual resultará de utilidad la descripción ya hecha por Newell. Como bien señala esta autora, Job lucha por reconciliar su teología y su experiencia pasada con Dios con su experiencia actual de sufrimiento y la maldad que ve a su

¹³ “E la sua epifania è fatta di parole e di azioni, si svolge nella rivelazione e nella creazione, tocca gli occhi e l’ascolto di Giobbe”. Gianfranco Ravasi, *Giobbe: traduzione e commento*, 3ra ed. (Roma: Borla, 1991), 740.

¹⁴ Ravasi, 741.

¹⁵ Ravasi, 740-741. Cf. Sal 50:3-5; Amos 5:18; Isa 29:6; Nah 1:3; Zac 9:14-15.

¹⁶ Arens, 775.

¹⁷ C. J. Williams, *The Shadow of Christ in the Book of Job* (Eugene, OR: Wipf & Stock, 2017), 83.

¹⁸ Newell, 302.

alrededor. En estos replanteos concluye que Dios había dejado de ser el amigo que cuidaba de él (29:2-4) y pasó a ser un enemigo que lo persigue y maltrata (10:8-12; 13:24-27; 30:21). A lo largo del diálogo, mientras luchaba por reconciliar su teología con su experiencia y refutar las acusaciones de sus amigos, Job acusó a Dios de varias cosas: dijo que Dios lo oprimió mientras se sonreía de las maquinaciones de los malvados (10:3); lo atacó con ira y lo destrozó (16:9, 12); lo perjudicó y lo consideró un enemigo (19:6-11); le negó la justicia (27:1) y lo maltrató sin piedad (30:19-21). Pero, como bien señala esta autora, aunque puede que Job no haya sido consciente de todas las implicaciones de lo que estaba diciendo, en realidad estaba juzgando a Dios al acusarlo de esa manera, así como también juzgó a Dios por no cumplir con sus deberes como gobernante cuando permitió que la viuda, el huérfano, el pobre y el necesitado fueran oprimidos por los impíos y no intervino a favor de ellos (24:1-12). Sin embargo, hay que recordar que estas cosas se dijeron dentro del contexto de la lucha de Job para reconciliar sus creencias acerca de Dios con la realidad que estaba experimentando y presenciando. Junto a las declaraciones anteriores encontramos otras que revelan la fe continua de Job en Dios y en su rectitud y justicia (cf. 12:13; 13:15; 14:15-17; 17:3; 19:25; 23:6, 7, 10-12), de modo que en todo lo que dijo, Job no parece estar despreciando a Dios, sino que lo está buscando a él y a sus respuestas.¹⁹

Es precisamente ahora donde Job podrá reencontrarse nuevamente con Dios, de un modo distinto, más profundo, y oír de sus propios labios las respuestas que necesita escuchar, no tal vez las que quería escuchar.

Dios habla: el primer discurso de Dios

Las últimas palabras del discurso de Eliú (לֹא-יִרְאֶה כָּל-חֲכָמֵי-יָלֵב; “...él no estima a ninguno de los sabios de corazón”; 37:24) parecen dar pie a la intervención de Dios desde un torbellino: מִי זֶה מְחַשֵּׁד עֲצָה בְּמַלְּיָן בְּלִי-דַעַת (“¿Quién es éste que oscurece el consejo con palabras sin conocimiento?”; 38:2). El claro destinatario del discurso que se inicia es Job.²⁰ No debiera leerse en la expresión מִי זֶה (“¿quién es este?”) un tono despectivo o de dejo hacia Job. Como bien ha indicado Ortlund, el interrogativo reforzado por el pronombre no se utiliza

¹⁹ Este párrafo recoge las ideas presentadas en Newell, 303.

²⁰ Así lo señala el marcador de discurso ויענייהו את־איויב (“entonces Yhwh respondió a Job”, 38:1) y así lo entiende el propio Job (42:3). Otros han propuesto que se alude a Eliú. Cf. Nichol, *CBA*, 3:604.

comúnmente en el AT para buscar información, sino para expresar asombro ante alguien ya conocido.²¹

El término עצה (“consejo”) evoca el ámbito de una corte o una asamblea,²² y posiblemente esté asociado aquí a la corte celeste. Para algunos el término se asocia conceptualmente con la providencia general de Dios.²³ Efectivamente se trata del plan de gobierno de Dios y que envuelve íntimamente el devenir de la historia humana.²⁴ El ser humano es invitado a ser parte de ese plan, también puede obstaculizarlo. Pero el plan divino nunca se detendrá, pues a diferencia de las maquinaciones humanas, es eficaz e irrevocable (Pr 19,21; Sal 33,11; Isa 25,1).²⁵ Job había reconocido que “con él [Dios] está la sabiduría y el poder, suyo es el consejo [עצה] y el entendimiento”

²¹ Eric Ortlund, “God’s Joy in Creation in the Book of Job”, *Presbyterion* 47, no. 1 (2021): 11. Señala que Dios mismo es interrogado de este modo más de una vez (Sal 24:8; Isa. 63:1; Jer. 49:19; 50:44; Jer. 45:7). En Salmos 25:12, la misma frase señala a un grupo como especialmente digno de atención. Para él la única excepción podría ser 1 Sam. 17:55-56, pero incluso aquí, Saúl también podría estar expresando asombro ante el hijo de Isái, a quien ya ha conocido y que acaba de salvar a la nación.

²² La corte es el lugar donde un monarca toma decisiones de gobierno o de guerra amparado en el consejo o apoyo de sus funcionarios y consejeros (cf. 2 Sam 15:31, 34; 16:20, 23; 17:7, 14, 23; 1 Re 1:12; 12:8, 13, 14; 2 Re 18:20; 1 Cro 12:20; 2 Cro 10:8, 13, 14; 22:5; 25:16; Esd 4:5; Sal 33:10; Pr 20:18; Isa 19:3, 11, 17; 35:5; Jer 49:30). El “consejo” también es el resultado de las deliberaciones o los acuerdos de una asamblea o un tribunal (Juec 20:7; Esd 10:3, 8; Job 29:21). Está asociado con la “inteligencia” y el “entendimiento” (cf. Deut 32:28; Job 12:13; Pr 21:30; Isa 11:2) así como con la “sabiduría” y los “sabios” (Pr 8:14; 12:15; 19:20; 21:30; Isa 28:29; Jer 18:18; 49:7). En contraposición a esto se encuentra el “consejo de los impíos” (עצת רשעים; Job 10:3; 21:16; 22:18; Sal 1:1; cf. también Isa 29:15; 30:1; Jer 18:23; 19:7; Eze 11:2), que busca el mal y suele estar destinado al fracaso. Por su parte, “el consejo de Yhwh” es magnífico, verdadero y firme (Isa 25:1; Jer 32:19) por lo tanto permanece para siempre (Sal 33:11; Pr 19:21; Isa 46:10, 11). El ser humano puede confiar y seguir su consejo (Sal 73:24) o bien despreciarlo u oponerse a él (Sal 106,13, 43; 107:11; Pr 1:25, 30; Isa 5:19; Miq 4:12).

²³ Cf. Édouard Dhorme, *A Commentary on the Book of Job*, trad. por H. Knight (Nashville, TN: Thomas Nelson, 1984), 575; Marvin H. Pope, *Job*, AB 15 (Garden City, NY: Doubleday, 1973), 291; Von Rad, 282-283; John C. L. Gibson, “On Evil in the Book of Job”, en *Ascribe to the Lord. Biblical & other studies in memory of Peter C. Craigie*, ed. por Lyle Eslinger y Glen Taylor, JSOTSS 67 (Sheffield: Sheffield Academic, 1988), 401; Brates, 710; Eduardo Arens, “Job”, en *Comentario bíblico latinoamericano: Antiguo Testamento vol. II: Libros proféticos y sapienciales*, dir. por Armando J. Levoratti (Estella, Navarra: Verbo Divino, 2007), 780.

²⁴ Cf. Sal 33:11; Isa 5:19; 14:26; 19:17; 28:29; Jer 32:19-20; 49:20; 50:45; Miq 4:12.

²⁵ Ravasi, 742-743. También añade que el designio de Dios es dinámico, histórico y pedagógico.

(12:13).²⁶ Pero también sugirió que Dios favorecía “el consejo de los impíos” (עֵצַת רְשָׁעִים; 10:3, cf. 21:16). De esta manera, los planteos esgrimidos por Job llevaron sombras sobre la validez de los designios divinos expresados en el contexto de la corte celeste. Atender a este cuestionamiento parece ser el objetivo principal de este primer discurso.

Yhwh acusa a Job de usar “palabras sin conocimiento” (38:2), y en consecuencia contender con él y acusarlo de maldad. El “conocimiento” bíblico (דַּעַת) implica tanto un acercamiento relacional-experimental al ser como una adhesión estético-volitiva al objeto a conocer, todo animado por una dimensión ético-religiosa.²⁷ Bien señala Fox que, aunque las palabras de Job eran ignorantes, el designio de Dios es algo que Job podía conocer; de lo contrario, difícilmente se le podría culpar por oscurecerlo.²⁸

A pesar de la reprimenda, el tono general del discurso divino no es sarcástico o intimidatorio, como lo sería el de un antagonista que intenta humillar a su oponente para ganar una discusión, tono al que nos han tenido acostumbrados los amigos de Job. Por el contrario, el tono es más bien amable y paciente, como el de un maestro que procura ayudar a su alumno.²⁹ Efectivamente, Job es corregido en el terreno del conocimiento y no en el de la moral.³⁰ Yhwh “no califica a Job de malvado, rebelde o maldito, como lo habían hecho sus amigos; se limita a llamarle ignorante, desconocedor (y por lo tanto eventual tergiversador) de las misteriosas estructuras que rigen el orden cósmico”.³¹ En esta misma línea de pensamiento, Caesar comenta: “Los

²⁶ Un texto muy cercano, también el ámbito sapiencial, es Pr 8:14: “Mío es el consejo y el buen juicio, yo soy la inteligencia y mío es el poder”. Varios de estos conceptos también ocurren en Isa 11:2.

²⁷ Ravasi, 743.

²⁸ Michael Fox, “God’s Answer and Job’s Response”, *Biblica* 94 (2013): 3.

²⁹ Una defensa bien elaborada con respecto a este aspecto ha sido ofrecida por Michael Fox en “Job 38 and God’s Rhetoric”, *Semeia* 18 (1981): 53-61 y Fox, “God’s Answer...”, 1-23. Cf. también Andersen, 269. Morla observa en este discurso una “retórica inquisitorial pero siempre amable” (“Un Dios inocente”, 16). De hecho, Ortlund defiende que estas palabras del discurso divino pueden demostrar claramente el orgullo y la felicidad que siente Dios con respecto a su siervo Job (“God’s Joy in Creation in the Book of Job”, 11-12).

³⁰ Ignacio Carbajosa, “Análisis diacrónico y lectura canónica del libro de Job”, en *Canon, Biblia, Iglesia: El canon de la Escritura y la exégesis bíblica*, ed. por Agustín Giménez González y Luis Sánchez Navarro (Madrid: Publicaciones San Dámaso, 2010), 163-164.

³¹ Morla, “Un Dios inocente”, 16.

discursos divinos pretenden iluminar a Job más que quebrantarlo; exponerlo a su error más que humillarlo; señalar su finitud más que condenarlo”.³²

Sobre cada tópico Dios preguntó repetidamente a Job cuál era su parte en todo ese trabajo, tanto pasado como presente, si sabía quién está detrás de cada detalle³³ y si tenía el conocimiento, el poder y la autoridad para realizarlo.³⁴ Cada pregunta se formula de tal manera que Job solo puede responder que él no posee esas cualidades, pues es evidente que solo Dios las posee. Al respecto, Williams comenta: “El método elegido por Dios aquí es acumular preguntas retóricas, que obligan a Job (y a nosotros) a internalizar la lógica detrás de ellas y responder a cada una con la confesión autodespreciativa de que solo Dios puede hacer cosas tan maravillosas”.³⁵

Así vistas, no se trata de preguntas complejas o de intrincada resolución, pues todos los asuntos aludidos forman parte del conocimiento general y del trasfondo cultural de Job (38:21).³⁶ Por el contrario, las respuestas son simples e incluso obvias, pues su objetivo no es el de amedrentar, sino el de disipar la confusión y alimentar la confianza de Job en Dios. Como reconoce Fox, las preguntas evocan asombro y gratitud, no un sentimiento de estupidez.³⁷ Se trata entonces de preguntas retóricas que procuran subrayar que Dios ha creado todo en el mundo y sigue administrando y cuidando todo.

Para ocuparse de los planteos y las actitudes previas de Job, Yhwh elige hablarle de su cuidado y preocupación por su creación, tanto animada como inanimada, mencionando la lluvia que envía sobre la tierra seca (vv. 25-38), o el alimento que proporciona para leones y cuervos (vv. 39-40), así como cuida también de otros animales. Diserta sobre las estructuras del mundo (tierra, mar, luz, tinieblas, la profundidad y la muerte; 38:4-21), la meteorología y la astronomía (granizo, nieve, lluvia, vientos, hielo, escarcha, rocío, nubes, estrellas y relámpagos; vv. 22-38) y por último sobre ejemplares del reino animal (todos emparejados: león y cuervo, cabra montesa y venado, asno y buey salvajes, avestruz y caballo, halcón y águila; 38:39-39:30). Estos diez animales tienen todos ellos un trazo en común: se trata de animales salvajes³⁸ y esencialmente libres. Además, tal como señala William Brown, el Señor describe a cada animal con amoroso detalle, y con tal detalle Job obtiene

³² Lael Caesar, “Job as Paradigm for the Eschaton”, *Journal of the Adventist Theological Society* 11, no. 1-2 (2000): 155.

³³ El constante del estribillo interrogativo מִי (“¿Quién?”) se repite 14 veces.

³⁴ Newell, 304.

³⁵ Williams, 81.

³⁶ Fox, “God’s Answer...”, 3 declara “Job knows the facts that God describes: they are part of his cultural knowledge”.

³⁷ Fox, “God’s Answer...”, 5.

³⁸ Julio Treballe Barrera y Susana Pottecher, *Job*, Colección Estructuras y procesos. Serie Religión (Madrid: Trotta, 2011), 156.

perspectivas que lo llevan muy lejos de sí mismo.³⁹ Desde esta óptica, “... la creación se abre como altavoz del testimonio que Dios da de sí mismo”.⁴⁰

Mientras que los discursos de Job fueron predominantemente antropocéntricos, los discursos de Dios prácticamente no aluden a la situación particular de Job ni a la de los seres humanos en general,⁴¹ sino solo a la de otras criaturas y a elementos del cosmos creado. Como declara Robert Moses, “Dios se niega a hacer de los humanos el tema de su discurso; más bien, Dios ofrece un recorrido por el elegante universo”.⁴²

De este modo, Dios pone delante de Job el vasto y complejo reino sobre el cual gobierna. Uno que incluye a los “hijos de Dios”, aquellos que alabaron sus actos creadores (38:7), demostrando que la mirada del consejo divino hacia la tierra es de una alegría incontenible.⁴³ Pero también es el reino de las bestias indómitas que de una u otra manera también reconocen a su Creador y Sustentador. Dios invita a Job a situarse en un horizonte más amplio de la creación, en la cual el ser humano es solo una de las partes.⁴⁴ En esta nueva perspectiva, citando las palabras de Brown:

Se invita a Job a ver la inminente batalla a través de los ojos del caballo de guerra que carga, a espiar los cadáveres a través de los ojos del buitre, a rugir por la presa como el león, a llorar por comida como la cría del cuervo, a vagar libremente por las vastas llanuras, a reírse del miedo, a jugar en las montañas.⁴⁵

Sin embargo, aunque el foco explícito no es puesto sobre el hombre, la lógica de los discursos conduce a la inevitable reflexión sobre los cuidados especiales que Dios tiene reservados para los seres humanos. Si Dios cuida y sustenta cada elemento del universo, ¿no estará interesado también por la vida de cada persona? La lógica implícita puede encontrar ecos en las enseñanzas de Jesús. Este llevó la atención de sus oyentes a los cuidados de Dios por las aves y las flores del campo para resaltar que mayores son las preocupaciones y los

³⁹ William P. Brown, “Genesis and Job: A Cosmic Conversation in Conflict”, *Interpretation* 77, no. 1 (2023): 12.

⁴⁰ Von Rad, 284.

⁴¹ De hecho, la única alusión a los hombres, fuera de las interpelaciones a Job, es cuando se alude a la tierra deshabitada, donde precisamente “no hay hombre” (לֹא-אִישׁ/לֹא-אָדָם; 38:26).

⁴² Robert Moses, “‘The *satan*’ in Light of the Creation Theology of Job”, *Horizons in Biblical Theology* 34 (2012): 22.

⁴³ Ortlund, 12. Fox añade un detalle interesante: “The following circumstantial clause, ‘when foe morning stars cried out and all the gods shouted’ (38,7) has nothing to contribute to a question meant to stump or intimidate. Rather, it is part of painting a glorious and joyful scene. Note that this circumstantial clause assumes Job’s knowledge of the angels’ rejoicing” (Fox, “God’s Answer...”, 4).

⁴⁴ Moses, 24, 25.

⁴⁵ Brown, 12.

cuidados de Dios por sus hijos (Mat 6:25-31). De la misma manera, el despliegue del universo delante de los ojos de Job no hace más que resaltar su profundo amor y cuidados hacia él. De este modo, como señala Ravasi, el discurso divino tiene un propósito positivo y realista: realista porque quiere devolver al hombre a sus dimensiones exactas, positivo porque quiere revelar la grandeza del Dios que lo desafía.⁴⁶

Otro concepto reiterado de formas diversas en este discurso es el de los límites que Dios ha puesto a la creación. Los términos empleados son חֶקֶל (“límite”; 38:10), גְּבוּל (“límite”; v. 20) y כִּנְף (“confines, extremos”; v. 13). Ya se ha comentado previamente sobre los límites que Dios puso al mar, idea sobre la que se explaya en 38:8-11 (cf. también Pr 8:27-29). Pero aquí también se indica que fueron señalados límites para la tierra (vv. 4-5), para la luz y las tinieblas (vv. 12, 13, 19 y 20).⁴⁷ Ahora bien, el concepto de los límites se amplía en este discurso al contemplar el uso de un vasto campo semántico tomado del lenguaje común o cotidiano (véase Tabla 1).

Unidades léxicas	Referencias
קו (“cinta de medir”)	38,5
דלתים (“puertas”)	38:8, 10
שערים (“puertas”)	38:17
בריה (“cerrojos”)	38:10
מקמו (“su lugar”)	38:12, 19
בית (“casa”)	38:20; 39:6
משכן (“moradas”)	39:6
דרך (“camino”)	38:19, 24, 25
נתיבות (“sendas o senderos”)	38:20
אצרות (“depósitos o almacenes”)	38:22
תעלה (“canal”)	38:25
מעדנות (“lazos”)	38:31
משכות (“cuerdas, ligaduras”)	38:31
גבלים (“odres, cántaros”)	38:37

Tabla 1: Campo semántico asociado al concepto de límites

Esto indica que cada cosa en el orden creado tiene su lugar, su territorio, su hábitat, su cauce,⁴⁸ y que todo esto ha sido establecido por Dios. Incluso los límites han sido establecidos en el ámbito temporal para los ritmos y ciclos de la vida, así se menciona, por ejemplo, el tiempo de dar a luz (עת לדה; 39:1, 2) o los

⁴⁶ Ravasi, 775.

⁴⁷ Lo que encuentra un paralelo conceptual con el acto de “separar” (raíz בָּדַל) de Génesis 1, por medio del cual cada elemento quedó bien definido.

⁴⁸ Cf. Moisés, 27, 28.

meses de la preñez (ירחים תמלאנה; 39:2). Sin embargo, esos límites no funcionan como un corsé que impide el flujo o el movimiento, pues al mismo tiempo la creación es dinámica. Por eso pueden evocarse animales salvajes e indómitos. Seres a los cuales Dios dejó libres, sin ataduras (39:5).⁴⁹ Aun cuando esa libertad les haga poner en riesgo a sus propias crías (vv. 14-16) o incluso volverse peligrosos para otros,⁵⁰ algo que será desarrollado en más detalle en el siguiente discurso de Dios. De este modo, los límites que Dios ha establecido para sus criaturas, animadas e inanimadas, no violenta su libre albedrío. Al contrario, esta poesía extremadamente bella y detallada muestra que Dios se deleita y complace en la libertad de sus criaturas y en su relación con ellas.

Queda claro, además, que Dios, en su soberanía, no obra irracionalmente, sino que sus razones, parafraseando a Cowles, abarcan el universo, barren la eternidad, y deben desarrollar al final lo más elevado, lo más noble y los resultados más gloriosos posibles a la sabiduría, el amor y el poder infinitos.⁵¹

Tras concluir el repaso sobre ejemplos destacados de su creación ¿qué ha revelado Dios de sí mismo? Ravasi nos ayuda a identificar al menos cuatro rasgos divinos de este autorretrato: (1) su inmensidad omnipresente, que no solo se manifiesta en lo “máximo” o grandioso (tierra, mar, sheol, constelaciones, cielos), sino también en las profundidades de lo “mínimo”, pues Dios es capaz de entrar a explorar el microcosmos de una gota de rocío o adentrarse en el misterioso mundo de la gestación; (2) es el creador efectivo de cada partícula del ser; (3) es un planificador invencible, es un creador de estabilidad; y (4) Dios revela una libertad suprema e imaginativa en su ser y en sus acciones.⁵²

Se sabe que el debate entre Job y sus amigos gira en torno a tres premisas elementales: (1) Dios es justo; (2) Job es recto; y (3) el principio de la retribución es verdadero. Desde el prólogo ha quedado en claro que el principal defensor de la segunda no es Job, sino el mismísimo Dios. También ha quedado en claro que lo que se discute en la asamblea celeste es la validez de la primera. A partir de los cuestionamientos levantados por el Satán, Dios decide someterse a juicio junto con su siervo fiel. En estos magistrales discursos Dios defiende su justicia. También matizará la tercera premisa, sin rechazarla. De este modo, Dios es el único que puede sostener y defender todas las premisas con el justo equilibrio.

⁴⁹ חפשי (“libre”; 39:5); soltó las מסרות (“ataaduras, cadenas”; 39:5).

⁵⁰ Moses, 28-29 (“All creatures have the potential (and freedom) to stray beyond their limits and when they do they become harmful and a threat to the created order”, p. 29).

⁵¹ Henry Cowles, *The Book of Job, with notes, critical explanatory, and practical* (New York: D. Appleton & Company, 1877), 244.

⁵² Ravasi, 774.

Conclusión

El primer discurso divino en el libro de Job constituye una respuesta tan inesperada como profundamente reveladora. Lejos de ofrecer una justificación directa al sufrimiento del justo, Dios invita a Job a contemplar la inmensidad y el orden de la creación, desplazando el enfoque desde la experiencia individual hacia una visión cósmica del gobierno divino. Mediante una sucesión de preguntas retóricas, Yhwh no busca humillar a Job, sino reubicarlo dentro del marco de una realidad más vasta, donde cada criatura —desde las estrellas hasta los animales salvajes— es objeto de su sabia providencia.

El concepto de “consejo” (עצה) emerge como eje clave del discurso, en cuanto revela el plan soberano de Dios, cuyas acciones, aunque incomprensibles para el ser humano, no carecen de sentido ni de propósito. En este contexto, la ignorancia de Job no es condenada con dureza, sino tratada con pedagogía y ternura: Dios lo corrige como un maestro que guía al discípulo hacia un conocimiento más profundo de su lugar en el mundo y del carácter del Creador.

La estructura del discurso pone en evidencia no solo el poder y la sabiduría de Dios, sino también su cuidado minucioso por cada elemento del universo. Aunque el ser humano no ocupa el centro del relato, la implicancia es clara: si Dios se ocupa así de lo aparentemente pequeño o salvaje, ¿cuánto más se ocupará del destino humano? Esta lógica implícita anticipa ecos del mensaje de Jesús sobre la providencia divina (cf. Mat 6:25-31), y sugiere que la verdadera respuesta de Dios al sufrimiento no siempre es conceptual, sino relacional.

Así, el discurso divino no anula el misterio, pero restituye a Job la confianza perdida, recordándole que su vida está sostenida por un Dios que reina con sabiduría, establece límites sin sofocar la libertad y se revela a través de la creación como el Creador justo, poderoso y bueno.

The Apocalyptic View of History: Extra-Biblical Apocalypses and Implications for the Interpretation of Revelation

Kim Papaioannou

Investigador Independiente, Chipre

kgpap@yahoo.co.uk

 <https://orcid.org/0009-0006-5715-6278>

Abstract

This study examines select extra-biblical Jewish and Christian apocalypses in order to clarify how the apocalyptic genre conceptualized the relationship between prophecy and history, and how this comparative perspective can inform the interpretation of the book of Revelation. After surveying ten representative historical apocalypses, the article highlights four defining features shared across the corpus: (1) a pronounced interest in the flow of history from the vantage point of the assumed author to the consummation of the age; (2) the pervasive use of *ex eventu* prophecy, rooted in pseudepigraphy, both to bridge chronological gaps and to confer authority on the work; (3) the fundamentally predictive orientation of apocalyptic literature, in which portrayals of the past function as narrative scaffolding for future expectations; and (4) the presence of both short-term and long-term eschatological predictions. These characteristics reveal a consistent genre logic that bears directly on the hermeneutical debates surrounding Revelation. The analysis argues that neither idealism, full preterism, nor futurism coheres with the historical-apocalyptic framework exemplified in extra-biblical texts. Instead, the study contends that a historicist reading—understood as the expectation of unfolding divine action across the span of post-apostolic history—best aligns with the genre’s assumptions and with John’s self-presentation as a prophet of the future.

Keywords: apocalyptic literature, *ex eventu* prophecy, historicism, Revelation, jewish pseudepigrapha

Resumen

Este estudio examina una selección de apocalipsis judíos y cristianos extrabíblicos con el fin de esclarecer cómo el género apocalíptico concibió la relación entre profecía e historia, y cómo esta perspectiva comparativa puede iluminar la interpretación del libro de Apocalipsis. Tras revisar diez apocalipsis históricos representativos, el artículo destaca cuatro rasgos definitorios

compartidos en todo el corpus: (1) un marcado interés por el desarrollo histórico desde la perspectiva del autor supuesto hasta la consumación final; (2) el uso generalizado de profecías *ex eventu*, derivado de la pseudepigrafía, tanto para llenar vacíos cronológicos como para conferir autoridad a la obra; (3) la orientación fundamentalmente predictiva de la literatura apocalíptica, en la que las referencias al pasado funcionan como andamiaje narrativo para las expectativas futuras; y (4) la presencia de predicciones escatológicas de corto y largo alcance. Estos elementos revelan una lógica genérica coherente que incide directamente en los debates hermenéuticos en torno al Apocalipsis. El análisis sostiene que ni el idealismo, ni el preterismo pleno, ni el futurismo se ajustan al marco histórico-apocalíptico de los textos extrabíblicos. En contraste, se argumenta que una lectura historicista—entendida como la expectativa de una acción divina que se despliega a lo largo de la historia posapostólica—corresponde mejor a los supuestos del género y a la autocomprensión profética de Juan como profeta del futuro.

Palabras clave: literatura apocalíptica, profecía *ex eventu*, historicismo, Apocalipsis, pseudepigrafía.

Introduction

The book of Revelation has been central to the theology and mission of the Seventh-day Adventist church. Adventists believe Revelation's prophecies cover the span of history, beginning with apostolic times and ending with the promised new heavens and new earth.¹ This hermeneutical approach is called historicism, because the prophecies cover large spans of human history. Historicism was for centuries the dominant Christian hermeneutic for Revelation. Not anymore. The last two centuries have witnessed the growth of alternative approaches.

Preterism understands all or most of the prophecies of Revelation to have been fulfilled in the 1st century AD, in the destruction of Jerusalem.² They believe that Revelation tells history in the guise of prophecy, a technique called *ex eventu* prophecies, "prophecies" written after the event. Truly predictive elements, if present, are minimal. Futurism, by contrast, posits that Revelation's prophecies pertain to the time immediately before the Second Coming, i.e., to the distant future from the perspective of the author. Hence the term, futurism.³ Lastly, idealism detaches Revelation from any historical events and assumes the

¹ Richard Sabuin, "Historicism: the Adventist approach? a response to the challenges to historicism", *JAAS* 11, no. 2 (2008): 159-174.

² C. M. Pate, Stanley N. Gundry, Kenneth L. Gentry, and Robert L. Thomas, *Four Views on Revelation* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1998), 22, 37.

³ G. Ladd, *A Commentary on the Revelation of John*, (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1972), 9-14.

prophetic descriptions have a purely symbolic function to describe in vivid terms the spiritual battle between good and evil.⁴

Which hermeneutic is most valid in interpreting Revelation? Exegesis is the best tool to judge the validity of each hermeneutic. But other tools can also help. One of these is a comparative approach. Revelation was not written in a vacuum. It belongs to a genre, the apocalyptic genre. Beginning around the turn of the era (much earlier in the case of the book of Daniel), numerous writings appeared, mainly Jewish but eventually Christian as well, that belong to the apocalyptic genre.⁵ We call them apocalypses. Some cover whole books, as is the case with Revelation. Others appear as sections within books. They differ from Revelation in two ways. First, they are not in the Biblical canon. Second, nearly all are pseudepigraphical; they claim to have been written by one person when in fact they were written by another, an unknown person. Pseudepigraphy was a common Jewish practice. Ascribing a work to a prominent figure from the OT helped infuse writings with appeal and credibility. Pseudepigraphy is one of the reasons these works are not in the Bible. How can a work that contains a lie in its very title be inspired? But it is not the only one. Neither the rabbis nor the early church were tempted to include them in the Hebrew and Christian canons respectively. Nonetheless they were popular, as their survival testifies.

Apocalypses could be diverse in subject matter but for ease of reference can be divided into two categories. Those that entail otherworldly journeys and contain revelations about heavenly realities; and those that deal with God's workings in history and focus on the consummation of the age. Both types can appear within the same book. Those belonging to the latter category are referred to as historical apocalypses and will be the focus of this study because they have closer parallels to the outlook of Revelation.

Over the last two centuries these writings have received considerable attention, though not so much in Adventist circles. But they are useful windows through which to gain insights into the milieu in which Christianity grew and John wrote the Revelation. Perhaps a better understanding of extra-biblical apocalypses can inform and nuance our understanding of Revelation. Indeed, if we see how they related to prophecy and history we might get a better understanding of how the genre approached prophecy and history, and therefore gauge which of the Revelation hermeneutics fits better.

To that aim, this study has reviewed the following eight Jewish and two Christian apocalypses: the Animal Apocalypse (1 En. 83:1-90:42); the Apocalypse of Weeks (1 En. 93:1-14; 91:12-17); the Eagle Vision (4 Ezra 11:1-12:39); the Apocalypse of the Forest (2 Bar. 35:1-43:3); the Apocalypse of the 12 Clouds (2 Bar. 53:1-74:4); the Apocalypse of Abraham; the Apocalypse

⁴ Pate, *et al.*, *Four Views*, 129.

⁵ John J. Collins, *The Apocalyptic Imagination* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2016), 1-52.

of Elijah; Sibylline Oracles Books 1 & 2; the Shepherd of Hermas; and the Apocalypse of Thomas. The list is by no means exhaustive of historical apocalypses, but it is representative.

What are some of the major tenets of these apocalypses? A good introduction to apocalyptic literature (and there are multiple) highlights these.⁶ So, there is no need for repetition here. Rather, I have chosen to focus on areas which I believe are of more interest to an Adventist outlook, and to our desire to better understand Biblical apocalyptic, especially Revelation.

I will note four such areas. First, and in some ways most important, historical apocalypses take a strong interest in the flow of history, starting from the point in time of the assumed writer (or earlier) and ending with the consummation of the age and beyond. Second, pseudepigraphic apocalypses are characterized by *ex eventu* prophecies. Understandable if we consider that there is a large time gap between the assumed and the actual writer. Third, all apocalypses are predictive. The writers present their understanding of how history will come to its conclusion. Fourth, such predictions can be short, or long-term.

The paper will be divided into four sections where I will develop these thoughts further, and then in the conclusion I will endeavour to draw some implications for the study of Revelation.

A strong interest in history

A prominent trend in historical apocalypses is an overview of history. This stretches at least from the time of the assumed author to the consummation of the age. On some occasions, the apocalypse may look back to events before the time of the assumed author. This is the case, for example, with the Animal Apocalypse, and the Sibylline Oracles 1 and 2, which begin with Adam, though the assumed authors are Enoch and the mythical Hebrew Sibyl respectively. In the Apocalypse of the 12 Clouds, written supposedly by Jeremiah's helper, Baruch, in the 6th century BC, history is divided into twelve periods symbolized by twelve clouds. Eleven of the clouds refer to events either contemporary with Baruch or older, indicating that writers were not only interested in the future, but in the flow of history in general.

The interest in history can take three forms. When referring to periods before the time of the assumed author, it is told as a story. When referring to periods between the time of the assumed author and the actual author, it is presented in the form of prophecy, *ex eventu*. When it refers to beyond the time

⁶ E.g., David Syme Russell, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic* (London: Westminster Press, 1964), and *Divine Disclosure - An Introduction To Jewish Apocalyptic* (Minneapolis, MN: Fortress, 1992); Collins, *Apocalyptic Imagination*; Cecilia Wassen and Sidnie White Crawford, eds., *Apocalyptic Thinking in Early Judaism* (Leiden: Brill, 2018); Mitchell G. Reddish, ed., *Apocalyptic Literature: a Reader* (Peabody, MA: Hendrickson, 1990).

of the actual author, then it is prediction — an expression of the expectations of the author about what would happen in the near or distant future.

Apocalypses sometimes describe history as a series of events. This is the case with the Apocalypses of the Forest, Abraham, Elijah, and Thomas. At other times they divide history past and future into segments, a practice that has been termed, periodization of history. The number of segments can be three, four, seven, ten, or twelve, since in the Jewish mindset, these numbers carried symbolic significance.⁷ From the apocalypses reviewed, the Apocalypse of Weeks and the Apocalypse of the 12 Clouds divide history into twelve segments; the Sibylline Oracles books 1 and 2 into ten; the Shepherd of Hermas and the Eagle Vision into four; and the Animal Apocalypse into three.

This interest in the flow of history is not present only in apocalyptic. It was an important tenet of ancient peoples in general and the Jewish people in particular. In Deuteronomy, Moses exhorted Israel to faithfulness by recounting their past. And both Stephen (Acts 7:1-60) and Paul (Acts 13:16-41), to name two well-known examples, presented Jesus as the culmination and fulfilment of expectations of the history of Israel. Retelling their past provided an assurance of Divine guidance. Just as God had looked after His people in the past, so would He continue to do so in the future.

Summarizing, the interest in the flow of history is integral to historical apocalypses. And not only in apocalypses, but in the Jewish mindset in general.

***Ex eventu* prophecies**

A second characteristic of extra-biblical apocalypses is *ex eventu* prophecies. As noted earlier, extra-biblical apocalypses are pseudepigraphical, the real author is not the one who is named. Among assumed authors are Enoch (3rd millennium BC), the mythical Hebrew Sibyl (3rd millennium BC), Abraham (2nd millennium BC), Elijah (9th century BC), Baruch (6th century BC), Ezra (5th century BC), and Thomas (1st century AD). Since the assumed author lived centuries before the actual, any historical descriptions relating to the intervening centuries could not be presented as history but only as prophecy; *ex eventu* prophecy, i.e., prophecy written after the described events have transpired.

In the apocalyptic context *ex eventu* prophecies functioned in two ways. First, they provided a foundation of credibility. If, for example, the Hebrew Sibyl had provided an accurate prediction of the flow of history from her time in the 3rd millennium BC, to the first century AD (the time of actual composition), this would mean that whatever else is predicted about the future would also be accurate. Apocalyptic writers could point to supposed predictions about past events to beef up their predictions about the future. *Ex eventu*

⁷ E.g., Adela Yarbro Collins, *Cosmology and Eschatology in Jewish and Christian Apocalypticism*, JSJSup 50 (Leiden: Brill, 1996), 55-138.

prophecies, therefore, where the proof that what apocalyptic writers were predicting about the future was valid.

But this was not their primary goal. Many *ex eventu* prophecies are general or brief, and some totally confusing. Take the Eagle Vision (4 Ezra 11:1-12:39) for example, which I will discuss in more detail below. The eagle, we are told (4 Ez 12:11), is the fourth beast of the four seen by Daniel (Dan 7). Daniel names the first three, a lion, a bear, and a leopard, Babylon, Medo-Persia, Greece. But he does not name the fourth. He only calls it “terrifying and dreadful” (Dan 7:7). The Eagle Vision picks up where Daniel left off, and names the fourth beast as an eagle, obviously to identify it with Rome. Had the actual author of the Eagle Vision wanted to establish his prophetic credentials, he could have given a detailed description of the first three beasts as *ex eventu* prophecy, since the assumed author is Ezra, only slightly later than Daniel. But he does not. He goes straight to the fourth beast. He describes the eagle in considerable detail, but in such an obscure way, that he has left modern commentators baffled as to which Roman emperors and which events he is describing. Not very credibility enhancing! While, therefore, *ex eventu* prophecy certainly functioned as a modicum to establish credibility, this was not the only, sometimes not even the primary goal.

Second, and perhaps more importantly, *ex eventu* prophecies were needed to fill the time gap between the assumed and the actual author. Why would Enoch, for example, the assumed author of 1 Enoch writing supposedly in the 3rd millennium BC, predict events relating to the first century AD and beyond, but not events before that? Why leave a gap of three millennia? *Ex eventu* prophecies ensured that there was no gap in the flow of history from the time of the assumed author (or earlier) to the consummation of the age. It fitted with the idea of God as a sovereign throughout history.

The one extra-biblical apocalypse examined for this study that is not pseudepigraphical, The Shepherd of Hermas, does not contain *ex eventu* prophecies. This Christian apocalypse was ascribed by early Christians to Hermas, a brother of the Bishop of Rome, Pius I (c. 81-155 AD). Since there was no assumed author and therefore no time gap between an assumed and the real author, there was no need for *ex eventu* prophecy.

Summarizing, *ex eventu* prophecy functioned to (a) establish credibility, and (b) more importantly, to ensure that the flow of history had no gaps.

The predictive dimension of apocalyptic

There is an assumption that apocalypses are predominantly history in the form of *ex eventu* prophecies and that predictive elements are minor. This is a misconception. As important as past history was, apocalyptic writers were not primarily interested in that. If so, they would have written as historians. Their interest was rather to encourage their readers in times of national crisis by pointing out that God’s will would ultimately triumph in the near or not so near

future. And for them to point this out, it meant that they had certain anticipations about the future. It is these anticipations that they put forth to their readers. Apocalypse mean to reveal something. Historical apocalypses endeavoured to reveal the future not the past. Any references to the past either as history or as *ex eventu* prophecies were only props. The primary focus of apocalyptic was predictive.

To demonstrate this, we can look at two examples:

Sibylline Oracles 1 & 2

The first example is *Sibylline Oracles* books 1 and 2 that form a single unit, with book 2 being a continuation of book 1. The work is composite in nature with the main framework consisting of a Jewish composition dated to the turn of the era, to which a Christian redactor added interpolations, no later than the first half of the second century AD.⁸ The assumed writer is the mythical Hebrew Sybil who in Jewish tradition was a daughter-in-law of Noah.⁹ So the assumed writer lived in the 3rd millennium BC.

The book begins with a brief description of creation and the fall and then divides history into ten periods, or ten generations. The first five generations take the reader from the fall to Noah, in which case, even from the assumed vantage point of the Sibyl, they are history. More emphasis is given to generation five since this is the supposed time of the Sibyl.

Generations six and seven are harder to decipher. Generation six seems to refer to the Davidic monarchy as indicated by its reference to “three great-spirited kings” (1:293), possibly Saul, David, Solomon, who would bring prosperity and peace. Interestingly, generation six is placed when “time will be at its midpoint” (1:292). It makes sense, since six is just past the midpoint on the way to ten.

Generation seven mentions the titans, a loan from Greek mythology, where the titans were the enemies of the Greek pantheon.¹⁰ In the Sibylline Oracles they probably represent the enemies of Israel and, by extension of the one true God, from the exile onwards. This is supported by their description. They are earth-born (1:308), namely carnal; they are similar in appearance, nature, and of one language (1:309-10), probably a reference to the Greeks and Romans, and to the Greek language that was the lingua franca of the area from the time of Alexander the Great onward; they will have a proud heart (1:312);

⁸ John J. Collins, “Sibylline Oracles” in *Old Testament Pseudepigrapha vol 1: Apocalyptic Literature & Testaments*, ed. James H. Charlesworth (New Haven, CT: Yale University Press, 1983), 331-2.

⁹ *Sib. Or* 1:289-290; 3:827; cf., John J. Collins, *Seers, Sibyls, and Sages in Hellenistic-Roman Judaism*, JSJSup 54 (Leiden: Brill, 1997), 184.

¹⁰ Hesiod, *Theogony* 617-720.

and will oppose the starry heaven (1:314). But God will defeat them, just like the Olympians defeated the titans of Greek mythology.

It is at generation seven that a Christian editor interpolates a prolonged description about the incarnation and life of Christ, as well as a brief statement about the dispersion of the Jews; probably a reference to their dispersion after AD 70 or, possibly, AD 135. As such, generations one to five are told as history, whereas generations six and seven as prophecy from the viewpoint of the Sibyl, but as *ex eventu* prophecy from the viewpoint of the actual author. This would imply that generations eight to ten would be purely predictive from the viewpoint of the actual author. Unfortunately, the description of generations eight and nine are missing. But generation ten is extant and very descriptive.

Numbers are indicative. Generations one to seven, the history and *ex eventu* parts of the vision, take up a total of 335 lines of text. Of these, 262 refer to Noah and the flood and could be considered an autobiography by the Sibyl, and 76 lines consist of the Christian interpolation about the life of Christ and the dispersion of the Jews. By contrast, generation ten on its own, the truly predictive part, covers 333 lines. It takes as much space as the first seven generations. And that, without counting the missing generations eight and nine, which would also have been predictive. Summarizing, the point to note is that the primary purpose of this composition was to predict the future, not recount the past.

The Eagle Vision

Another example, perhaps not typical but nonetheless important, is 4 Ezra's Eagle Vision (4 Ezra 11:1-12:39), one of the better known extra-biblical apocalyptic visions. 4 Ezra is a compilation of a Jewish work (chapters 3-14) composed towards the end of the 1st century AD, with a Christian introduction (chs 1-2) and conclusion (ch 15-16).¹¹ The main body consists of seven independent visions which do not deal with history and will not concern us here. The one that will concern us is vision five, the Eagle Vision.

The vision is about an eagle with three heads and twelve wings. Just to complicate matters, another eight small wings appear. The eagle represents the Roman Empire, and the heads and wings represent rulers; twenty-three in total. The eagle represents the fourth beast of the four mentioned by the prophet Daniel (4 Ez 12:11). The vision concludes with a lion, the Messiah, destroying the eagle and establishing a righteous rule.

Timewise, the vision can be divided into three parts. The first part is the rule of the first three beasts of Daniel 7, the lion, the bear and the leopard. The vision does not describe them but assumes them by calling the eagle, "the fourth kingdom which appeared in a vision to your brother Daniel" (4 Ezra 12:11-12). The point to note here is that the author bypasses the opportunity to flout his

¹¹ Bruce M. Metzger, "The fourth Book of Ezra" *OTP* 1:517-559.

supposed predictive skills by failing to describe the three first kingdoms through *ex eventu* prophecy.

The second part is the description of the eagle, his three heads, and twenty wings. Scholars assume the whole Eagle Vision to be *ex eventu* prophecy and that the heads and wings represent Roman Emperors that had already reigned. The problem is that the descriptions are vague, and commentators cannot agree who the emperors in view are. Some have even tried to redate the book to fit who they think the heads and wings represent.¹²

The suggestion that the twenty-three heads/wings represent past rulers of the Roman Empire is problematic. It would assume that the author was living at the time of the 23rd ruler and expected the imminent collapse of the Roman Empire. But why risk failure if the anticipated did not materialize? Rather than endeavor to identify the twenty-three heads/wings with specific rulers of the Roman Empire, past from the perspective of the author, it is safer to assume that the author was being vague on the identity of the heads/wings with some symbolizing past rulers, and some anticipated future ones. In which case, the vision becomes predictive.

The third part of the vision is the appearance of the Messiah in the form of a lion. Even if the heads and wings of the eagle are all *ex eventu*, the appearance of the Messiah is clearly still future from the point of view of the author, and therefore predictive. The Messiah will be from the line of David (4 Ezra 12:32), i.e., an earthly king. He will destroy the power of Rome and deliver the faithful (12:33). Then he will reign for an unspecified time until the end of human history (12:34).

Summing up, apocalyptic writings were not about telling past history in the form of prophesy. The primary focus was the future. Apocalyptic writings were written in times of distress and looked forward to a direct Divine intervention in history that would restore God's people and bring an era of peace and prosperity. Apocalyptic writings were primarily predictive.

Long and short-term predictions

It is often assumed that apocalypticism concerned the past (*ex eventu* prophecies) and any prophecies concerning the future related only to the immediate future. This may be true of some visions but is by no means a rule. Sometimes short-term and long-term are closely intertwined. We will review three examples.

The Animal Apocalypse

The Animal Apocalypse is part of 1 Enoch, the earliest and most influential of extra-biblical apocalypses. 1 Enoch is composite with portions

¹² Lorenzo Di Tommaso, "Dating the Eagle Vision of 4 Ezra: a New Look at an Old Theory" *JSP* 20 (1999): 3-38.

dating to as early as the 2nd century BC, while most of the book was composed in the late 1st and early 2nd century AD.¹³

The Animal Apocalypse is a good example of short-term predictions. It depicts the flow of history through animals. White bulls represent mighty spiritual leaders; white sheep represent Israel. Wild animals represent the Gentiles. The writer divides history into three periods, each marked by the appearance of white bulls.¹⁴ The first white bull represents Adam and marks the beginning of the first period (1 En 85:3). Then a set of bulls, four of them appear. Two are white, one is red and one black (1 En. 89:1, 9). The two white bulls represent Noah and Shem and the other two, Japeth and Ham. The period of this second set of bulls lasts until the time of the Maccabees, when the sheep (Israel) are attacked and eaten by wild animals (Gentiles) (1 En. 90:2-4). Then one horn, probably Judas Maccabeus, resists the attacks of the animals. Enraged they turn against him in greater force, and he calls out to the Shepherd of the sheep (God) (1 En. 90:13). The Shepherd intervenes and saves the sheep from the wild animals (90:13-19). There is a judgment where bad animals and fallen angels are punished. And all wild animals are made subject to the sheep.

This is an example of a short-term prediction. The Animal Apocalypse, as noted earlier, is part of 1 Enoch, and was composed probably in the 2nd century BC. The author expected Divine intervention in the immediate future. Yet, even within this short-term prediction, there is a long-term element. Once the Shepherd intervenes, a period of peace and prosperity ensues, probably long, to be followed by a third period that would begin when another white bull would appear, and all animals would be transformed into white bulls (1 En. 90:37-39):¹⁵ a return to the Edenic ideal.

To summarize, in the Animal Apocalypse we have history (the first period until the flood), *ex eventu* prophecy (the second period until the Maccabees), a short-term prediction about the future which envisages the soon emergence of a messianic figure followed by a judgment and a restoration of Israel, followed by distant-future return to the Edenic ideal. The focus, however, is the short-term prediction of the messianic figure.

Sibylline Oracles 1 & 2

Sibylline Oracles 1 and 2, by contrast, look much further into the future. I already discussed this apocalypse in the previous section to highlight the fact that predictive prophecy is the primary concern of apocalyptic. Now we will

¹³ J. T. Milik, “Problèmes de la Littérature Hénoclique à la Lumière des Fragments Araméens de Qumrân” *HTR* 64, no. 2-3 (1971): 333-78. Cf., J. T. Milik (ed), *The Books of Enoch: Aramaic Fragments Qumran Cave 4. With the collaboration of Matthew Black* (Oxford: Clarendon Press, 1976), 4-135.

¹⁴ Patrick A. Tiller, *A Commentary on the Animal Apocalypse* (Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 1993), 15.

¹⁵ Tiller, *A Commentary on the Animal Apocalypse*, 17.

return to this vision to see that such predictive prophecy can reach not only to the immediate future, but to the distant one as well.

In the previous section I noted that at the sixth generation (out of ten), “time will be at its midpoint” (1:292). It was also noted that the sixth generation refers to the Israelite monarchy. Since the prophecy begins with Creation and the sixth generation, the midpoint, refers to the Davidic monarchy, 3000 years later, it follows that the writer expected time to last about 3000 years more from the time of David.

Moreover, it was noted that generation seven reaches to the time of Rome, at which point a Christian editor introduced the section about Jesus. Which raises the question, how much further would the three remaining generations reach? Certainly, well beyond any immediate future. The tenth generation alone involves a sequence of events that would be well beyond any immediate fulfilment. Summarizing, Sibylline Oracles 1 and 2 not only retell the past, but prophesy and look forward to the distant future.

Apocalypse of Weeks

Another example of long-term prediction is the Apocalypse of Weeks. The Apocalypse of Weeks is another vision within the broader framework of 1 Enoch. It is called so because it divides world history into periods represented by weeks, a total of ten. The first week focuses on Enoch the supposed author (1 En. 93:3); the second on Noah (1 En. 93:4); the third on Abraham and Moses (1 En 93:5); the fourth on the giving of the Law (1 En. 93:6); the fifth on the Davidic monarchy (1 En. 93:7); the sixth on the exile (1 En. 93:8); the seventh on the Maccabees and/or the Hasmoneans (1 En. 93:9-10). Up to here, the writer is retelling history in the form of prophecy.

But three other weeks follow, which go beyond the time of the actual writer. The eighth week includes among others, the construction of a new temple, the triumph of the righteous and the submission of sinners to the righteous, the gradual accumulation of great wealth (1 En. 91:12-13). What is depicted appears to be a return to the Davidic/Solomonic days of greatness and certainly is anticipated to take place within historic time. In the ninth week sinners will be eradicated (1 En. 91:14). And in the tenth the new heavens and the new earth will be established (1 En. 91:15-16). After the tenth week, many weeks would follow (1 En 91:17), an anticipation of eternity.

Summarizing, after noting that the predictive element is foundation in apocalyptic writings, we looked at three examples of apocalyptic predictions. While the Animal Apocalypse looked to the immediate future for the fulfilment of apocalyptic expectations, books 1 and 2 of the Sibylline Oracles and the Apocalypse of Weeks looked to a more distant future for the fulfilment of their expectations.

Synopsis and synthesis

The study explored four prominent characteristics of extra-biblical apocalyptic writings. First, there is a strong interest in history, usually from the time of the assumed author (or earlier) until the consummation of the age. Second, due to pseudepigraphy, *ex eventu* prophecies are used to fill the gap between the time of the assumed author and that of the actual, while they also function to add credibility. Third, interest in history notwithstanding, the primary focus of apocalyptic is predictions about the future. Fourth, predictions can be short or long-term.

How would the above affect our understanding of Revelation? As Adventists who take a high view of inspiration, we might be hesitant to connect Revelation to extra-Biblical apocalypses. Nonetheless, if we assume that they all belong to the same genre, which they do, we could draw the following conclusions.

The futurist hermeneutic so popular in dispensationalist circles, would seem out of place. It implies a massive gap from the time of John to the eschaton for which Revelation has nothing to say. Extra-biblical apocalyptic writers invented *ex eventu* prophecies to fill the gap from assumed to real author. And their depictions of the future followed a clear sequence. Why would John consciously leave empty such a gap? It would be a very unusual practice for an apocalypticist without clear precedents. The futurist hermeneutic does not fit in with the nature of apocalyptic writings.

Neither does idealism. No doubt, idealism can offer beautiful spiritual lessons from the text of Revelation. But the very fact that it detaches Revelation from history, also leaves it wanting. Historical apocalypses are all about the workings of history, while idealism is not.

Full preterism which sees all of Revelation's prophecies as referring to the past, also fails. Apocalypticists were not historians. They saw themselves as prophets. Revelation should be acknowledged as being predictive in nature rather than recapitulating past events. Moreover, the fact that Revelation is not pseudepigraphical and does not assume to have been written centuries or millennia earlier, means that there is no need to fill any gap between assumed and actual composition. The author does not need to look to the past like others did; he can just look to the future.

It would seem to me that the best way to understand John, in the light of what has been discussed, would be as a person, who believed he had a message about the future, not the past; that this message spans the history of the future from John to the end of time, not just parts of it; and that this future could be short or long.

Adopting such an outlook does not necessarily imply that John predicted the future accurately. Prediction and accuracy of prediction are two totally different things. Nostradamus claimed the ability to predict the future accurately. But we know he failed to do so. But that does not remove the fact

that he claimed to be able to and endeavoured to do so. Outcome does not negate intent.

As a person who takes a high view of inspiration, I believe that he did prophecy accurately about future events. I am happy to accept that his timed prophecies are accurate. I am happy to accept that he predicted ongoing history for 2000 years. For me then, John predicted accurately the flow of history from his time until the end. This is historicism. Once a person takes a high view of inspiration, historicism is the hermeneutic model that fits best the apocalyptic outlook.

By contrast, a person who takes a lower view of inspiration may not believe in predictive prophecy. This is fine. They can still admit that John was predicting the future, even if they believe that his predictions proved wrong. But to limit his predictions to *ex eventu* prophecy, or simply as spiritual depictions, or to project it as only pertaining to the distant future, detached from the flow of history would be to cheat him of the very thing that makes historical apocalyptic, apocalyptic; prophecy that covers the span of history to the very end.

Modernidad y Posmodernidad: crisis de los metarrelatos y escatología degradada

Ramón Pérez Soto

*Docente, Facultad de Teología, Universidad
Adventista de Chile*

ramonperez@unach.cl

 <https://orcid.org/0009-0004-6866-6180>

Resumen

Mucho se ha insistido en esa ruptura epocal que supone la irrupción de un nuevo paradigma, el postmoderno, que ha transformado significativamente la concepción del mundo y las creaciones culturales humanas. Dicha ruptura ha afectado especialmente el campo de las humanidades y, dentro de este, las disciplinas filosófica y teológica, que aquí nos conciernen. La disrupción parece haber dejado a la teología, especialmente, en una condición de estancamiento, cuando no de confusión respecto a su propósito y pertinencia; atrapada entre un rigorismo intelectual y un sentimiento/experiencia de lo sagrado que no logra sistematizarse plenamente. Esto último nos ofrece la posibilidad de reflexionar en torno al problema desde otra perspectiva, parece que en la medida en que se socava el valor de verdad de los metarrelatos, se posibilita la irrupción de una teología débil, carente de elementos significativos o significadores sustanciales. Este trabajo examina cómo la teología contemporánea, atrapada entre el rigorismo racionalista moderno y la fragmentación subjetivista postmoderna, requiere articular una respuesta que trascienda dialécticamente ambos paradigmas. Se propone que la escatología bíblica, correctamente comprendida, ofrece una alternativa tanto al progresismo lineal moderno como al presentismo postmoderno.

Palabras clave: posmodernidad, metarrelatos, nihilismo, escatología degradada, escatología bíblica.

Abstract

Much has been said about the epochal rupture entailed by the emergence of a new paradigm, the postmodern one, which has significantly transformed both the conception of the world and human cultural productions. This rupture has particularly affected the field of the humanities and, within it, the philosophical and theological disciplines that concern us here. The disruption appears to have left theology, especially, in a state of stagnation, if not outright confusion regarding its purpose and relevance—caught between an intellectual

rigorism and a sense/experience of the sacred that resists full systematization. This latter phenomenon allows us to reflect on the problem from another perspective: it seems that insofar as the truth-value of metanarratives is undermined, the emergence of a “weak theology”, lacking significant or substantively meaning-bearing elements, becomes possible. This study examines how contemporary theology, caught between modern rationalist rigorism and postmodern subjectivist fragmentation, needs to articulate a response that dialectically transcends both paradigms. It argues that biblical eschatology, properly understood, offers an alternative to both modern linear progressivism and postmodern presentism.

Keywords: postmodernity, metanarratives, nihilism, degraded eschatology, biblical eschatology.

Consideraciones preliminares

El siguiente trabajo es una invitación para visitar algunos elementos de contexto que pueden resultar útiles para el quehacer teológico, particularmente en lo escatológico. Pero la atención estará puesta en la reflexión, hacemos énfasis en esto, pues se intenta alentar el desarrollo de un pensamiento que supere el mero ejercicio casuístico; que esté preparado para enfrentar nuevos y desafiantes escenarios en el futuro. Lo anterior se puede ilustrar con la referencia al texto de Heidegger “¿Qué es eso de la filosofía?”. Después de un azaroso trabajo, más o menos a la mitad de su exposición, comenta:

¿Que resulta de lo dicho para nuestro intento de tratar la pregunta: ¿Qué es eso de filosofía? ...Ante todo esto: no debemos atenemos sólo a la definición de Aristóteles. De ello sacamos esto otro: debemos tener presentes las definiciones anteriores y posteriores de la filosofía. ¿Y entonces? Entonces extraeremos, merced a una abstracción comparativa, lo común a todas las definiciones. ¿Y entonces? Entonces llegaremos a una fórmula vacía que se adapta a cualquier clase de filosofía. ¿Y entonces? Entonces estaremos lo más alejados posible de una respuesta a nuestra pregunta.¹

En nuestro caso pensamos que, de igual manera, detenernos en aspectos fragmentarios o en una síntesis que sea la mera condensación de los elementos constitutivos de nuestra reflexión, podría llevarnos a equívocos. No, no se trata de coleccionar, o recolectar. Nos parece que la solución se encuentra en una reflexión que tenga a la vista los aspectos centrales del problema planteado como objeto de estudio; en una reflexión que no se reduzca meramente a la citación sino que aspire, otra cosa es que lo logre, a ser creativa. Para ello debemos caminar juntos, que es lo que proponemos a continuación.

¹ Martin Heidegger, *¿Qué es eso de la filosofía?* (Buenos Aires: Sur, 1958), 37-38.

El proyecto moderno: autonomía y metarrelatos

Todos reconocemos que algo ha sucedido en las últimas décadas que nos ha llevado a situarnos en un nuevo escenario. Se habla de un cambio de paradigma, de modelo de vida y de quehacer humano. Sólo hasta mediados del siglo XX transitábamos por otra vereda. Vivíamos bajo el alero familiar de la modernidad. Aquella época caracterizada por la duda metódica cartesiana, o duda como método,² que llegó a ser impronta de la modernidad toda —y que luego se consolidaría con la arquitectura crítica kantiana³— la cual estableció la autonomía de la razón como principio fundamental, llevando al hombre a abocarse a un gigantesco esfuerzo de decodificación del mundo, el que parecía reducido a cifras matemáticas. El principio de no contradicción que la razón exigía, permitió elaborar modelos teóricos que desarrollaron velozmente el pensamiento científico. En poco tiempo se dio un salto cuantitativo y cualitativo que no había sido posible en los siglos anteriores, cuando la comprensión del cosmos estuvo reducida a una única variable, la teocéntrica; donde lo religioso era desnaturalizado de su intención original para utilizarlo en disputas ajenas a dicho propósito.

El entusiasmo de la ciencia, y su autocomprensión como elemento auténticamente dador de sentido, en menoscabo de la religión, puede ser visto claramente en la formulación comtiana de los tres estados de avance y progreso humanos, desde un estado teológico, pasando por el metafísico, hasta alcanzar el científico o positivo.⁴ Se proclamaba así el triunfo de la ciencia, reina absoluta y única definidora del criterio de verdad. Todos conocemos los resultados que esto tuvo en el campo de la teología, que aquí nos interesa: el predominio absoluto de la razón sobre la fe, y el sometimiento de esta última vía la negación o la transmutación. Conocidos también son los esfuerzos de algunos intelectuales por conservar algo de su antigua fe, intentando acercarla vía reduccionismo y acomodo, a las normas y patrones fijados por la razón. El resultado fue una fe más científica y un evangelio más “digerible” para el creyente moderno. Sin embargo, dicho intento limitó el rol de Dios en la historia humana, alejándolo de su creación y haciéndolo aparecer, en definitiva, amarrado a las propias leyes que Él había creado en la naturaleza; un Dios con las manos atadas.

El hombre dio prioridad a las teorías universalmente aceptadas y a la adopción de los grandes relatos (metarrelatos). La verdad se alcanzaba por la razón, y la verdad era verdad científica; todo lo que podía ser sostenido por el

² René Descartes, *Discurso del método*, trad. Risieri Frondizi (Madrid: Alianza Editorial, 2011).

³ Téngase en cuenta como dicha autonomía planteada por Kant, le lleva a postular el espacio de la religión “dentro de los límites de la mera razón”. Ver *La religión dentro de los límites de la mera razón*, trad. Felipe Martínez Marzoa (Madrid: Alianza Editorial, 2016).

⁴ Augusto Comte, *Curso de Filosofía positiva* (Buenos Aires: Aguilar, 1973) Lección 1.

principio de no contradicción. De este modo, se materializaba el modelo propuesto por Comte, poniendo en jaque no solo la etapa teológica, sino también la metafísica. Al inicio del siglo XX, el “optimismo ilustrado” alcanzaba su plenitud: la razón parecía haber capacitado al ser humano para lograr hazañas antes inimaginables y descifrar los intrincados mecanismos de la existencia. Los hombres “positivos” —según la terminología de Comte— formarían una gran hermandad universal, haciendo de la paz una meta alcanzable.

No obstante, la Primera y Segunda Guerra Mundial demolieron ese optimismo ilustrado al exponer las facetas más oscuras de la naturaleza humana. La razón, considerada el gran faro de la humanidad, había posibilitado la creación de una inmensa maquinaria de exterminio masivo; esta tecnología destructiva era producto de teorías previas formuladas precisamente por esa misma razón.⁵ Evidentemente, tal guía resultaba insuficiente.

La irrupción postmoderna: fragmentación y crisis de legitimidad

En la segunda mitad del siglo XX irrumpe lo que es denominado un nuevo paradigma: la posmodernidad. Digamos, en primer lugar, que el vocablo posmodernidad se nos presenta además de huido, equívoco antes que unívoco en su significación; lo cual da cuenta de un evidente carácter aporético. ¿Qué es lo que se quiere afirmar al decir posmodernidad? Si el énfasis está puesto en el post, y en razón de lo mismo se concibe a la posmodernidad como una superación de la modernidad, valdría la pena precisar primero el sentido de la modernidad, como fenómeno epocal. Retomemos lo señalado anteriormente: la modernidad representa el período histórico que proclama la absolutización del sujeto, consolidándose con Descartes y el establecimiento del método científico. Se trata de una era caracterizada por la búsqueda incesante de la verdad, legitimada mediante la razón y orientada hacia un conocimiento totalizador; es decir, el tiempo de los grandes relatos, aquellas narrativas que pretenden explicar la realidad en su totalidad. El sujeto erigido como medida universal; la razón como única articuladora de lo real y fuente de significado.

La posmodernidad, por contraste, se caracteriza por la ruptura con esa aspiración totalizadora que definió a la modernidad. En términos más concretos, esto implica el reconocimiento de múltiples perspectivas sobre la realidad y su aceptación como saberes parciales capaces de articular distintas verdades, todas ellas susceptibles de ser consideradas válidas de manera simultánea. Paralelamente, se observa un alejamiento de la concepción lineal de la historia,

⁵ “Estoy absolutamente convencido de que las cámaras de gas de Auschwitz, Treblinka y Maidanek fueron preparadas en última instancia no en algún ministerio u otro en Berlín, sino más bien en los escritorios y en las salas de conferencias de científicos y filósofos nihilistas” en Victor Frankl, *The Doctor and the Soul: Psychotherapy to Logotherapy*, 3ª ed. (New York: Vintage Books, 1986), xxix (la traducción es nuestra).

dado que se cuestiona la eficacia de la noción de progreso. Emerge así un subjetivismo radical, desvinculado de la racionalidad como principio ordenador y permeable a la dimensión emocional, privilegiando lo diverso, lo sensorial y lo pulsional.⁶

De lo expuesto se desprenden al menos dos problemas inherentes a la noción de posmodernidad. En primer lugar, el prefijo “post” que la sustenta mantiene una vinculación ineludible con la modernidad, pues supone una afirmación del elemento temporal y lineal que, paradójicamente, la posmodernidad pretendería abolir; es decir, esta necesitaría inexorablemente a la modernidad como fundamento y antecedente. En segundo lugar, la posmodernidad, al definirse como negación de la modernidad y plantearse en oposición directa a ella y a su discurso —metarrelatos frente a saberes fragmentarios, verdad universal frente a múltiples verdades—, conllevaría una raíz fundamentalmente negadora antes que afirmativa, quedando igualmente condicionada por la modernidad como referente insoslayable.

Desde esta perspectiva, la posmodernidad no representaría una propuesta innovadora, en tanto no apuntaría a una esencia, sino que se articularía a partir de una noción referida tan sólo a una externalidad frente a la modernidad. Quizás precisamente lo anterior permita afirmar una postura diferente, esto es, la posmodernidad antes que superación epocal, más bien momento de quiebre, de intento de superación, que todavía no se despliega completamente. Posmodernidad, en definitiva, como aspiración; nuestro tiempo como uno de tránsito hacia un momento futuro. Y por ello entonces la ambivalencia.

Por otra parte, la posmodernidad, al exaltar la subjetividad como elemento esencial, privilegia al sujeto cognoscente por encima del objeto conocido. Esto significa que la posmodernidad nos hace más subjetivos y menos objetivos, erosionando lo que constituía el patrimonio fundamental de la modernidad: la búsqueda de lo concreto, de lo real y de la verdad. La posmodernidad, en cambio, por su énfasis en la subjetividad y en la mirada parcial de lo real, defiende el valor de verdad de cada una de estas perspectivas, sacrificando la idea de una verdad absoluta, total, más completa, global. Esta tendencia se manifiesta no sólo en la preferencia por verdades múltiples, sino también en la pérdida de interés por cualquier teoría omniabarcante, es decir, completa o total en sentido absoluto. Esto explica la pérdida de fe en los metarrelatos, precisamente esas explicaciones comprehensivas de la realidad. En este sentido, la posmodernidad se caracteriza por una pérdida de confianza

⁶ El nihilismo postmoderno declara la ausencia de fundamentos metafísicos, a la vez que que cuestiona la posibilidad de un discurso coherente sobre la verdad. Según Vattimo, observamos la aparición de un “pensamiento débil”, sin aspiración a una fundamentación última, Véase Gianni Vattimo, *El pensamiento débil* (Madrid: Cátedra, 1988). Para Bauman, la modernidad se torna líquida, y se caracteriza por la fluidez de las estructuras sociales y simbólicas, incluyendo las religiosas (Zygmunt Bauman, *Modernidad líquida*, [Buenos Aires: FCE, 2004]).

en los grandes constructos racionales y teóricos de la humanidad, lo que implica una profunda desconfianza hacia el papel de la razón, expresando a la vez una preocupante preferencia por lo emocional e irracional.

Si damos un paso más, podemos decir que asistimos hoy al despliegue de formas y modelos de pensamiento que responden perfectamente y, en razón de lo mismo, son coherentes con el espíritu de la posmodernidad: no existe una verdad única en el ámbito epistemológico a la cual aspirar, sino que distintas miradas –multiplicidad de verdades–, cada una de las cuales pareciera ser saludable, positiva; un relativismo epistemológico, en definitiva, no un conocimiento cierto o verdadero, sino más bien el establecimiento de verdades múltiples. Y el mismo relativismo se deja ver en el campo moral o axiológico (relativismo axiológico) donde no es importante el establecimiento de una verdad moral única o la justificación de ella a través del establecimiento de un absoluto, sino que más bien existe un recurso a la mirada particular o al sesgo de cada uno de los sujetos cognoscentes.

Si bien aquí nos preocupa fundamentalmente el contenido en sí —lo epistemológico y axiológico—, no es menos importante el proceso de transmisión de los conceptos, lo metodológico. Y aquí cabe una consideración importante, que podría ser objeto de otra presentación: la crisis de la verdad (en lo epistemológico y axiológico) parece haber desplazado la cuestión hacia la transmisión del contenido, ocultando así el problema que se presenta con el contenido mismo, o condición de verdad de lo que pretende ser comunicado. De este modo, el oscurantismo respecto a lo primero se extiende también a lo segundo. Lamentablemente esto no resulta tan evidente, y se saluda como positivo la instalación de enfoques y aproximaciones que, en algunos casos, terminan volviendo más complejo el problema. Es que, al apostar por los medios, pasamos por alto el quid del asunto y sus fines.⁷

Religión, religiosidad degradada y escatología degradada

Por otra parte, en nuestro mundo contaminado por el aire postmoderno del que hemos hablado, la religión misma se ha visto afectada y da evidencia de

⁷ Y olvidar los fines y propósitos puede resultar especialmente peligroso si lo consideramos en una perspectiva existencial y metafísica. El hombre “sin ideales, incapaz de ir más allá de sí mismo”, puede acabar dando culto a la “juventud, la belleza física y el consumo” o buscando “satisfacciones sustitutivas en sectas esotéricas, en el éxtasis de la droga o en la salvaje emoción de la violencia”, Ana Escribar, “Nihilismo y fe en el lenguaje”, *Revista de Filosofía Universidad de Chile* 49-50 (1992): 54.

¿Serán estos, los tiempos del “hombre viejo” de Ellacuría, que según él “domina en la civilización nortatlántica, occidental, donde el pragmatismo, el hedonismo y el egoísmo insolidario no dejan espacio para el profetismo y la utopía?”; Manuel Fernández del Riesgo, *La ambigüedad social de la religión* (Estella: Verbo Divino, 1998), 272.

un sesgo nihilista,⁸ operándose como resultado de lo anterior una secularización de la religión.⁹ Esto se explica, entre otras cosas, por: la utilización de la ciencia para alcanzar la intelección de fenómenos que históricamente eran esclarecidos a través de “la doctrina religiosa”,¹⁰ por la separación de la iglesia del estado, por la pérdida de aquella del monopolio en cuestiones religiosas y por la multiplicidad de expresiones religiosas que se ofertan al hombre moderno.¹¹ Un hecho que destaca, en este contexto, es el paulatino confinamiento de la religión al ámbito privado,¹² lo que podría comprenderse debido al mayor énfasis en la autonomía del individuo, que lo lleva a considerar a su conciencia como única definidora de sus “opciones intelectuales y morales”.¹³ Es decir, se opera una gradual pero segura “subjetivación de la religión”, lo que explica la existencia

⁸ En este sentido, el espacio religioso se ha dejado influir por los avatares sociales propios de la posmodernidad. “La actitud nihilista, reforzada por la situación de inestabilidad política y de crisis económica de una magnitud jamás alcanzada después de la guerra, así como por la caída de los ideales, tal vez erróneos pero sin embargo reales, no sólo afecta a la ideología oficial sino también a la religión”, T. V. Buzova, “En una ciudad del Ural: un estudio sociológico sobre la juventud y la Iglesia”, en Gilles Kepel, *Las políticas de Dios* (Buenos Aires: Anaya & Mario Muchnick, 1995), 133-134.

⁹ Resulta iluminador en este sentido el estudio del proceso de secularización en España, con énfasis en las formas que ella asume, véase a Pedro Castón Boyer, “La secularización en la sociedad española”, en Rafael Briones y Pedro Castón Boyer, *La religión en una sociedad secularizada* (Madrid: Editorial Popular, 1990), 31-53.

¹⁰ Alejandro Frigerio, “Desregulación del mercado religioso y expansión de nuevas religiones: una interpretación desde la oferta”, <https://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/anpocs/frige.rtf> (consultado el 28 octubre de 2025).

¹¹ Frigerio, “Desregulación”.

¹² Alberto Moncada, *Religión a la carta* (Madrid: Espasa Espíritu, 1996), 16, “La religión se ha convertido “en un bien de consumo que se exhibe en la infinidad de anaques donde hoy se expone y vocea la mercancía religiosa. Muchos creyentes de hoy eligen los trozos de su credo que se adaptan mejor a su sensibilidad, a sus otras hipótesis básicas sin aceptar la totalidad de las tradiciones o de las recomendaciones de sus líderes o incluso escogen partes de diferentes credos o espiritualidades para confeccionar su particular referencia religiosa... y ha dado lugar a lo que aquí llamo ‘religión a la carta’ que se contrapone tanto al patriotismo religioso vigente en amplias zonas del mundo islámico como a la militancia política teñida de religión que persiste en otras”.

¹³ Moncada, *Religión a la carta*, 16-17. A partir de esto, se desarrollan credos y confesiones de fe personales. Como ejemplo véase a J. Caputo, “On religion – Without Religion” especialmente las secciones “The Faith of a Post-Modern” y “Axioms of a Religion Without Religion”, en *On Religion* (Florence, KY, USA: Routledge, 2001), 125-141.

de los cada vez más “creyentes pero no practicantes”.¹⁴ Las iglesias, conscientes de este fenómeno, van cediendo ante el embate de los creyentes (o “clientes”) que van exigiendo cada vez con mayor insistencia su propia versión religiosa. Haciendo a un lado sus “pretensiones universalistas” y adaptándose a su clientela, se convierten en sectas, “esto es grupos de clase y status particulares”; es decir, la religión se “seculariza”.¹⁵ En este contexto, la religión aparece como algo manipulable, de cuyo “misterio” se puede disponer y “ponerlo a nuestro servicio”.¹⁶ Esto para Fernández del Riesgo “implica una actitud idolátrica, la idolatría, en este sentido, ‘designa la confusión del misterio con sus mediaciones y el intento por dominarlo mediante el dominio de estas últimas’”. La idolatría implica, pues, el intento de relacionarse con el misterio mediante una actitud mágica”.¹⁷

Con esto en mente, intentemos considerar las nociones de “religiosidad degradada” y “escatología degradada”, que, aunque abordamos desde una perspectiva histórica, nos interesa conectar finalmente con el contexto escatológico actual. Resulta útil para nuestro propósito recordar, por un momento, las ideas acerca de la “ontología arcaica” del historiador de las religiones antiguas Mircea Eliade, expresadas, preferentemente, en su libro *El mito del eterno retorno*. Aparece allí la idea de una “cosmogénesis”, momento primigenio opuesto a la temporalidad, en el que podemos ser reinstalados vez tras vez precisamente mediante el mito del eterno retorno, expresado en la acción ritual.¹⁸ Esto daría como resultado la anulación del tiempo profano, de la duración y de la historia, pudiendo el que realiza la acción ritual verse “transportado a la época mítica en que sobrevino la revelación de esa acción ejemplar”.¹⁹

Las religiones históricas como el cristianismo, en cambio, favorecen la historia y no el cosmos como el lugar privilegiado para la manifestación de lo sagrado. Aunque en este caso opera una orientación lineal que impide repetir

¹⁴ Fernández del Riesgo, *La ambigüedad*, 284. El mismo autor desarrolla: “Los jóvenes suelen aceptar ciertas verdades religiosas y pasar de otras, no confían en la Iglesia, pero tampoco muestran una animosidad notable sobre ella; se entusiasman con la figura de Juan Pablo II, pero olvidan sus enseñanzas en materia de moral sexual y familiar. A esta manera de comportarse la ha llamado González-Anleo la ‘religión light’: ‘un tipo de religiosidad caracterizado por su ausencia de dramatismo, su incoherencia doctrinal, su talante asistémico –las creencias no se traducen necesariamente en normas para el comportamiento personal y sus ritos no exigen un soporte institucional, su declaración de independencia en el terreno de los compromisos personales y éticos’, etc” (p. 285).

¹⁵ José Casanova, “El ‘revival’ político de lo religioso”, en *Formas modernas de religión*, ed Rafael Díaz-Salazar, et al (Madrid: Alianza Universidad, 1994), 230-231.

¹⁶ Fernández del Riesgo, *La ambigüedad*, 63.

¹⁷ Fernández del Riesgo, *La ambigüedad*, 63.

¹⁸ Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno* (Madrid: Alianza Editorial, 1989), 29ss.

¹⁹ Eliade, *El mito*, 41.

cualquier instante particular, existe una doble manera de escapar a esta irreversibilidad: el tiempo litúrgico y “el final de los tiempos”, que, en la medida en que recupera la experiencia paradisíaca, cierra “un gran ciclo único” que reemplaza a los ciclos sucesivos de la cosmogénesis.²⁰ En cualquiera de los dos casos, sin embargo, asistimos a la manifestación de una misma “tendencia metafísica esencial”, la necesidad de trascendencia y de consuelo frente al terror de la historia,²¹ que si es ignorada, favorece la búsqueda de falsos sustitutos — una “religiosidad degradada”—; este fenómeno, una vez desenmascarado, origina un hombre sin ideales, sin sentido, o en otras palabras, actúa como factor desencadenante del nihilismo.²²

Desde otra perspectiva conceptual, Nietzsche nos advierte del peligro de ocupar el vacío dejado por la “muerte de Dios” con representaciones espurias: las doctrinas de redención universal, el socialismo y la música wagneriana. A esto Nietzsche lo denomina “nihilismo incompleto”.²³ Es precisamente este “nihilismo incompleto” el que permite la aparición de la “religiosidad degradada” de Eliade y de lo que denominaremos en adelante “escatología degradada”. Esta última consistiría en la sacralización de un pueblo o una persona, proyectándolos de manera ideal-utópica desde una perspectiva immanente.

La mitología escatológica y milenarista ha hecho su reaparición estos últimos tiempos en Europa en dos movimientos políticos totalitarios. A pesar de estar radicalmente secularizados en apariencia, el nazismo y el comunismo están cargados de elementos escatológicos, anuncian el fin de este mundo y el principio de una era de abundancia y beatitud. Norman Cohn, el autor del libro más reciente sobre el milenarismo, escribe a propósito del nacional-socialismo y del marxismo-leninismo: «Mediante la jerga pseudocientífica de que uno y otro se sirven, se encuentra una visión de las cosas que recuerda especialmente las lucubraciones a las que se entregaba la gente en la Edad Media. La lucha final, decisiva, de los elegidos (ya sean “arios” o “proletarios”) contra las huestes del demonio (judíos o burgueses); la alegría de dominar el mundo, o la de vivir en la igualdad absoluta, o las dos a la vez, concedida, según un decreto de la Providencia, a los elegidos, que encontrarán así una compensación a

²⁰ Escribar, “Nihilismo y fe”, 53.

²¹ Véase Eliade, *El mito del eterno retorno*, capítulo IV “El terror a la historia”.

²² Escribar, “Nihilismo y fe”, 53-54, “En esta forma Eliade presenta la función de consuelo ante el temor de la historia como esencial a toda experiencia religiosa; como dicho temor, por otra parte, constituiría un rasgo universal, la religiosidad aparece como una estructura última del espíritu humano, como expresión de una tendencia metafísica esencial que -mientras el hombre carece del aparato conceptual suficiente- se expresa exclusivamente en lenguaje mítico... Tal estructura última puede ser ignorada a nivel consciente en ciertos períodos como el nuestro, por ejemplo, que mantiene su atención centrada en los aspectos manipulables de los entes; ello no significa, sin embargo, que se extinga aquello que ella estaría llamada a remediar”.

²³ Martin Heidegger, *Sendas perdidas* (Buenos Aires: Editorial Losada, 1969), 188.

todos sus sufrimientos; el cumplimiento de los últimos designios de la historia de un universo al fin desprovisto de mal, he aquí algunas viejas quimeras que todavía hoy nos acarician.²⁴

En nuestro tiempo, marcado por la posmodernidad, la religiosidad degradada se caracteriza, como en todo lo trágico, por su presentismo. Asistiríamos así a la sacralización del ahora, tal como en el cuadro *Angelus Novus* de Paul Klee, que para Benjamin “representaba la llegada diaria del mesías”,²⁵ “el presente es divino en la medida que es un ‘sí’ a la vida”,²⁶ “la valorización de ‘este instante’”.²⁷ Además, la presencia de lo sagrado “remite a una trascendencia inmanente, la constituida por el sentimiento de pertenencia, por la pasión compartida o por la correspondencia, casi mítica, con lo que me rodea”.²⁸ El tiempo, entonces, no presenta la misma orientación, no está nada asegurado en el tránsito, no existe la idea de proyecto, sino la idea de duración; asistimos, pues, a la instalación de un tiempo policromo, presentista y que afirma simplemente la existencia de lo que es, en lugar de la monocromía de la modernidad, con su tiempo asegurado, lineal y proyectista. Esto claramente atenta contra la noción de escatología, que depende de las ideas de continuo y consumación.

Escatología degradada y teología contemporánea; desafíos y oportunidades

Conviene detenerse un momento para preguntarnos: frente a esta “escatología degradada”, ¿qué alternativas ha ofrecido la teología cristiana contemporánea? Al examinar los desarrollos teológicos posteriores a Bultmann, observamos que, como respuesta a la “interpretación existencialista”, ha surgido un proceso de “reescatologización” teológica. Este movimiento ha tenido como

²⁴ Mircea Eliade, *Mito y realidad* (Barcelona: Editorial Labor, 1991), 34.

²⁵ Michel Maffesoli, *El instante eterno* (Buenos Aires: Editorial Paidós, 2001), 47.

²⁶ Maffesoli, *El instante eterno*, 48, “Nietzsche insistió con frecuencia en este punto: diciendo sí ‘en un solo instante, decimos sí, por ello, no solo a nosotros mismos sino a toda la existencia’. En un solo instante, prosigue, todas las eternidades se expresan. Aceptando un solo instante, toda la eternidad se encuentra aprobada, redimida, justificada y afirmada... Análisis juicioso ya que muestra en qué sentido la vida, ya se individual o social, no es de hecho sino una sucesión de ahora, una concatenación de instantes vividos con más o menos intensidad, pero expresando un querer-vivir irreprimible que, a largo plazo, es el mejor garante contra todas las formas de imposición, de explotación, de alienación, de las cuales las historias humanas dan bastante muestra. De hecho, habría que ver si la acentuación del presente no va de la mano, indefectiblemente, con una forma de vitalismo, más o menos consciente de sí mismo, pero que asegura la perduración del Ser en esas diversas modulaciones”.

²⁷ Maffesoli, *El instante eterno*, 53.

²⁸ Maffesoli, *El instante eterno*, 57.

exponentes principales a Wolfhart Pannenberg y Jürgen Moltmann,²⁹ quienes han formulado lo que se conoce como “teología de la esperanza”. Esta propuesta encuentra su antecedente en *El principio esperanza* de Ernst Bloch, y establece las bases para una comprensión renovada de la dimensión escatológica dentro del pensamiento cristiano contemporáneo.³⁰ A partir de estos antecedentes, Pannenberg y Moltmann han tratado de recuperar el horizonte escatológico de la iglesia primitiva. Sus ideas continúan influyendo fuertemente en la teología protestante y católica.

Todavía queda por ver, sin embargo, si algunos de los desarrollos de Pannenberg y Moltmann responden a lo que hemos denominado “escatología degradada”. De hecho, la hermenéutica existencialista que estos teólogos proponen opera una transformación radical de la comprensión escatológica, pues privilegia la dimensión existencial del mensaje bíblico por sobre su contenido histórico-objetivo; la escatología no apunta a eventos futuros de carácter histórico, sino que se reformula como la posibilidad de alcanzar una existencia presente auténtica. Esta “escatología realizada”, en definitiva —de orientación existencialista—, disuelve la tensión temporal de la esperanza bíblica, entre el “ya” y el “todavía no”. Como advierte Clark Pinnock:

La teología contemporánea se ha vuelto indecisa y relativista. La gravedad de esta crisis para las iglesias no debe ser infravalorada. Los cimientos se tambalean... Las normas trascendentes de la revelación bíblica se han relativizado de tal modo que no pueden ofrecer un punto de vista único. Tal teología, que no tiene un fondo conceptual en la Revelación divina... se ve abocada a la ambigüedad para parecer atractiva. Se reduce a manipular los símbolos esenciales con referentes vagos, o a la producción de una serie interminable de innovaciones y especulaciones, que llevan las marcas inconfundibles de su génesis moderna. La teología moderna está prácticamente desacreditada.³¹

La teología contemporánea, situada en la tensión entre modernidad y posmodernidad, por un lado prioriza la razón y el principio de no contradicción —criterio que tiende a invalidar lo sobrenatural— y, por otro, muestra una desconfianza hacia la razón misma y los metarrelatos, incluida la tradición

²⁹ Véase Wolfhart Pannenberg, *Teología Sistemática* III (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2007); *La revelación como historia* (Salamanca: Sígueme, 1977); Jürgen Moltmann, *Teología de la esperanza* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1972).

³⁰ Para Bloch, el hombre debe a la Biblia su conciencia escatológica, en consecuencia, en el devenir histórico y en la reflexión que le acompaña, es posible advertir el trabajo de “la conciencia escatológica alumbrada por la Biblia”, Ernst Bloch, *El principio Esperanza* (Madrid: Editorial Trotta, 2004), 265.

³¹ Clark Pinnock, *Revelación bíblica. El fundamento de la teología cristiana* (Barcelona: CLIE, 2004), 17.

doctrinal histórica del cristianismo.³² Desde esta perspectiva, en el cristianismo contemporáneo parecieran resonar las palabras del siervo negligente de la parábola: “mi señor se tarda en venir” (Mat 24:48). Esto se puede observar en ciertas propuestas de revisión de la fe escatológica evangélica,³³ el intento de reinterpretar el mensaje bíblico de acuerdo al molde cultural contemporáneo, puede terminar desvirtuando la aplicación de la enseñanza profética a nuestro tiempo. En este contexto, resulta necesario delimitar los ámbitos epistemológicos que son propios de la filosofía y de la teología. Por un lado, la primera es una actividad reflexiva, crítica y de conclusiones provisorias —el camino del hombre en busca de la verdad—; la teología, por su parte, encuentra su punto de partida en la revelación bíblica: es Dios saliendo al encuentro del ser humano para ofrecerle respuestas definitivas y proporcionarle, en palabras de Étienne Gilson, un punto de referencia y partida.³⁴ Cuando en la praxis teológica emergen aporías que no pueden conciliarse fácilmente con las exigencias de la razón, la fe debe abrirse paso a través de tales dificultades en virtud de su propia naturaleza como certeza y convicción.

Nos parece que otro peligro amenaza el quehacer teológico actual: la tentación que representa el desarrollo de estudios y posturas escatológicas irrelevantes, que consisten en la mera formulación de ejercicios de quiasmos y estudios de género profético, reduciendo la investigación bíblica a una labor en clave científica.³⁵ Se privilegia en este caso la sofisticación técnica, que busca el virtuosismo académico, pero permanece alejada de las interrogantes humanas fundamentales. Resulta útil considerar en este contexto, lo dicho por James Atkinson sobre los teólogos escolásticos, los cuales pasaban su vida buscando

³² En este sentido, considérese cómo la influencia heideggeriana en Bultmann, se manifiesta especialmente en la adopción de categorías existenciales para interpretar el kerygma, Rudolf Bultmann, *Jesucristo y mitología* (Barcelona: Ariel, 1970).

³³ “Quizás lo apocalíptico, con su sensacionalismo, representa una etapa inmadura del cristianismo. Quizás deberíamos reemplazarlo con el evangelio del amor, la aceptación y el perdón”, Beatrice Neall, “Apocalyptic-Who Needs it?”, *Spectrum*, (10 de abril 2018), <https://spectrummagazine.org/article/2018/04/10/apocalyptic%25E2%2580%2594who-needs-it> (consultado el 28 de octubre de 2025).

³⁴ Étienne Gilson, *El espíritu de la filosofía medieval* (Buenos Aires: Emecé Editores, 1952), 42.

³⁵ Problema que no afecta sólo a la teología. Se puede decir lo mismo del quehacer filosófico: “Filosofías de fuerzas muertas para hombres sin demasiadas fuerzas, para hombres que transitan los caminos de la costumbre. Porque también el pensamiento se hace costumbre, también la filosofía se convierte en rito de papers y conferencias, en acomodamiento de palabras y expresiones a gustos de árbitros y comités de referato, en búsqueda de temas adecuados para intereses sociales de investigación y de presupuesto, también el pensamiento se mete en el corsé de la academia y de sus dictados y dictámenes”, Mónica B. Cragnolini, “Nietzsche-Huidobro-Aschenbach: azores fulminados por la altura”, *Confines* 2, no. 3 (octubre 1996).

ingeniosas respuestas a preguntas que nadie jamás se haría.³⁶ Cuando el quehacer teológico olvida lo esencial del mensaje cristiano, se vuelve autorreferencial y termina desnaturalizándose, o en el mejor de los casos siendo mal comprendido.

Fernando Canale, aun cuando escribe a teólogos adventistas, formula una advertencia que trasciende los límites confesionales. Su planteamiento merece seria consideración de cualquiera que pretenda hacer teología siendo fiel al mensaje bíblico:

Debemos seguir el dictamen bíblico de “Examinadlo todo”, especialmente cuando estamos estudiando la obra de los teólogos. Sin embargo, encuentro algunos escritores adventistas que, a pesar de su afirmación explícita de basarse únicamente en las Escrituras, están siendo influenciados implícitamente por nociones filosóficas extrabíblicas. ¿Cómo puede ser esto? Una causa probable de esta situación desafortunada podría ser que frecuentemente los adventistas tienen la tendencia a olvidar que la teología cristiana, tanto en sus formas clásicas como liberales, ha sido construida sobre el fundamento de filosofías humanas. Por lo tanto, muchas ideas que nos parecen bíblicas pueden, al reflexionar, rastrearse hasta un origen filosófico humano.

Muchos adventistas trabajan bajo la ilusión de que las ideas filosóficas no influyen en las teologías bíblicas o prácticas. Desafortunadamente, también nos encontramos con enseñanzas filosóficas en el mismo fundamento y metodología de las teologías bíblicas y prácticas. Al interactuar con la extraordinaria riqueza de ideas teológicas disponibles, los teólogos que trabajan en estas áreas se beneficiarán de aplicar una hermenéutica de la sospecha sensible a los sistemas filosóficos frecuentemente ocultos que operan dentro de ellas.³⁷

La propuesta hermenéutica “de sospecha” de Canale es un reconocimiento de que todo discurso, incluido el teológico, corre el riesgo de ser influenciado por presuposiciones e intereses que pueden pasar inadvertidos. Por ello la necesidad de ejercer una vigilancia intelectual que busque identificar los presupuestos y fundamentos filosóficos implícitos en su elaboración. Cabe también decir que esta invitación a la precaución metodológica, no implica una renuncia al crecimiento en la verdad. Más bien, es un llamado a explicitar y examinar los presupuestos desde los que desarrollamos la reflexión teológica. Se trata de tener presente dónde está nuestra esencia, nuestra raíz.

Recordemos que el cristianismo se fundamenta ante todo en la Palabra. Fue dicha comprensión lo que alentó en los primeros siglos el pensamiento rico y elevado que daría forma a una teología y a un aparato hermenéutico para

³⁶ James Atkinson, *Lutero y el nacimiento del protestantismo* (Madrid: Alianza, 1971), 54.

³⁷ Fernando Canale, “Is There Room for Systematics in Adventist Theology?”, *JATS* 12 no. 2 (2001): 116. Traducción nuestra.

comprenderla mejor. Si hoy se ha dejado de lado la Palabra, ¿tendrá algo que ver con haberla desligado del pensamiento e instalado como variable interpretativa de la misma a una simple emotividad? No es que los sentimientos no importen, pero estos deben sujetarse al primado de la Palabra, la que es aprehendida –en el sentido de captada–, a través de la conciencia.

Conclusiones

Este trabajo ha buscado examinar la relación entre la crisis de los metarrelatos en la posmodernidad y el surgimiento de lo que hemos llamado una “escatología degradada”, que desafía los fundamentos de la interpretación bíblica del tiempo y los eventos finales. El análisis realizado, pareciera indicar que la fragmentación epistemológica postmoderna, ha favorecido las manifestaciones de religiosidad degradada y las construcciones escatológicas inmanentistas, sacrificando la dimensión trascendente de la fe cristiana.

Observamos que la teología contemporánea pareciera encontrarse en una encrucijada, sometida por una parte a las demandas del rigorismo metodológico moderno, y por otra, a las influencias subjetivizantes propias del pensamiento postmoderno: la ausencia de fundamentos metafísicos y la crítica a la posibilidad de un discurso coherente sobre la verdad. Esta situación hace necesaria la afirmación inequívoca del fundamento de la revelación bíblica no reduccionista, sino más bien reconociendo que la Escritura constituye el lugar privilegiado donde Dios se comunica de manera definitiva y autoritativa con el hombre. Aquí es donde resulta más pertinente que nunca el consejo de “examinarlo todo” (1 Tes 5:21); se debe junto con esto, ejercer discernimiento ante presupuestos filosóficos que pueden operar en oculto y desafiar la ortodoxia bíblica. También es necesario mantenerse alertas para no caer en ejercicios simplemente academicistas, especulativos en definitiva, que reduzcan la investigación bíblica a ejercicios técnicos, y olviden la naturaleza propia del quehacer teológico.

La escatología bíblica auténtica, es aquella que está unida indisolublemente a la esperanza que el *kairós* de Dios comunica; se presenta pues, como alternativa al optimismo ilustrado y al presentismo postmoderno, manteniendo la tensión entre el “ya” y el “todavía no” del Reino.

Vale la pena destacar al final de este trabajo, que nuestro momento histórico se caracteriza por ser un tiempo de cambio y de oportunidad, esencialmente escatológico. Y como cristianos, somos portadores de un mensaje escatológico que Cristo legó como fundamento de nuestra esperanza. La invitación es, entonces, para hacer nuestras las palabras de Roberto Badenas, que nos reconectan con dicho legado:

Él (Cristo) se fue dejando abierta de par en par la puerta de la esperanza, insistiendo en que había que mantenerla siempre abierta... prefirió invitarnos a

otear el horizonte, unidos en la esperanza del gran día, cada vez más cercano, en que volverá a reunirnos en un encuentro, entre amigos, que no tendrá fin.³⁸

Esta perspectiva escatológica, pensamos, hará posible iluminar nuestra comprensión teológica, a la vez que nos ayudará para una mejor praxis cristiana en un mundo marcado por la incertidumbre y la fragmentación postmoderna.

³⁸ Roberto Badenas, *Encuentros* (Madrid: Editorial Safeliz, 1993), 217.

Martin Luther: *Sola Scriptura*, *Solus Christus*, and the canon

Walter Steger

Andrews University

steger@andrews.edu

 <https://orcid.org/0009-0009-9451-4881>

Abstract

This article provides an in-depth analysis of Martin Luther's understanding of *sola Scriptura* and its profound connection to *solus Christus*, examining how these principles shaped his perspective on the biblical canon. Luther saw the expression "Word of God" as referring to Christ, the proclaimed Gospel, and the written Bible, which must unambiguously point to Christ to be considered authoritative. This view, in turn, led Luther to reject the canonicity of several books, particularly the Epistle of James, which he deemed non-apostolic and lacking a clear Christocentric message due to its emphasis on works. Finally, the article critiques Luther's Christocentric test for canonicity as inconsistent and subjective, arguing for more objective, biblically grounded criteria.

Keywords: Martin Luther, Biblical Canon, *sola Scriptura*, *solus Christus*, canonicity

Resumen

El presente artículo ofrece un análisis en profundidad de la comprensión de Martín Lutero respecto a *sola Scriptura* y su profunda conexión con *solus Christus*, examinando cómo estos principios moldearon su perspectiva sobre el canon bíblico. Lutero entendía la expresión "Palabra de Dios" como referida a Cristo, al Evangelio proclamado y a la Biblia escrita, la cual debía apuntar inequívocamente a Cristo para ser considerada autoritativa. Esta visión, a su vez, llevó a Lutero a rechazar la canonicidad de varios libros, en particular la Epístola de Santiago, la cual consideró no apostólica y carente de un claro mensaje cristocéntrico debido a su énfasis en las obras. Finalmente, el artículo critica la prueba cristocéntrica de canonicidad aplicada por Lutero por ser inconsistente y subjetiva, argumentando a favor de criterios más objetivos y bíblicamente fundamentados.

Palabras Clave: Martín Lutero, canon bíblico, *Sola Scriptura*, *Solus Christus*, canonicidad

Introduction

It is undeniable that the *sola Scriptura* principle was fundamental for Martin Luther. Throughout his life and writings, he consistently appealed to the ultimate authority of Scripture as the authoritative Word of God. Therefore, for Luther, true Scripture is differentiated from non-canonical writings as “the holy Word of God”.¹ In fact, he emphasizes that “God declares His Word” in the Bible,² and that God himself “speaks to us” through the Bible.³ Furthermore, Luther admonishes: “You are to deal with the Scriptures in such a way that you think that God Himself is speaking to you there”,⁴ It is no wonder that W. Bodamer was able to find one thousand citations in which Luther clearly asserted that the Bible is the Word of God.⁵ In this, Luther showed no partiality. He considered *all* of Scripture as inspired and authoritative. Thus, he affirmed: “The entire Holy Scriptures are attributed to the Holy Ghost”.⁶

However, something that has often been overlooked is *which* Scriptures constituted the inspired and authoritative Word of God for Luther. Therefore, it is the purpose of this article to analyze Luther’s concept of *sola Scriptura* from a canonical perspective and its relation to Luther’s *solus Christus* principle in order to understand Luther’s criteria for differentiating canonical and non-canonical writings. Then, Luther’s views on the non-canoncity of specific books will be analyzed, particularly the epistle of James.

¹ W1 22:3. Quoted and translated in Robert D. Preus, “Luther and Biblical Infallibility”, in *Inerrancy and the Church*, John D. Hannah, ed. (Chicago: Moody Press, 1984), 116. Note the following abbreviations used in this article when quoting from the various editions of Martin Luther’s works:

WA = D. Martin Luther’s *Werke, Kritische Gesamtausgabe* (Weimar: Bohlau, 1883-2009); W1 = D. Martin Luther’s *Sämtliche Schriften*, ed. Johann Georg Walch, 1st edition (Halle: Johann Justinus Gebauer, 1740-1753); W2 = Martin Luther’s *Sämtliche Schriften*, ed. Johann Georg Walch, 2nd edition (St. Louis: Concordia, 1818-1930); LW = *Luther’s Works*, ed. Jaroslav Pelikan, Robert Fischer et al. (Philadelphia: Fortress, St. Louis: Concordia, 1955-1986).

² W1 8:1303, quoted and translated in Preus, “Luther and Biblical Infallibility”, 116.

³ W1 9:1800, quoted and translated in Preus, “Luther and Biblical Infallibility”, 116.

⁴ W2 7:2095, quoted and translated in Preus, “Luther and Biblical Infallibility”, 119.

⁵ Cited by Robert D. Preus, “Luther and Biblical Infallibility”, 121, n. 68. See W. Bodamer, “Luthers Stellung zur Lehre von der Verbalinspiration”, *Theologische Quartalschrift* 34 (1936).

⁶ W2 3:1889; quoted and translated in Robert D. Preus, “Luther and Biblical Infallibility”, in *Inerrancy and the Church*, ed. John D. Hannah (Chicago: Moody Press, 1984), 119.

Luther's use of the term "Word of God"

To understand Luther's criteria for defining what books he considered canonical, it is essential to examine what Luther meant by the term "Word of God".

Firstly, and most obviously, for Luther, "Word of God" refers to the written Word comprised of the Old and New Testaments. This is why he affirms that "Scripture is God's Book, or Word".⁷ In this sense, Luther considers that the very letters, words, and phrases of the Bible are of divine origin. He asserts: "The Holy Scriptures are the Word of God, written and (as I might say) lettered and formed in letters".⁸ "For not only the words, but also the phrases are divine, which the Holy Spirit and Scripture use".⁹ Furthermore, Luther maintained that the Holy Spirit had placed his Word in the mouth of the prophets,¹⁰ and spoke of the holy writers as penmen of the Holy Spirit.¹¹

Secondly, Luther typically equates the "Word of God" with the gospel, or the spoken Word, specifically the oral proclamation of Christ. In his Preface to Romans (1522), for example, he states that faith "comes only through God's Word or gospel, which preaches Christ".¹² And the gospel, according to Luther's definition, "is nothing else than the preaching and proclamation of the grace and mercy of God which Jesus Christ has earned and gained for us through his death".¹³ Luther upholds that the message of the gospel—the announcement that God graciously accepts sinners because of Christ—is absolutely essential. Without it, the church could not exist, nor could genuine Christian faith and life. "One thing, and only one thing, is necessary for Christian life, righteousness, and freedom", he asserts. "That one thing is the most holy Word of God, the gospel of Christ".¹⁴

Last but not least, Luther uses the term Word of God in reference to Christ. Commenting on the first chapter of the Gospel of John, Luther understood that the apostle was stating: "that in the very beginning—antedating the creation of the universe, of the heavens, of the earth, or of any other

⁷ W1, 9:1071; quoted and translated in Preus, "Luther and Biblical Infallibility", 118.

⁸ W2 9:1770; quoted and translated in Preus, "Luther and Biblical Infallibility", 120.

⁹ Personal translation from WA 40:254; quoted in latin in Preus, "Luther and Biblical Infallibility", 120, n. 61.

¹⁰ W1, 3:785.

¹¹ W1, 3:1889. It should be noted, however, that "Luther did not teach a 'mechanical inspiration' or 'dictation theory' of inspiration" (Preus, "Luther and Biblical Infallibility", 120).

¹² LW 35, 368.

¹³ WA 12, 259; quoted and translated in Jillian E. Cox, "Martin Luther on the Living Word: Rethinking the Principle of *Sola Scriptura*," *Pacifica: Australasian Theological Studies* 29, no. 1 (2016): 14.

¹⁴ LW 31:345.

creature—the Word existed, that this Word was with God, that God was this Word, and that this Word had existed from all eternity”.¹⁵ Thus, in this christological or personal sense, Luther uses the terminology “Word of God” in reference both to the eternal Word—the second person of the Trinity, the cosmic Christ through whom all creation came into being—and to the Word made flesh, the incarnate Christ who reveals God in a redeeming way. As God’s Word, Christ is therefore both the “spoken Word” of God through whom the heavens and the earth were created and the One through whom God fully reveals himself and redeems the world.¹⁶

It is in this act of revelation of the personal Word, Jesus Christ, through the written Word of God, Scripture, that Luther expounds the most. “For this much is beyond question, that all Scriptures point to Christ alone”,¹⁷ he asserts. And therefore, Luther admonishes: “So we must cling to the pure Scriptures alone which teach nothing but Christ”.¹⁸ This thought permeates Luther’s theology. The following quotes serve as examples: “The entire Scripture deals only with Christ everywhere if it is looked at inwardly”.¹⁹ “All of Holy Writ points solely to Him, attesting that He alone possesses seal and letter”.²⁰ “When Christ is not known, it is impossible to have any understanding in Scripture, since He is the Sum and Truth in Scripture”.²¹ Additionally, it is evident that when Luther refers to Christ in these terms, he is not only speaking of the person of Christ but also of His redemptive work, which he also calls the gospel (see above). Thus, Luther emphasizes, for example, that “the cross of Christ appears everywhere in Scripture”.²² “All Scripture teaches nothing else but the cross”.²³

To summarize what has been presented thus far, Luther’s understanding of the term “Word of God” has several interconnected meanings. It refers to Jesus Christ himself as the eternal and incarnate personal Word. But it also refers to the gospel message, or spoken word, which brings the church into being and sustains it, since it conveys Christ’s true presence. Additionally, it

¹⁵ LW 22:8.

¹⁶ See LW 22:7-29; also 1:17; 12:312.

¹⁷ LW 35:132.

¹⁸ LW 52:173.

¹⁹ LW 25:405.

²⁰ LW 23:16.

²¹ LW 11:110.

²² WA, 3:63; quoted and translated in Preus, “Luther and Biblical Infallibility”, 113.

²³ WA, 9:560; quoted and translated in Preus, “Luther and Biblical Infallibility”, 113.

equally refers to the Bible as the written Word, inasmuch as it proclaims Christ and the gospel message.²⁴

Sola Scriptura* and *Solus Christus

It is more than clear that, for Luther, these two driving principles are inseparable. For him, in the Bible, *sola Scriptura* and *solus Christus* are inextricably connected and fused. Throughout his works, Luther consistently emphasizes the Christocentric character of true Scripture. “Take Christ out of the Scriptures and what else will you find in them?”²⁵ “The Scriptures from beginning to end reveal no one besides the Messiah, the Son of God, who should come and through His sacrifice carry and take away the sins of the world.”²⁶ And the opposite is true also: “Outside the book of the Holy Spirit, namely, the Holy Scriptures, one does not find Christ.”²⁷

However, it is necessary to note that Luther grants primacy to Christ over Scripture. For example, he once compared the Bible with a crib or manger which holds Christ:

Think of Scripture as the loftiest and noblest of holy things, as the richest lode, which will never be mined out, so that you may find the divine wisdom which God places before you in such foolish and ordinary form. He does this in order to quench all pride. Here you will find the swaddling clothes and the manger in which Christ lies, to which the angels directed the shepherds, Luke 2:12. Swaddling clothes are plain and ordinary, but precious is the treasure, Christ, lying in them.²⁸

In this sense, Luther understands the Scriptures as subordinate to Christ. On one occasion, in replying to certain opponents who adduced biblical passages stressing works and merits, Luther objected:

Here is Christ, and over there are the statements of Scripture about works. But Christ is Lord over Scripture and over all works... I have the Author and the Lord of Scripture, and I want to stand on His side rather than believe you. Nevertheless, it is impossible for Scripture to contradict itself except at the hands of senseless and stubborn hypocrites; at the hands of those who are godly and understanding it gives testimony to its Lord. Therefore see to it how you can reconcile Scripture, which, as you say, contradicts itself. I for my part shall stay with the Author of Scripture... You are stressing the servant, that is,

²⁴ See David W. Lotz, “*Sola Scriptura*: Luther on Biblical Authority”, *Interpretation*, Jul 1981, 263.

²⁵ WA 18:606; quoted and translated in Preus, “Luther and Biblical Infallibility”, 112-113.

²⁶ W2 17:1070; quoted and translated in Preus, “Luther: Word, Doctrine, and Confession”, 191.

²⁷ W2 9: 1775; quoted and translated in Preus, “Luther: Word, Doctrine, and Confession”, 191.

²⁸ W2 14:3, quoted and translated in Preus, “Luther and Biblical Infallibility”, 113.

Scripture —and not all of it at that or even its most powerful part, but only a few passages concerning works. I leave this servant to you. I for my part stress the Lord, who is the King of Scripture.²⁹

From this, it should not be understood that Luther opposed Christ to Scripture. In fact, there can be no access to the gospel and to Christ apart from Scripture. This is why, elsewhere, Luther emphatically argued that “the Scriptures must be understood in favor of Christ, not against him. For that reason, they must either refer to him or must not be held to be true Scriptures”.³⁰ Here, on the one hand, Luther asserts that Scripture must be understood and interpreted through the lens of Christ and the gospel. He elsewhere explained: “Every time I find a text that is like a hard nut, whose shell I cannot crack, I quickly throw it against the Rock [Christ], and then I find its delicious kernel”.³¹ On the other hand, however, Luther is also arguing that if any given text cannot be understood or interpreted in those terms, then it cannot be included in Scripture as canonical.

Were there any such non-Christocentric texts in the received canon of Scripture, for Luther? As it turns out, in fact, there were.

Luther Questions the Canonicity of Certain Books of the Bible

In Luther’s preface to the Epistle to the Hebrews, he begins by stating in no uncertain terms: “Up to this point we have had [to do with] the true and certain chief books of the New Testament. The four which follow have, from ancient times, had a different reputation”.³² referring to Hebrews, James, Jude, and Revelation.

In fact, in Martin Luther’s first German translation of the New Testament, published in September 1522, Hebrews, James, Jude, and Revelation do not have numbers as do the other books of the New Testament. Additionally, Luther placed a space between them and the others, thereby making it quite obvious that these four books do not stand on the same level as the other New Testament books. In the 1534 complete Bible, this is made even more noticeable by the fact that the Biblical books are treated in the same manner as the Old Testament Apocrypha in the index.³³

²⁹ LW 26:295.

³⁰ LW 34:112.

³¹ LW 10:6. See also the following quote: “To read Holy Writ without faith in Christ is to walk in darkness” (WA 44:790; quoted and translated in Lewis W. Spitz, “Luther’s Sola Scriptura”, *Concordia Theological Monthly* 31 [1960], art. 84, 745).

³² LW, 35:394.

³³ See M. Rue, *Luther and the Scriptures* (Columbus, OH: The Wartburg Press, 1944), 45.

Luther considered that Hebrews “is not an epistle of St. Paul, or of any other apostle”,³⁴ and that “we cannot put it on the same level with the apostolic epistles”.³⁵ The epistle attributed to St. Jude also contends, Luther says, that it is not of apostolic origin, which led “the ancient fathers to exclude this epistle from the main body of the Scriptures... Therefore, although I value this book, it is an epistle that need not be counted among the chief books which are supposed to lay the foundations of faith”.³⁶

Regarding Revelation, says Luther, “I leave everyone free to hold his own opinions. I would not have anyone bound to my opinion or judgment. I say what I feel. I miss more than one thing in this book, and it makes me consider it to be neither apostolic nor prophetic... For it befits the apostolic office to speak clearly of Christ and his deeds, without images and visions... I can in no way detect that the Holy Spirit produced [Revelation]”.³⁷ And he adds: “For me this is reason enough not to think highly of it: Christ is neither taught nor known in it. But to teach Christ, this is the thing which an apostle is bound above all else to do; as Christ says in Acts 1[:8], ‘You shall be my witnesses.’ Therefore I stick to the books which present Christ to me clearly and purely”.³⁸

From these quotes, it is clear that Luther did not accept the canonicity of the four books in question (Hebrews, James, Jude, and Revelation). No wonder Jaroslav Pelikan came to the conclusion that “within the received canon Luther made sharp distinctions, to the point of constructing a private miniature canon”.³⁹

Luther also questioned the canonicity of the Old Testament book of Esther, placing it in the same category as the second book of the Maccabees, and saying: “I wish they had not come to us at all, for they have too many heathen unnaturalities”.⁴⁰ In another place, Luther includes Esther along with the deuterocanonical books of Esdras, Judith, and the story of Susanna and the Dragon, and adds that Esther “deserves more than all the rest in my judgment to be regarded as noncanonical”.⁴¹

Although he does not say it explicitly, from Luther’s arguments regarding Hebrews, James, Jude, and Revelation, it is probable that he also rejected Esther for the same reasons: simply because those books are not of apostolic (or

³⁴ LW 35:394.

³⁵ LW 35:395.

³⁶ LW 35:398.

³⁷ LW 35:398.

³⁸ LW 35:399.

³⁹ Jaroslav Pelikan, *Luther the Expositor*, Luther’s Works Companion Volume (St. Louis: Concordia Publishing House, 1959), 87-88.

⁴⁰ Martin Luther, *The Tabletalk of Martin Luther*, trans. and ed. William Hazlitt (Scotland: Christian Focus Publications, 2003), 102.

⁴¹ LW 33:110.

prophetic) origin, and this is shown by the fact that their message is not centered on Christ. Thus, we see here, once again, the prominence of Luther's *solus Christus* principle applied to *sola Scriptura*. "In brief terms, for Luther *sola Scriptura* means *solus Christus*, or at least leads us directly to this principle".⁴²

The Epistle of James, a Case Study

Without a doubt, it was the epistle of James that Luther wrote and spoke of the most when referring to doubts on canonicity, and it serves as a case study to understand Luther's arguments regarding what books should be accepted as Scripture. Already in 1519, Luther revealed doubts about James's status in the biblical canon:

However, since the letter of the apostle James teaches "Faith without works is dead", in the first place, the style of that letter is far below apostolic majesty, and should not be compared with the Pauline [style] in any way, since St Paul speaks of living faith. For dead faith is not faith, but fancy. But see the theologians, they fasten their teeth upon this one notion, caring for nothing beyond that, although the whole of the rest of Scripture commends faith without works; for this is their custom, to raise their horns from one snippet of the text torn out of context, contrary to the whole of Scripture.⁴³

Furthermore, the Preface to the Epistles of St James and St Jude from Luther's New Testament stated the following Christological arguments:

[The Epistle of James] does not once mention the Passion, the resurrection, or the Spirit of Christ. He names Christ several times; however he teaches nothing about him, but only speaks of general faith in God. Now it is the office of a true apostle to preach of the Passion and resurrection and office of Christ, and to lay the foundation for faith in him, as Christ himself says in John 15[:27], "You shall bear witness to me". All the genuine sacred books agree in this, that all of them preach and inculcate Christ. And that is the true test by which to judge all books, when we see whether or not they inculcate Christ. For all the Scriptures show us Christ, I Corinthians 2[:2]. Whatever does not teach Christ is not apostolic, even though St. Peter or St. Paul does the teaching. Again, whatever preaches Christ would be apostolic, even if Judas, Annas, Pilate, and Herod were doing it.⁴⁴

It is clear that for Luther, apostolicity equates to canonicity, and therefore, here he is defining a canonical principle. Thus, apostolicity includes

⁴² Paul O'Callaghan, "Solus Christus and Sola Scriptura: The Christological Roots of Martin Luther's Interpretation of Scripture", *Annales Theologici* 31 (2017): 467.

⁴³ WA 2:425, translated in Glen E. Zweck, "Luther on James: A Curious Oversight", *Lutheran Theological Review* IX (Academic Year 1996-97): 55.

⁴⁴ LW 35:396.

not only the origin of the written text but also its Christological content.⁴⁵ In other words, Luther's Christological principle determines what is authentically scriptural. In fact, as stated before, Scripture is itself *judged* on theological grounds by reference to the Christ who is the Lord of Scripture.⁴⁶

Luther goes so far as to say that even someone who is *not* an apostle (such as Annas, Pilate, or Herod) could hypothetically produce an "apostolic" (canonical) text, insofar as it proclaims Christ.⁴⁷ And the opposite would be true also: even Peter or Paul could have written a book that is not Christocentric, and it would not be "apostolic" (canonical).

To this, Luther adds: "Therefore I will not have him [James] in my Bible to be numbered among the true chief books, though I would not thereby prevent anyone from including or extolling him as he pleases, for there are otherwise many good sayings in him. One man is no man in worldly things; how, then, should this single man alone avail against Paul and all the rest of Scripture?"⁴⁸

Thus, although he himself did not consider James as part of the canon, Luther made it clear that this was his own personal opinion and that he was willing to allow others to consider James canonical if they so desired.

From 1530 onward, it seems Luther's stance on James may have softened slightly, because this comment was amended as follows: "Therefore I cannot include him among the chief books, though I would not thereby prevent anyone from including or extolling him as he pleases, for there are otherwise many good sayings in him".⁴⁹

Note the omission of the phrase: "I will not have him in my Bible". This may be an indication that he was more open to including James in the Bible, perhaps for the sake of others.⁵⁰ However, this does not mean he personally changed his mind about the canonicity of James. He later expressed: "Only the Popists accept James on account of the righteousness by works, but my opinion is that it is not the writing of an apostle, especially because it calls faith body and the works soul. This is apparently absurd and against Scripture. Some day I will use James to fire my stove. We can adorn and excuse it, but only with great

⁴⁵ See Zweck, "Luther on James: A Curious Oversight", 67.

⁴⁶ See Lotz, "*Sola Scriptura*", 264.

⁴⁷ An example of this could be Caiaphas. See John 11:49-51; 18:34.

⁴⁸ LW 35:397 n. 55.

⁴⁹ LW 35:397 n. 55.

⁵⁰ "Many have tried hard to make James agree with Paul, as also Melancthon did in his Apology, but not seriously. These do not harmonize: Faith justifies, and faith does not justify. To him who can make these two agree I will give my doctor's cap and I am willing to be called a fool". WA *Tischreden* 3, no. 3292 a. Translated in Rue, *Luther and the Scripture*), 42-43.

difficulties”.⁵¹ In another place, Luther similarly expressed, rather sarcastically: “I almost feel like throwing Jimmy [James] into the stove, as the priest in Kalenberg did”.⁵²

Thus, though showing openness to other views, far from changing his own personal opinion on James, Luther seems to have maintained it throughout his life. Even as late as 1543, Luther refused to accept a citation from James in the context of a debate because this Epistle lacked the necessary authority.⁵³

Perhaps even more illuminating is an excerpt from one of Luther’s *Tischreden* or “tabletalks”, probably from around 1540: “The Epistle of James we have thrown out from this school [Wittenberg] because it has no value. It has not one syllable about Christ. It does not even mention Christ once except in the beginning. I hold it is written by some Jew who heard only a dim sound concerning Christ but no clear, distinct message”.⁵⁴

Simply put, then, for Scripture to be considered the *written* Word of God, it must proclaim the *living* or *personal* Word of God, Jesus Christ, the Lord of Scripture. This distinction is very clear in Luther’s view, as the following quote shows:

In a word St. John’s Gospel and his first epistle, St. Paul’s epistles, especially Romans, Galatians, and Ephesians, and St. Peter’s first epistle are the books that show you Christ and teach you all that is necessary and salvatory for you to know, even if you were never to see or hear any other book or doctrine. Therefore St. James’ epistle is really an epistle of straw, compared to these others, for it has nothing of the nature of the gospel about it.⁵⁵

Within the context of the rest of Luther’s writings, the list of books that “show you Christ” mentioned by Luther here should not be interpreted in terms of canonicity. As has been (and will be) shown in this article, he considered all the Old and New Testament books as canonical, except for Esther, Hebrews, James, Jude, and Revelation. It seems more appropriate to understand this list as

⁵¹ WA *Tischreden* 5, no. 5854. Translated in M. Rue, *Luther and the Scriptures*, 43.

⁵² LW 34:317. The priest referred to here was said to have received the visit of a duchess. Being in the need of warming the room, the priest began placing several wooden statues of the apostles into his stove. James was the last one left, and as the priest pushed his statue into the fire, he exclaimed: “Now bend over, Jimmy, you must go into the stove; no matter if you were the pope or all the bishops, the room must become warm” (LW 34:317 n. 21).

⁵³ See Rue, *Luther and the Scriptures*, 44. Also Zweck, “Luther on James: A Curious Oversight”, 59.

⁵⁴ WA *Tischreden* 5, no. 5443. Translated in M. Rue, *Luther and the Scriptures*, 43.

⁵⁵ LW 35:362.

being Luther's personal favorite books of Scripture in view of their clear depiction of Christ's teachings.⁵⁶

It is clear also that Luther often uses the terms "Christ" and "gospel" as a kind of catchword for the teaching of justification by faith, namely that sinners are made right with God not by their own efforts, but by God's grace, for the sake of Christ, and through faith. For Luther, then, any writing that weakens or contradicts this message diminishes Christ's honor, cannot truly be said to proclaim Christ, does not count as Scripture, and is not considered part of the biblical canon. In other words, "by urging Scripture alone Luther was in fact urging Christ alone. *Solus Christus* is the presupposition and ground of *sola Scriptura*".⁵⁷

It is true that Luther calls James "a good book",⁵⁸ but this does not necessarily imply that he considers it as part of the canon, because he said something very similar concerning the apocryphal books of the Old Testament: "these books are not held equal to the Scriptures but are useful and good to read".⁵⁹

Though Lutherans in general today accept the canonicity of James (as well as Hebrews, Jude, and Revelation) by appealing to the authority of the Book of Concord,⁶⁰ many Lutherans also recognize they have "a canon within the canon", because they "measure the books of the Bible first and foremost by how they relate to and proclaim the life and ministry of Jesus".⁶¹ This seems to suggest they hold to degrees of inspiration or authority *within* Scripture, placing the New Testament, and especially the Gospels and Paul's epistles, in a superior category of authority. In this, of course, their aim is to follow Luther. However, it is probable that this was not Luther's true intention.

For Luther, there are no insignificant matters in Scripture.⁶² He wrote on a certain occasion: "It is impossible that there is a single letter in Paul which the entire church should not follow and observe".⁶³ Elsewhere, he added: "Whoever

⁵⁶ For a more detailed discussion on this distinction in Luther see Zweck, "Luther on James: A Curious Oversight", 61-63.

⁵⁷ Lotz, "*Sola Scriptura*", 273.

⁵⁸ LW 35:395.

⁵⁹ LW 35:337 n. 1.

⁶⁰ *The Lutheran Study Bible*, Edward A. Engelbrecht, ed. (St. Louis: Concordia Publishing House, 2009), 2132.

⁶¹ Michael Rogness, "A canon within the canon? Yes: proclaim Christ", *Word & World*, Aut 2006, 436. See also Lotz, "*Sola Scriptura*", 272; and Pelikan, *Luther the Expositor*, 87-88.

⁶² WA 5:463.

⁶³ W2 19:20, quoted and translated in Preus, "Luther and Biblical Infallibility", 133.

despises a single word of God does not regard any as important”.⁶⁴ And although he considered much of the Mosaic law to be binding only for the Jews of the Old Testament,⁶⁵ Luther argued that everything in Moses is in some way edifying to the Christian community.⁶⁶ Also, he held the Old Testament prophets in high esteem, considering them “holy and glorious”. Isaiah, says Luther, “in the clearest manner, preaches Christ”, while Daniel “describes and portrays the kingdom of Christ”.⁶⁷

Taken as a whole, as we have seen, Luther’s writings assert full authority to every word of Scripture. Therefore, it seems more reasonable to consider his arguments regarding Hebrews, James, Jude, and Revelation not as advocating for degrees of inspiration or authority, but rather as directly considering them non-canonical.

Luther’s Canonicity Principle Examined

Given the fact that many followers of Luther today take his views on canonicity very seriously (as mentioned), the question is, of course, was Luther right in his judgment of the canonical books? In other words, can and even should the books of the Old and New Testaments be examined through the *solus Christus* principle to determine their *sola Scriptura* (canonical) status?

First and foremost, it is interesting to note that Luther is questioning the community canon approach to a certain degree, in the sense that he does not recognize the Church (or the Christian community) as the final authority to determine the scope of the canon.⁶⁸

In Paul Althaus’s words:

[Luther] thereby established the principle that the early church’s formation and limitation of the canon is not exempt from re-examination . . . The canon is only a relative unity, just as it is only relatively closed. Therewith Luther has in principle abandoned every formal approach to the authority of the Bible. It is certainly understandable that Luther’s prefaces were no longer printed in German Bibles. One may characterize his attitude in this way: The canon itself

⁶⁴ WA 26:449; quoted and translated in Preus, “Luther and Biblical Infallibility”, 130.

⁶⁵ W2 3:9; 12:1037; 20:146.

⁶⁶ W2 20:153.

⁶⁷ Martin Luther, *The Tabletalk of Martin Luther*, 102.

⁶⁸ See Lotz, “*Sola Scriptura*”, 273. Luther, at times, seems to appeal to the authority of “the ancients” (see LW 35:394, 395). However, although Origen and Eusebius may have shown doubts as to the canonicity of certain books of the Bible (such as James or Revelation), many others in the early church considered them canonical (See Martin Foord, “The ‘Epistle of Straw’: Reflections on Luther and the Epistle of James”, *Themelios* 45, no. 2 [2020]: 297-298). However, more importantly, as this article demonstrates, Luther’s primary arguments centered on the Christocentric principle of canonicity, rather than the authority of the Church or the Church Fathers.

was, as far as Luther was concerned, a piece of ecclesiastical tradition and therefore subject to criticism on the basis of God's word.⁶⁹

However, Luther was not consistent in his own judgment of the canon. It has already been mentioned that his stance on James seems to have softened at times. Notably, Luther wrote an expanded and more positive preface to the Revelation later in his life, apparently because it became a useful source for his attacks against the Papacy.⁷⁰

Additionally, although Luther presents a few biblical texts to support his Christological principle of canonicity, it is clear that this principle alone is insufficient. If that were the case, any number of Christian writings that center on Christ could be considered "canonical", even many of the New Testament apocrypha. And if true apostolicity, as Luther stated, depends only on preaching Christ and Christ alone, then any Christocentric author who arose after the apostles' time could be considered "apostolic", and we might end up having a never-ending canon!

The biblical writers themselves present other, more important arguments in support of the authoritative divine origin and nature of their messages. For instance, Luther does not take into account the inspired or "God-breathed" aspect of Scripture (see 2 Tim. 3:16) when deciding which books he considers canonical or not. Thus, this internal explicit evidence of the biblical writers themselves is completely overlooked.

In this sense, John Peckham's threefold criteria of canon recognition is much more compelling than Luther's Christocentric principle, though within the same non-communitarian approach. Peckham's criteria are grounded in the canonical writings themselves, and are the following: books must be (1) divinely commissioned as prophetic and/or apostolic, (2) consistent with past "canonical" revelation, and (3) self-authenticating.⁷¹

For example, considering the first criteria, in Revelation John explicitly says he has been commissioned by God to "write in a book what" he sees (Rev. 1:11). Also, the content of his writing is the "revelation of Jesus Christ, which God gave Him to show to His bond-servants" (Rev 1:1). Revelation thus

⁶⁹ Paul Althaus, *The Theology of Martin Luther* (Philadelphia: Fortress Press, 1966), 85, 336.

⁷⁰ Luther identified the Papacy as the second beast of Revelation 13 (LW 35:399-411). For a more nuanced treatment of Luther's view on Revelation, see Charles A. Gieschen, "The Relevance of the Homologoumena and Antilegomena Distinction for the New Testament Canon Today: Revelation as a Test Case", *Concordia Theological Quarterly* 79 (2015): 286-289.

⁷¹ John Peckham, *Canonical Theology: The Biblical Canon, Sola Scriptura, and Theological Method* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2016), 37.

testifies of itself as direct revelation from God.⁷² This is one example of the intrinsic evidence for canonicity in the New Testament writers. Michael Kruger makes a strong case supporting the fact that “there are a number of instances where the New Testament authors are quite aware of their own authority”, and that “they expressly understood their writings to be apostolic in nature—that is, they were consciously passing down the authoritative apostolic message”. Thus, “an apostolic writing would bear the highest possible authority. Indeed, it would bear Christ’s authority”.⁷³

The Epistle of James, without a doubt, was the one most attacked by Luther, and although a thorough examination of this epistle in order to determine if it meets the three criteria mentioned above goes beyond the scope of this article, a few considerations can be mentioned.

First, a strong case can be made to argue that it was written by one of Jesus’ own brothers (Matt. 13:55; Mark 6:3), thereby establishing a direct connection to Christ. It is noteworthy that James attained a position of leadership in the early church, thus acquiring what could be considered “apostolic” status (Acts 12:17).⁷⁴

As for the second criterion, James quotes, references, and alludes to the Old Testament throughout his Epistle.⁷⁵ Therefore, his theology is not contrary to previous revelation, but firmly grounded in the Old Testament canonical writings. Moreover, when analyzing his theology, one can perceive the influence of Jesus’s own teachings. In fact, in Douglas Moo’s assessment, “no New Testament document is more influenced by the teaching of Jesus than James”.⁷⁶

Summary and Conclusion

Martin Luther upheld the *sola Scriptura* principle, believing the Bible to be the authoritative Word of God. For him, the “Word of God” referred to the written Scriptures, the proclaimed gospel, and Jesus Christ himself. He

⁷² See, Peckham, *Canonical Theology*, 35; also Michael J. Kruger, *The Question of Canon: Challenging the Status Quo in the New Testament Debate* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2013), 153.

⁷³ Kruger, *The Question of Canon*, 153-154.

⁷⁴ For a more nuanced treatment of the authorship of James, see Douglas Moo, *The Letter of James*. Pillar New Testament Commentary (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2000), 9-11.

⁷⁵ For example, James 2:8 quotes from Leviticus 19:18; James 2:11 quotes Exodus 20:13-15; James 2:23 quotes from Genesis 15:6; James 4:6 quotes from Proverbs 3:34; and he also alludes to Jeremiah 9:23, Isaiah 40:6 and Job 14:2 (in 1:10); to Genesis 22:9 (in 2:21); to Joshua 2 and 6 (in 2:25); to Job 1 and 42 (in 5:11); and to 1 Kings 17:1 and 18:41 (in 5:17-18).

⁷⁶ Moo, *The Letter of James*, 27.

emphasized that true Scripture must point to Christ (*solus Christus*), and judged a book's canonicity based on its Christ-centered content.

Because of this, Luther questioned the canonicity of books such as James, Hebrews, Jude, Revelation, and Esther, which he believed lacked a clear focus on Christ or apostolic authority. James, in particular, was heavily criticized for emphasizing works over faith. However, the fact that Luther found it difficult to harmonize James's emphasis on works with the Pauline emphasis on faith does not mean they are contradictory. Rather, they should be seen as complementary.

In conclusion, while Luther's emphasis on Christ and the gospel profoundly shaped Protestant theology, his selective approach to the biblical canon appears inconsistent and subjective. His approach remains influential in certain circles, but has clearly been superseded by more comprehensive, objective, and scripturally grounded criteria for recognizing canonical Scripture.

El concilio celestial en los escritos de Ellen White en el contexto del conflicto cósmico

Nicolás Sanhueza G.

*Capellán, Colegio Adventista de Concepción,
Chile*

nssanhueza.nic@gmail.com

 <https://orcid.org/0009-0005-2679-7630>

Resumen

El Concilio Celestial, también llamado Concilio Divino, es un concepto teológico que aborda la interacción de Dios con los seres celestiales y su toma de decisiones. El tema ha sido escasamente investigado en la literatura adventista pese a estar estrechamente relacionado con el desarrollo del Conflicto Cósmico, concepto vital para la teología adventista dado que es su marco de referencia para toda la historia de la humanidad. Esta investigación se fundamenta y centra en los escritos de Ellen White, que entregan información esclarecedora sobre el tema que aún no ha sido sistematizada en ninguna publicación académica. Se hará una presentación de los escritos de Ellen White respecto al Concilio Celestial, y luego un análisis de estos escritos. Se logró construir una propuesta respecto al Concilio Celestial en los escritos de Ellen White, considerando aspectos como su propósito, orden, membresía, e impacto dentro del Conflicto de los Siglos. Finalmente, se concluye que el estudio respecto al Concilio Celestial es relevante para la vida del cristiano, dado que aporta a expandir la concepción de Dios y del Conflicto Cósmico.

Palabras clave: Concilio Celestial, Concilio Divino, Concilios del Cielo, Consejos de Dios, Conflicto Cósmico.

Abstract

The Heavenly Council, also called the Divine Council, is a theological concept that addresses God's interaction with heavenly beings and his decision-making. This topic has been scarcely explored in Adventist literature despite its close connection to the Cosmic Conflict development, a vital concept for Adventist theology as it serves as the framework for understanding all of human history. This research is based on and focuses on the Ellen White writings, which provide illuminating information on the subject that has not yet been systematically compiled in any academic publication. A presentation of Ellen White's writings regarding the Heavenly Council will be given, followed by an analysis of these writings. A proposal regarding the Heavenly Council in the writings of Ellen White was successfully developed, considering aspects such

as its purpose, order, membership and impact within the Cosmic Conflict. Finally, it is concluded that the study of the Heavenly Council is relevant to the christian life, as it contributes to expanding the understanding of God and the Cosmic Conflict.

Keywords: Heavenly Council, Divine Council, Counsels of Heaven, Counsels of God, Cosmic Conflict.

Introducción

El Concilio Celestial, también llamado “Concilio Divino”, “Consejos Celestiales”, “Concilio de Yahweh”, “Concilio de Dios” o “Asambleas Divinas” (las expresiones han sido usadas de manera sinónima en la literatura académica),¹ es un concepto presente en las religiones del ACO que describe el gobierno o la corte real de la deidad suprema.² Exégetas contemporáneos sostienen que la Biblia contiene múltiples referencias a este concilio, y el criterio establecido para reconocer que un pasaje habla sobre el Concilio Celestial es el siguiente: (1) Deben haber múltiples seres celestiales presentes; (2) El lugar debe ser el cielo; (3) Deben estar en contexto de juicio; (4) Debe haber alguna forma de discusión; y, (5) Dios debe liderar el concilio.³

En la literatura académica bíblica, las menciones al Concilio Celestial pueden ser rastreadas desde 1944 en adelante, comenzando por el estudio de Robinson Wheeler.⁴ La mayoría de los autores que han escrito referente al tema dentro del siglo XX (1944-1997) y el siglo XXI (2004-2018) han sido protestantes.

Durante la historia, en su mayoría, los autores protestantes han abordado el Concilio Celestial con herramientas provenientes de metodologías histórico-críticas. Centrándose en el AT, han buscado relaciones que demuestren que el Concilio Celestial del Yahwismo Israelita tiene su origen (o al menos fuerte

¹ La observación se realiza en relación a que los diferentes nombres asignados al término “Concilio Celestial” responden a la definición proporcionada por Marylyn White, a saber, lo que está descrito en la continuación de la oración y citado en la siguiente llamada (2). El hecho es observable en la obra de todos los autores citados posteriormente.

² Marylyn Ellen White, “The Council of Yahweh: It’s Structure and Membership” (tesis doctoral, University of St. Michael’s College, Toronto, 2012), 1.

³ White, “The Council of Yahweh”, ii.

⁴ Robinson H. Wheeler, “The Council of Yahweh”, *JTS* 45, nos. 179-180 (1944): 151-157.

influencia) en los concilios divinos de las religiones ugaríticas (cananeas).⁵ Por otro lado, entre los teólogos adventistas, los únicos que han escrito en relación al tema con algún grado de profundidad académica han sido Merling Alomía y John C. Peckham,⁶ sin embargo, no existe ninguna investigación que aborde el concepto sistemáticamente desde los escritos de Ellen White.⁷

En este sentido, Ellen White emplea en sus escritos el concepto de Concilio Celestial dentro de la historia del Conflicto Cósmico, el cual juega un rol gravitante y central dentro de la teología adventista.⁸ Sus escritos han sido paradigmáticos en la comprensión del Conflicto Cósmico. Ambos conceptos se entrelazan y se complementan mutuamente, dando el Conflicto Cósmico el

⁵ Patrick D. Miller, “The Divine Council and the Prophetic Call to War”, *VT* 18, no. 1 (1968): 100-107; Patrick D. Miller, “Cosmology and World Order in the Old Testament: The Divine Council as a Comic-Political Symbol”, *HBT* 9, no. 2 (1987): 53-78; Roger N. Whybray, *The Heavenly Counsellor in Isaiah XL 13-14*, (New York: Cambridge University Press, 1971), 38-48; Jimmy J. M. Roberts, “The Divine Council in Canaanite and Early Hebrew Literature”, *JBL* 102, no. 4 (1983): 622-623; Christopher R. Seitz, “The Divine Council: Temporal Transition and New Prophecy in the Book of Isaiah”, *JBL* 109, no. 2 (1990): 229-247; Paul B. Sumner, “Visions of the Divine Council in the Hebrew Bible” (tesis magister, Pepperdine University, Malibu, 1991), 3-4; Gregory Boyd, *Dios en pie de guerra* (Miami: Editorial Vida, 2006), 123-180; Sang Youl Cho, *Lesser Deities in the Ugaritic Texts and the Hebrew Bible* (New Jersey: Gorgias Press, 2007), 38; Min Suc Kee, “The Heavenly Council and it’s Type-scene”, *JSOT* 31, no. 3 (2007): 259; Daniel Porter, “God among the Gods: an analysis of the function of Yahweh in the Divine Council of Deuteronomy 32 and Psalm 82” (tesis magister, Liberty Baptist Theological Seminary, Lynchburg, 2010), 4; Michael S. Heiser “The Divine Council in Late Canonical and Non-Canonical Second Temple Jewish Literature” (tesis doctoral, University of Wisconsin, Madison, 2004), 6-7; Michael S. Heiser, “Co-Regency in Ancient Israel’s Divine Council as the Conceptual Backdrop to Ancient Jewish Binitarian Monotheism” *BBR* 26, no. 2 (2015): 195-225; Michael Heiser, *The Unseen Realm* (Bellingham: Lexham Press, 2015), 11-13; Wheeler, “The Council of Yahweh”, 151-157; White, “The Council of Yahweh”, ii.

⁶ Merling Alomía, “Lesser Gods of the Ancient Near East and some Comparisons with Heavenly Beings of the Old Testament” (tesis doctoral, Andrews University, Berrien Springs, 1987), 333; John Peckham, *Theodicy of Love: Cosmic Conflict and the Problem of Evil* (Grand Rapids: Baker Academic, 2018), 55-86.

⁷ La iglesia Adventista del Séptimo Día (IASD) reconoce en Ellen White el Don Profético dado por Dios, por ello, sus escritos dentro del contexto de la IASD son denominados “Espíritu de Profecía”. Algunos adventistas se han mostrado reticentes al uso del término “Espíritu de Profecía” para referirse a los escritos de Ellen White, sin embargo, para esta investigación no se considera un problema el utilizarlo.; Richard B. Lewis, “Espíritu de Profecía”, *Spectrum*, 22 de marzo de 2009, en *Spectrum Magazine*, <https://spectrummagazine.org/node/1534/journal/journal/current-issue> (09/05/2023); Asociación Ministerial de la Asociación General de los Adventistas del Séptimo Día, *Creencias de los Adventistas del Séptimo Día* (Buenos Aires: ACES, 2007), 258.

⁸ *Creencias de los Adventistas*, 257.

contexto en donde se desarrolla el Concilio Celestial, y dando el Concilio Celestial una visión sobre las acciones y toma de decisiones de Dios dentro del Conflicto Cósmico.

Por lo tanto, desde ese punto de vista de complementariedad, un estudio sobre el Concilio Celestial desde la perspectiva adventista debe tomar en consideración la cosmovisión bíblica del Conflicto Cósmico. Este concepto de “Conflicto Cósmico” es entendido como el conflicto moral entre el bien y el mal, llevado a cabo por Dios y Satanás. Este comenzó en el cielo y continuó en la tierra involucrando a los seres humanos. Se culminará con la derrota de Satanás y el triunfo y la vindicación de Dios.⁹ Para esta autora, la comprensión del Conflicto Cósmico tiene gran relevancia en la vida del creyente, dado que este es un tema central de las Escrituras que guarda relación con el propósito original de Dios y la obra de la redención.¹⁰

Ellen White sienta las bases del conflicto en la rebelión de Lucifer contra Dios y su ley moral, que es el fundamento de su gobierno; y, muestra el desarrollo del conflicto a través del plan de salvación hasta la restauración final de la humanidad por medio de los juicios de Dios. Para ella, el desenlace del Conflicto Cósmico traería la vindicación del carácter de Dios delante de todo el universo, dejando la rebelión como una lección y ganando la lealtad eterna de los seres creados por medio de la testificación de su justicia y su verdadero carácter.¹¹

En relación a lo anteriormente mencionado, y al desarrollo del presente artículo, esta investigación se centrará en los escritos de Ellen White, dada la importancia que ha tenido para la IASD en su desarrollo tanto institucional como denominacional.¹² El estudio no se centrará en los pasajes bíblicos ya estudiados por los autores protestantes.¹³

⁹ Frank B. Holbrook, “Gran Conflicto”, en *Tratado de Teología Adventista del Séptimo Día*. Ed. Raoul Dederen (Buenos Aires: Asociación Casa Editora Sudamericana: 2009), 1085.

¹⁰ Holbrook, “Gran Conflicto”, 1122.

¹¹ Holbrook, “Gran Conflicto”, 1123-1127.

¹² Para un recuento de la relevancia de Ellen White para el adventismo, véase: Denis Kaiser, Jerry Moon, “Por Jesús y las Escrituras: La vida de Elena G. de White”, *Enciclopedia de Elena G. de White*, ed. Denis Fortin y Jerry Moon (Buenos Aires: ACES, 2020), 27.

¹³ Los pasajes más citados por los autores son: Deut 32; 1 Re 22; Isa 6; 40; Job 1-2; Sal 82; Dan 7 y Zac 3; Wheeler, “The Council of Yahweh”, 151-157; Whybray, *The Heavenly Counsellor*, 38-48; Seitz, “The Divine Council: Temporal Transition and New Prophecy in the Book of Isaiah”, 232-245; Sumner, “Visions of the Divine Council in the Hebrew Bible”, 59-112; Suc Kee, “The Heavenly Council and its Type-scene”, 259; Daniel Porter, “God among the Gods: an analysis of the function of Yahweh in the Divine Council of Deuteronomy 32 and Psalm 82”, 18-50; Marylyn Ellen White, “The

Las preguntas que se plantean para el desarrollo de este escrito son: ¿Qué información proporcionan los escritos de Ellen White sobre el Concilio Celestial? ¿Qué lugar le da ella dentro del Conflicto Cósmico? Se contestarán investigando el concepto de Concilio Celestial en los escritos de Ellen White, examinándolos y analizándolos con el fin de generar una propuesta del pensamiento de Ellen White en relación al Concilio Celestial, buscando aportar a la comprensión de este concepto en la teología adventista.

El Concilio Celestial en los escritos de Ellen G. White

En los escritos originales de Ellen White (inglés) las palabras que se emplean para referirse al Concilio Celestial son “counsels” y “councils”, traducidas como consejos y concilios respectivamente. Tanto esas expresiones en inglés como las palabras consejo o concilio en español vienen del latín “Concilium”, que significa reunión o asamblea deliberante.¹⁴ Los consejos o los concilios son formados por dos o más personas (necesarios para mantener una reunión) y se dan en el contexto de conversar o discutir sobre una situación.¹⁵ En síntesis (de manera preliminar), cuando se habla de Concilio Celestial o Divino en la presente investigación, la idea de fondo es dos o más seres celestiales reunidos con el fin de conversar, discutir, o debatir sobre un asunto.

El Concilio Celestial en los libros de la “Serie del Conflicto de los Siglos”

El primer libro que trata el concepto es *El Conflicto de los Siglos* (1888; en adelante CS) en el capítulo 30, “El origen del mal y el dolor”. CS presenta tres citas que brindan información respecto al Concilio Celestial, todas en el contexto del inicio de la rebelión de Lucifer en el cielo. La primera cita señala que Cristo, bajo el concepto “Consejos de Dios”, tenía la facultad exclusiva de entrar en todos los consejos y designios del Padre.¹⁶ Esta información será de relevancia considerable de aquí en adelante.

En una segunda cita, bajo el concepto “Concilios Celestiales”, Ellen White narra la caída de Lucifer usando los pasajes de Isaías 14 y Ezequiel 28 hasta llegar a la cita.¹⁷ El párrafo donde se encuentra la cita comienza hablando sobre la armonía y la felicidad que el cielo entero tenía en alabar a Dios hasta que Lucifer comienza a sembrar las semillas de su rebelión. Los participantes

Council of Yahweh: It’s Structure and Membership”, 130-143; Heiser “The Divine Council in Late Canonical and Non-Canonical Second Temple Jewish Literature”, 83-89; Heiser, *The Unseen Realm*, 11-13.

¹⁴ Santiago Segura, “concilio, -are, -avi, -atum [concilium]”, *Nuevo diccionario etimológico Latín-Español y de las voces derivadas* (Bilbao: Deusto, 2001), 145.

¹⁵ Segura, *Nuevo diccionario*, 145.

¹⁶ Ellen White, *El Conflicto de los Siglos* (Doral: IADPA, 2007), 470.

¹⁷ White, CS, 470, 471.

del Concilio Celestial alegan con Lucifer en cuanto a este tema, y ante esto la Deidad no permanece estática. Cristo consideró necesario poder atender a los alegatos de Lucifer y se dio el tiempo de argumentar y amonestar a Lucifer sobre el orden de las cosas en el cielo. No obstante, la voz de Cristo finalmente no fue atendida.¹⁸

Finalmente, las menciones al Concilio Celestial en *El Conflicto de los Siglos* concluyen con una tercera cita, donde se hace un contraste explícito sobre la condición de Cristo y Lucifer en cuanto a los “Consejos de Dios”. Cristo tenía oportunidades que Lucifer no tenía en cuanto al conocimiento de los designios divinos y el acceso mismo a los “Consejos de Dios”. Esto aumentó la ya iniciada rebelión en su corazón planteándose preguntas tales como: ¿Por qué Cristo debe tener la supremacía? ¿Por qué debe recibir más honra que yo?¹⁹

En *Patriarcas y Profetas* (1890; en adelante PP) el Concilio Celestial se presenta en tres citas presentes en el capítulo 1, “El origen del mal”. La primera cita de PP es paralela a la segunda cita de CS, sin embargo, esta clarifica aún más la escena: reunidos en Concilio Celestial, el alegar de los ángeles contra Lucifer consistió en rogarle que desistiera de su intento de rebelión.²⁰ En la segunda cita que presenta PP, nos encontramos con la respuesta de Dios a los hechos que comenzaron a ocurrir en el cielo: Dios reúne a las huestes celestiales ante su presencia para declarar delante de todos cuál era el lugar de Cristo en el cielo, declarando que ninguno excepto Cristo podía entrar en la plenitud de sus designios. Les recordó que Cristo era quien les había creado, e hizo énfasis en que aún había de crear más cosas: la tierra y el ser humano.²¹ Esta cita, pese a no mencionar al Concilio Celestial textualmente, entrega un detalle importante a tomar en consideración: la creación de la tierra y del ser humano no había ocurrido aún. No es posible determinar con exactitud cuánto tiempo Lucifer extendió sus intentos de rebelión en el cielo antes de ser finalmente expulsado²² y tentar a Adán y Eva (Gen 3), pero si es posible afirmar que los inicios de su rebelión y las reuniones del Concilio Celestial en el marco del Conflicto Cósmico, ocurrieron antes de la aparición de los seres humanos. La tercera cita que aparece en PP es paralela a la tercera que aparece en CS y no entrega información adicional.²³

De igual forma, en 1898 se publica *El Deseado de Todas las Gentes* (DTG), donde se realizan tres menciones respecto al “Concilio Celestial”. La primera es realizada en el capítulo 3 “El cumplimiento del tiempo”, apuntado

¹⁸ White, CS, 471.

¹⁹ White, CS, 471.

²⁰ Ellen White, *Patriarcas y Profetas* (Doral: IADPA, 2008), 11, 12.

²¹ White, PP, 12.

²² White, CS, 472.

²³ White, PP, 13.

hacia el nacimiento de Cristo. Ellen G. White afirma que así como Dios había llevado a cabo con exactitud el cumplimiento de sus designios en el pasado, así también lo hizo con el nacimiento de Jesús. Cuando el gran reloj del tiempo marcó la hora que había sido determinada en los “Concilios Celestiales”,²⁴ Jesús nació en Belén. En el capítulo 79, “Consumado es”, en ocasión de la muerte de Cristo, White señala que fue en los “Concilios Celestiales” donde Dios preparó el plan para salvar a la humanidad caída. La muerte de Cristo le concedió la victoria sobre Satanás. En los “Concilios del Cielo” se había decidido que se le tenía que dar tiempo a Satanás para probar los principios del cielo,²⁵ pero ahora, al derramar la sangre del Hijo de Dios había quedado completamente desenmascarado delante de los seres celestiales.²⁶ La última cita se presenta en el contexto de la ascensión de Cristo, en el capítulo 87, “A mi Padre y a vuestro Padre”. Cristo, entrando a la ciudad de Dios es recibido por los seres celestiales que esperan jubilosos su llegada. Allí, delante del trono de Dios, están reunidos los Querubines, Serafines, Comandantes de las huestes angélicas, ángeles y los representantes de los mundos que nunca cayeron. Los miembros del “Concilio Celestial” delante de los cuales Satanás acusó a Dios ahora estaban impacientes por tener a Jesús en el cielo otra vez.²⁷

Del mismo modo, *Profetas y Reyes* (1917, en adelante PR) se realiza solo una mención hacia el final, en el capítulo 58, “La venida del libertador”. Después de realizar un repaso por las profecías mesiánicas transmitidas por los patriarcas y los profetas en el AT, profecías que el pueblo de Israel fue incapaz de interpretar correctamente; Ellen White comenta que a pesar de eso en el “Concilio Celestial” había sido determinada la hora en la que habría de venir Cristo por primera vez, y que llegado el cumplimiento del tiempo Cristo vino para redimir a la humanidad.²⁸

El Concilio Celestial en otras publicaciones de Ellen White

Ellen White también publicó detalles importantes sobre el “Concilio Celestial” en *The Review and Herald* y *The Signs of the Times*. En el número del 1 de diciembre de 1891 de la *Review* declaró que todos los elementos de la verdad estaban en Cristo, dado que era uno con Dios y había participado de todos los “Consejos de Dios”.²⁹ El 2 de enero de 1893 en el *Signs* escribió que la provisión del amor perdonador de Dios fue hecha para el pecador en los

²⁴ Ellen White, *El Deseado de Todas las Gentes* (Nampa: Pacific Press Publishing Association, 1955), 22.

²⁵ White, *DTG*, 698.

²⁶ White, *DTG*, 700.

²⁷ White, *DTG*, 764.

²⁸ Ellen White, *Profetas y Reyes* (Nampa: Pacific Press Publishing Association, 1957), 456.

²⁹ Ellen White, “The Science of Salvation the First of Science”, *The Review and Herald*, 1 diciembre (1891): 1.

“Concilios Celestiales” desde antes de la fundación del mundo.³⁰ El 12 de febrero de 1895, escribió en la *Review* que los “Concilios Celestiales” contemplan a los que pretenden haber aceptado a Cristo, para ver si comparten las buenas nuevas de la salvación que han recibido.³¹ Nuevamente en el *Signs*, el 25 de marzo de 1897, hablando sobre la omnisciencia de Dios y sobre como trazó Dios el plan de salvación para ser cumplido, declaró que en los “Concilios Celestiales” se preparó el que sería el ofrecimiento para la humanidad caída.³²

Finalmente, el 7 de septiembre de 1897 en la *Review*, declaró que fue en los “Concilios Celestiales” donde se decidieron los principios con los que se actuaría en el Conflicto Cósmico, no destruyendo a Satanás inmediatamente al expulsarlo del cielo, sino que dándole tiempo para probar si sus postulados respecto al gobierno de Dios eran ciertos o no. El sistema de Dios debía ser contrastado con el de Satanás, y debía quedar en evidencia delante del universo entero quien poseía los mejores principios para gobernar.³³

La información que Ellen White entrega respecto al Concilio Celestial en estas publicaciones está completamente inserta dentro del Conflicto Cósmico. Las citas sugieren que temas tan importantes como el plan de salvación y las reglas con las que se habría de desarrollar el Conflicto Cósmico fueron trazados en los Concilios Celestiales. De igual forma, en *Consejos para los Maestros* (1913) en el capítulo 62, “Por no estudiar la palabra de Dios”. Ellen White menciona que lo que el Padre y el Hijo en los “Consejos del Cielo” consideraron esencial para la salvación del hombre es lo que está presente de manera clara en la Escritura.³⁴

Así mismo, el siguiente libro a revisar es *La Historia de la Redención* (1947; en adelante *HR*). Este es probablemente el libro que más información entrega sobre el Concilio Celestial por sí solo.³⁵ La primera cita que presenta esta obra es paralela a la tercera cita de *CS* y de *PP*. Es presentada en el capítulo 1, “La caída de Lucifer”. Mientras Cristo era reconocido como soberano del cielo y formaba parte del “Consejo especial de Dios” para considerar sus planes, Lucifer los desconocía. A Lucifer no se le permitía conocer los propósitos del Creador.³⁶ Esto alimentó la envidia de Lucifer hacia Cristo. Él y

³⁰ Ellen White, “Chosen in Christ”, *The Signs of the Times*, 2 enero (1893): 1.

³¹ Ellen White, “Ordained to Bring Forth Fruit”, *The Review and Herald*, 18 febrero (1895): 1.

³² Ellen White, “The Mystery of God”, *The Signs of the Times*, 25 marzo (1897): 1.

³³ Ellen White, “The Great Controversy”, *The Review and Herald*, 7 septiembre (1897): 1.

³⁴ Ellen White, *Consejos para los Maestros* (Nampa: Pacific Press Publishing Association, 1971), 424.

³⁵ Ellen White, *La Historia de la Redención* (Florida Oeste, Buenos Aires: ACES, 2004), xii.

³⁶ White, *HR*, 14.

sus ángeles comenzaron a luchar por reformar el gobierno del cielo. Otros ángeles trataron de convencerlos para desistir, pero finalmente estos actos desencadenaron la siguiente sección del capítulo 1, titulada “Guerra en el cielo”.³⁷

De igual forma, es relevante destacar que aquí se encuentra la segunda mención al Concilio Celestial. De acuerdo con la autora, Dios convocó a todos los ángeles para decidir sobre cada caso en este contexto de conmoción en el cielo. En la reunión, Satanás hizo patente su envidia hacia Cristo y exigió participar en los “Concilios” con el Padre y comprender sus propósitos.³⁸ Dios respondió negativamente reafirmando la autoridad de Cristo, entonces Satanás arremetió contra la ley de Dios y los principios de su gobierno. Finalmente estalló la guerra en el cielo y Satanás y sus ángeles fueron expulsados.³⁹ La tercera cita aparece en el capítulo 4, “La tentación y la caída”. La autora describe que la noticia de la caída se difundió por el cielo, los ángeles estaban conmovidos y tristes, pero en medio de esa tristeza surgió una preocupación: los ángeles temían que Adán y Eva extendieran la mano y comieran del árbol de la vida. Por ello, celebraron un “Concilio” para decidir que se haría con la pareja culpable.⁴⁰

Semejantemente, la próxima cita está en el capítulo 5, “El plan de Salvación”. No se menciona al Concilio Celestial de manera directa, pero la situación presentada cumple con los criterios. En esta escena es donde se articula la ejecución del plan de salvación. Cristo entró tres veces a la presencia del Padre en presencia de los ángeles, quienes manifestaban intensa ansiedad cuando estaba en comunión con Dios. Cuando salió por tercera vez, Cristo comunicó y explicó a los ángeles todo el plan de salvación. Los ángeles ofrecieron sus vidas para que no tuviera que morir, pero Cristo explicó que la vida de un ángel no podía pagar la deuda del pecado, sólo podía hacerlo su propia vida.⁴¹ Luego de esto, Ellen White agrega que en ese momento (las tres veces que Cristo entró a su presencia) Dios tuvo que luchar para decidir si dejaría morir al ser humano por su pecado o si daría a su Hijo para morir por él.⁴²

Del mismo modo, *Mensajes Selectos* (1966), en el capítulo 28, “La enemistad de Satanás con la ley”, Ellen White señala que Satanás se había propuesto ser el primero en los “Concilios Celestiales” con el fin de ser igual a

³⁷ White, *HR*, 15-17.

³⁸ White, *HR*, 17.

³⁹ White, *HR*, 18-19.

⁴⁰ White, *HR*, 35.

⁴¹ White, *HR*, 38, 39.

⁴² White, *HR*, 40.

Dios y usurpar el puesto de Cristo.⁴³ También hay varias citas que aparecen en recopilaciones publicadas como Devociones Matinales. En *Maranata: El Señor viene* (1976), se menciona que los ángeles han hablado en sus Concilios procurando defender a los Hijos de Dios que son oprimidos y víctimas de sufrimiento.⁴⁴ En *Alza tus ojos* (1982), se presenta que las bendiciones concedidas por la gracia de Dios a aquellos que creen en Cristo como salvador personal fueron declaradas en los Concilios del Cielo.⁴⁵ En *Exaltad a Jesús* (1988), se comenta que se había señalado a Jesús en los Concilios del Cielo para ser el instructor del hombre, el maestro divino.⁴⁶ En *Dios nos cuida* (1991), se menciona que la salvación de la humanidad siempre ha sido el objeto de los Concilios Celestiales.⁴⁷ En *El Cristo Triunfante* (1999) se menciona que Satanás era un querubín protector en los Concilios Celestiales, cuyo poder seguía al de Cristo.⁴⁸

Finalmente, la última publicación en la que se hace mención a los Concilios del Cielo en esta sección es *Joyas de los Testimonios*, tomo 3, específicamente en la sección “El testimonio de la escritura” del capítulo “Un Dios personal”. Señalando la posición exaltada de Cristo, se menciona que todos los “Consejos de Dios” están abiertos para el Hijo, dado que es igual al Padre.⁴⁹ Con estas declaraciones se culminan las menciones al Concilio Celestial en los escritos de Ellen White consideradas en esta investigación.

Análisis y propuestas

Ya presentada la información proporcionada por las citas, se presentarán una serie de propuestas que son el producto del análisis de estas citas, sin pretender necesariamente ser la palabra final en torno al asunto.

Consejos de Dios y Concilios Celestiales, ¿son lo mismo?

Conforme se expuso en la introducción, los académicos protestantes utilizan los conceptos “Concilios Divinos”, “Concilios Celestiales” y sus diversas variantes como expresiones sinónimas.⁵⁰ No obstante, Ellen White solo usa dos expresiones para referirse al concepto: “Consejos de Dios” (Counsels of

⁴³ Ellen White, *Mensajes Selectos*, tomo 1 (Nampa: Pacific Press Publishing Association, 1966), 223.

⁴⁴ Ellen White, *Maranata: El Señor viene* (Doral: APIA, 2008), 323.

⁴⁵ Ellen White, *Alza tus ojos* (Buenos Aires: ACES, 1982), 271.

⁴⁶ Ellen White, *Exaltad a Jesús* (Nampa: Pacific Press Publishing Association, 1988), 164.

⁴⁷ Ellen White, *Dios nos cuida* (Doral: APIA, 1991), 83.

⁴⁸ Ellen White, *El Cristo triunfante* (Doral: APIA, 1999), 207.

⁴⁹ Ellen White, *Joyas de los Testimonios*, tomo 3 (Buenos Aires: ACES, 2004), 249.

⁵⁰ Ver primer párrafo de la introducción.

God) y “Concilios Celestiales” (Heavenly Councils); y es posible sugerir que en sus escritos estas dos expresiones no significan lo mismo.

Por otra parte, la primera declaración que se realiza sobre los Concilios del Cielo es bajo el concepto Consejos de Dios (Counsels of God), y se presenta que el único que tiene acceso a estos es Cristo.⁵¹ Esta afirmación se repite continuamente en los escritos de Ellen G. White, realizando también un contraste con Lucifer, declarando múltiples veces que Lucifer no tenía acceso a los consejos (Counsels) y designios de Dios.⁵² Esta diferenciación entre Cristo y Lucifer influyó en el crecimiento de su envidia hacia la persona de Cristo que finalmente desencadenó la guerra en el cielo.⁵³

Sin embargo, es visible a través del desarrollo del Conflicto Cósmico que Lucifer y los ángeles tienen permiso para participar de los Concilios Celestiales (Heavenly Councils).⁵⁴ Es más, Lucifer en ocasión de un Concilio Celestial exige ser considerado igual a Dios y que se le permita poder entrar en los Concilios del Padre.⁵⁵ Si los Concilios Celestiales y los Consejos de Dios fueran exactamente lo mismo, ¿Por qué Lucifer habría de sentir envidia hacia Cristo por participar en los Consejos de Dios? Y ¿Por qué Lucifer habría de exigir poder participar en ellos?

Un ejemplo que podría sugerir la diferenciación entre Consejos de Dios y Concilio Celestial en la misma escena es la presentada en *HR*, cuando Cristo entra tres veces a la presencia del Padre para decidir sobre la salvación del hombre ante la mirada ansiosa de los ángeles que no sabían que era lo que pasaba ni podían escuchar la conversación entre el Padre y el Hijo. Luego de las tres sesiones de conversación con el Padre, Cristo comunica la decisión a los ángeles, quienes primeramente buscan apelar, pero luego comprendiendo todo aceptan la decisión de Dios.⁵⁶

Esta diferenciación contrasta la literatura académica protestante, que emplea los conceptos “Concilios Divinos”, “Concilios Celestiales” y sus variantes de manera intercambiable sin ningún tipo de diferenciación. En base a esta evidencia, es posible pensar, y esta investigación sugiere, que dentro de los escritos de Ellen White los Consejos de Dios (Counsels of God) y los Concilios Celestiales (Heavenly Councils) son dos tipos de reuniones celestiales diferentes.

⁵¹ White, *CS*, 470; White, “The Science of Salvation”, 1; White, *Joyas de los Testimonios*, tomo 3, 249.

⁵² White, *CS*, 471; White, *PP*, 13; White, *HR*, 14.

⁵³ White, *CS*, 471; White, *PP*, 13; White, *HR*, 14; Apoc 12:7-8.

⁵⁴ White, *CS*, 471; White, *PP*, 12; White, “The Mystery of God”, *The Signs of the Times*, 1; White, *Mensajes Selectos*, tomo 1, 223; White, *Maranata*, 323; White, *El Cristo triunfante*, 207.

⁵⁵ White, *HR*, 17.

⁵⁶ White, *HR*, 38, 39.

Miembros del Concilio Celestial

Conforme se expuso en la conclusión de la sección precedente, de manera general los miembros del Concilio Celestial son: la Deidad, los querubines y los ángeles.⁵⁷ Sin embargo, utilizando como referencia la última cita presentada de *DTG*, es posible visualizar una lista más específica de los miembros del Concilio Celestial:⁵⁸ La lista sugerida sería: La Deidad, Querubines, Serafines, Comandantes de las huestes angélicas, ángeles y los representantes de los mundos que nunca cayeron. Considerando la diferenciación sugerida anteriormente, esta investigación sugiere que los miembros del “Concilio Celestial” serían los mencionados anteriormente, y los miembros de los “Consejos de Dios” serían únicamente los miembros de la Deidad, el Padre y el Hijo.

Dinámica del Concilio Celestial

El Concilio Celestial, tal como lo indica la definición de concilio presentada en la Introducción, es una reunión donde se conversa y se toman decisiones.⁵⁹ El líder indiscutible del Concilio es la Deidad, quien convoca los Concilios y cuya autoridad quiso ser usurpada por Satanás.⁶⁰ Los seres celestiales participan junto con Dios y estos tienen derecho a hablar libremente y a amonestarse los unos a los otros.⁶¹

Además, en conformidad con su carácter de amor, Dios toma en consideración las opiniones declaradas por sus creaciones y se toma el tiempo de contestarles dándoles aclaraciones y explicaciones de lo que sea necesario para poder mantener la paz y la armonía del cielo. No obstante, los miembros del Concilio Celestial están dotados de libre albedrío y tienen la opción de hacer caso omiso a las respuestas de Dios, tal como ocurrió con Satanás y los ángeles que le siguieron.⁶²

Con respecto a la tesis de la toma de decisiones, considerando la diferenciación sugerida entre “Consejos de Dios y Concilio Celestial”, y tomando como ejemplo la escena presente en *HR* capítulo 5, es visible que en el momento en que el Padre y el Hijo conversaron sobre la ejecución del plan de salvación, el Padre batalló para decidir si permitía al Hijo morir por los seres humanos. Las decisiones que el Padre toma y comunica a sus creaciones, primero pasan por un proceso de toma de decisión en el Consejo de Dios, para luego ser declaradas en los Concilios Celestiales. A su vez, en los Concilios Celestiales, los seres celestiales pueden o no estar de acuerdo con Dios, pueden

⁵⁷ Ver referencias en el apartado anterior.

⁵⁸ White, *DTG*, 764.

⁵⁹ Ver definición y referencias presentadas en la sección “Trasfondo”.

⁶⁰ White, *PP*, 12; White, *Mensajes Selectos*, tomo 1, 223.

⁶¹ White, *CS*, 471; White, *PP*, 12.

⁶² White, *PP*, 12; 1 Juan 4:8.

realizar diversas sugerencias, rebelarse, o, acatar; pero ello también conlleva un proceso de toma de decisiones interno en cada ser celestial: colaborar con el plan de salvación que Dios ha proporcionado en el Conflicto Cósmico o rebelarse contra Dios.⁶³

En síntesis, se propone que tanto los Consejos de Dios como los Concilios Celestiales son instancias de conversación y toma de decisiones con los respectivos miembros de cada uno. Específicamente en los Concilios Celestiales, es evidente que hay una comunicación entre Dios y los seres celestiales, y entre los seres celestiales mismos, habiendo libertad de expresión (aún con las opiniones contrarias al gobierno de Dios como las de Satanás),⁶⁴ como también consideración de las opiniones de los seres creados por parte de Dios, dando explicaciones y aclaraciones según la necesidad de la situación.⁶⁵ Un resumen del análisis realizado se resume en lo propuesto en la Tabla 1.

Aspecto	Consejo de Dios	Concilio Celestial
Membresía	Deidad	Deidad, Querubines, Serafines, Comandantes de las huestes angélicas, ángeles y los representantes de los mundos que nunca cayeron
Dinámica	Concilio cerrado, exclusivo de la Deidad	Concilio abierto para los seres celestiales con derecho a voz y libertad de expresión
Toma de decisiones	Decisiones sobre el destino universal, decisiones personales	Decisiones personales

Tabla 1: Comparación entre el Consejo de Dios y el Concilio Celestial

Los Concilios de Satanás: una antítesis de los Concilios del Cielo

Durante el desarrollo de la investigación también se pudo observar en los escritos de Ellen White que mientras los Concilios Celestiales sesionan para apoyar la salvación del hombre,⁶⁶ Satanás también lleva a cabo concilios o reuniones de consulta con sus ángeles malignos para destruir al ser humano y procurar su perdición.

Estas reuniones se han llevado a cabo desde los inicios de la existencia de la humanidad y en ellas se informó el plan que habría de hacer pecar a Adán y a

⁶³ White, *HR*, 40.

⁶⁴ White, *HR*, 17.

⁶⁵ White, *CS*, 471; White, *PP*, 12.

⁶⁶ White, *Maranata*, 323; White, *Dios nos cuida*, 83.

Eva.⁶⁷ Desde allí en adelante, y con fuerza reduplicada desde la victoria de Cristo en la cruz, Satanás y sus ángeles sostienen reuniones de consulta para buscar los planes más eficaces para destruir la fe de los seguidores de Jesús. Esa intensidad aumenta cada vez más a medida que el reloj del tiempo avanza hasta el fin.⁶⁸ La guerra espiritual que los cristianos viven es real (cf. Efe 6:11, 12), pero, a pesar de todas las dificultades que Satanás pueda poner en el camino del creyente, la victoria para los hijos de Dios está asegurada por medio de la sangre de Cristo Jesús (Apoc 12:10-12).

Aspectos a destacar

En base al análisis de las citas presentadas, podemos también ver algunos puntos importantes mencionados en los escritos de Ellen G. White:

(1) En base a un Concilio Celestial en específico, podemos situar cronológicamente que los inicios de la rebelión de Satanás fueron antes de la creación del hombre.⁶⁹ (2) Lo que la Escritura plantea sobre lo que era necesario que ocurriera para que el ser humano pudiera entender el plan de salvación fue determinado en los Consejos del Cielo.⁷⁰ (3) En los Concilios del Cielo se señaló que Jesús sería el gran Maestro que enseñaría a los seres humanos cómo vivir una vida acorde a la voluntad de Dios.⁷¹ (4) Los Concilios Celestiales sabían el momento exacto de la primera venida de Jesús a la tierra, ya que había sido determinada allí.⁷² Sin embargo, no existe constancia de que conozcan el momento exacto de la segunda venida. (5) Las bendiciones recibidas por los que creen en Cristo fueron determinadas en los Concilios Celestiales.⁷³ (6) Los Concilios Celestiales están atentos al desarrollo de la obra del evangelio en la tierra.⁷⁴

En su conjunto, estas ideas permiten ver la importancia que tienen estos Concilios dentro de la comprensión de Ellen White del Conflicto Cósmico. Estas expresan una manera bastante específica de cómo ella entiende el actuar de Dios en conjunto con los miembros de la Deidad y sus seres angelicales.

⁶⁷ White, *HR*, 26-27; Gen 3:1-19.

⁶⁸ White, *HR*, 149; Ellen G. White, *Testimonios para los Ministros* (Buenos Aires: ACES, 1979), 395.

⁶⁹ White, *PP*, 12.

⁷⁰ White, *Consejos para los Maestros*, 424.

⁷¹ White, *Exaltad a Jesús*, 164.

⁷² White, *DTG*, 22; White, *PR*, 456.

⁷³ White, *Alza tus ojos*, 271.

⁷⁴ White, “Ordained to Bring Forth Fruit”, 1.

Contraste entre el concepto de Concilio Celestial de Ellen G. White y el de los autores protestantes

Como es posible evidenciar en los artículos y tesis realizados por los académicos de la tradición protestante, la mayoría de estos últimos propone un concepto de Concilio Divino o Concilio Celestial a partir del uso de herramientas asociadas a las metodologías histórico-críticas, viendo en el Concilio Celestial bíblico una expresión de los Concilios Divinos de las culturas paganas, en donde se ve a Dios como un Dios superior que rige sobre los demás dioses de Canaán tales como Baal, Astarot o Asera (esto es evidente por ejemplo, en la obra de Michael Heiser).⁷⁵

En los escritos de Ellen White, esta forma de ver el Concilio Celestial no está presente. En todo momento Ellen White presenta a Dios como el único Dios presente en el Concilio, siendo los otros miembros los seres celestiales, seres creados que no son deidades menores. Además, considerando la diferenciación sugerida entre el concepto Consejo de Dios y Concilio Celestial; estos conceptos que en ciertos círculos del mundo académico protestante han sido utilizados de manera sinónima, para Ellen White no representarían lo mismo. Por lo tanto, es posible sostener que el pensamiento de Ellen G. White en cuanto a los Consejos de Dios y los Concilios Celestiales no es el mismo que el que los académicos protestantes han presentado de manera general.

Resumen y conclusión

¿Es relevante el Concilio Celestial dentro del desarrollo del Conflicto Cósmico? ¿Qué lugar le da Ellen G. White dentro del Conflicto Cósmico? Durante el desarrollo de la investigación se ha evidenciado que los Concilios Celestiales fueron testigo de escenas tremendamente relevantes en la historia del Conflicto Cósmico, tales como: la rebelión de Lucifer, la provisión y declaración del plan de salvación, el establecimiento de los principios con que se actuaría en el Conflicto Cósmico y la ascensión de Cristo. Hoy, el tema central de los Concilios Celestiales es la salvación del hombre y lo seguirá siendo hasta la segunda venida de Cristo.

Aunque Ellen White nunca realizó una evaluación de la relevancia del Concilio Celestial dentro del Conflicto Cósmico, es posible visibilizar que conocer los acontecimientos que se dieron en ocasión de los Concilios Celestiales es relevante para un conocimiento cabal del Conflicto de los Siglos, y por lo tanto, de conocer cómo Dios ha actuado en pro de la salvación de la humanidad desde antes de la fundación del mundo. Por lo tanto, la presente investigación propone que el estudio y conocimiento del Concilio Celestial es

⁷⁵ Heiser, *The Unseen Realm*, 11-13; Este libro, que también posee un documental filmado por Faithlife (compañía a cargo de Logos Bible Software), es la condensación del pensamiento presente en los trabajos académicos del Dr Heiser.; Logos, “The Unseen Realm – documentary film with Dr. Michael S. Heiser” 12 de octubre 2022, <https://www.youtube.com/watch?v=2QM7anD5vSI> (11 julio 2023).

importante para expandir y complementar el conocimiento de cualquier ASD respecto del Conflicto Cósmico.

El estudio del Concilio Celestial en los escritos de Ellen G. White es relevante e importante para tener una mejor comprensión respecto al Conflicto Cósmico. Una correcta comprensión de este expande la historia y la concepción que el cristiano tiene respecto al mismo Conflicto Cósmico y la persona de Dios. La concepción de Concilio Celestial que esta investigación sugiere dentro de los escritos de Ellen G. White es diferente a la presentada por los académicos pertenecientes a la tradición protestante a lo largo de los años, y por lo tanto, se sugiere que la concepción del Concilio Celestial dentro de la teología adventista identifique esta diferenciación y considere sus escritos como un apoyo importante para comprender mejor el concepto dentro de contexto del Conflicto Cósmico, tema de importancia central para la teología adventista.

Finalmente, se reconoce que aún se puede estudiar mucho más el tema y se pueden obtener aún más conclusiones que las presentadas aquí. El estudio constante y la revelación progresiva es una característica que ha acompañado a la IASD durante toda su historia. Con toda seguridad, si se buscan a mayor profundidad las gemas presentes tanto en la Escritura como en los escritos de Ellen G. White, se puede seguir obteniendo más detalles que complementen y perfeccionen la visión que se tiene sobre el Concilio Celestial y el Conflicto de los Siglos.

Recensión

Felipe A. Masotti, Diogo Cavalcanti, João Luiz Marcon y Elmer A. Guzmán, eds. *Daniel: Interpretação, História e Teologia*. Ivatuba/Tatuí: Faculdade Adventista do Paraná/Casa Publicadora Brasileira, 2024. pp. 464. ISBN: 978-85-345-3460-4.

El presente título es el resultado de las producciones académicas presentadas en el XIV Simposio Bíblico-Teológico Sudamericano, titulado “*Daniel: Visões e mensagens para o tempo do fim*”, efectuado en abril de 2022 en Ivatuba, Brasil, en las dependencias de la Facultad Adventista de Paraná. El evento convocó a las facultades de teología de la División Sudamericana de la Iglesia Adventista del Séptimo Día, al igual que académicos de otras partes del mundo. Por esta razón, los autores de los capítulos del libro son académicos de diversas áreas de la teología, a saber: Exégesis del Antiguo y Nuevo Testamento, Estudios Históricos, Teología Sistemática y Teología Aplicada. Estas áreas constituyen, a su vez, las grandes divisiones del libro, dentro de las cuales se agrupan temáticamente los distintos capítulos. De los 70 trabajos presentados al Simposio, finalmente fueron escogidos 19 para su publicación, según diez criterios expuestos en el libro (p. 23).

El volumen comienza con la declaración de consenso resultante del Simposio (pp. 7–9). En ella se reafirmaron los puntos fundamentales de la interpretación adventista del libro de Daniel (y, en algunos casos, de la apocalíptica bíblica en general). Entre estos se encuentran la autoría daniélica en los siglos VII–VI a.C.; el uso del método historicista para interpretar las visiones; la identificación de Jesús como Miguel en los caps. 10–12 (así como con el Hijo del Hombre de Dan 7, el Príncipe de Dan 8 y el Ungido de Dan 9). Asimismo, se confirma la validez del principio día-año para los períodos de tiempo mencionados en las visiones apocalípticas, junto con la relevancia del libro para la Teología del Santuario, entendida como un componente central de la teología adventista. Tal vez el punto más explícito de esta declaración sea la afirmación de que el cumplimiento de las 2300 tardes y mañanas de Dn 8:14 ocurrió el 22 de octubre de 1844. De este modo, la declaración se sitúa firmemente dentro de los parámetros hermenéuticos nucleares del adventismo del séptimo día.

La primera sección corresponde a los Estudios del Antiguo Testamento. Se abre con el artículo de Elias Brasil de Souza (pp. 27-40), “*A Relevância do Livro de Daniel*”, que presenta asuntos introductorios al estudio del libro: estructura, narrativa, aspectos lingüísticos, intertextualidad, teología y aplicaciones, mostrando así su relevancia polivalente. Se trata de una introducción breve pero adecuada para adelantar la temática general del volumen y los objetivos del simposio. El siguiente artículo, de Jiří Moskala (pp. 41-59), examina la presencia de siete verbos en distintos tiempos verbales, así

como sus relaciones intertextuales, para defender que la escena de juicio de Dn 7:13–14 —y su interpretación en los vv. 17–27— no apunta a un solo momento, sino a tres: (1) el escenario del juicio celestial; (2) la venida del Hijo del Hombre (como referencia a la Segunda Venida); y (3) las consecuencias eternas derivadas de ambos, a saber, el establecimiento del Reino Eterno del Hijo del Hombre, al que todos los dominios del mundo obedecen. De igual modo, El artículo de Felipe Masotti (pp. 60-97), basado en su tesis doctoral,¹ sostiene que la reutilización y repetición de patrones proféticos en Dn 10–12, en relación con profecías anteriores, no intenta dar explicaciones a un supuesto incumplimiento de la profecía clásica. Más bien, afirma que Dn 10–12 se sirve de tales expectativas para construir una perspectiva escatológica ampliada, donde el problema a resolver va más allá del retorno del exilio: apunta a una restauración total.

Los tres estudios siguientes son de Diogo Cavalcanti (pp. 98-126), Carlos Mora (pp. 127-140) y Eloa Moura Galvão (pp. 141-155) respectivamente. El primero busca comprender las cuatro bestias de Dn 7, especialmente la primera, semejante a un león, a la luz del trasfondo interno del libro y del Antiguo Cercano Oriente. El segundo establece conexiones léxicas en torno al término *maškilīm* en Dan 11:29–12:12, formulando una interpretación histórica secuencial orientada a identificar de los símbolos de Dan 11-12. El estudio de Moura Galvão, por su parte, muestra, mediante análisis intra e intertextuales, la importancia del Santuario Celestial para comprender Dan 8:14, especialmente su relación con el ritual del *Yom Kippur* en Lev 16.

La sección incluye tres artículos más. El primero es la propuesta de Richard Davidson (pp. 156-167), quien utiliza la tipología para identificar los esquivos símbolos de Dan 11:40–45. Aunque el artículo destaca por su audacia, algunas asociaciones resultan algo creativas (por ejemplo, la identificación de naciones vecinas de Israel con el *protestantismo apostatado*). Con todo, tratándose de un pasaje especialmente complejo, su propuesta es bienvenida, aunque requiere mayor desarrollo. El siguiente artículo, de Merling Alomía (pp. 168-187), resalta la escatología del libro, que —según el autor— apunta principalmente al Mesías y a la salvación escatológica definitiva. La sección concluye con Roy Gane (pp. 188-211), quien muestra cómo el género apocalíptico —con sus diversas formas y subformas— ayuda a iluminar cuestiones cruciales del libro de Daniel, aunque no necesariamente deba usarse como una camisa de fuerza.

La segunda sección, dedicada a los Estudios del Nuevo Testamento, incluye solo dos artículos. El primero, de Carlos Olivares (pp. 213-226), analiza críticamente las alusiones a Daniel señaladas por los editores del texto crítico griego NA28. El autor examina pasajes donde, a su juicio, dichas alusiones son

¹ La tesis fue revisada y publicada en: Felipe Masotti, *But the Wise Shall Understand: Reuse of Prophecies, Chronotope, and Merging of Eschatological Horizons in Daniel 10–12*, FAT II 157 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2025).

imprecisas, así como textos donde los editores habrían pasado por alto referencias importantes (por ejemplo, que el “Hombre de Iniquidad” de 2 Tes 2 aludiría al Cuerno Pequeño de Dan 7 y 8). El segundo artículo, de Leonardo Nunes (pp. 227-247), examina las relaciones entre Daniel y el corpus lucano, en particular el esquema promesa-cumplimiento en relación con la profecía de las Setenta Semanas (Dan 9:24-27). El estudio resulta especialmente útil en el medio adventista, pues respalda la sincronización entre las fases de la última semana y los eventos históricos del ministerio de Jesús. Podría considerarse que esta sección sobre Nuevo Testamento pudo haber sido más extensa o variada, por ejemplo, con estudios que exploraran la influencia de Daniel en la teología intertestamentaria, dada la gran ascendencia del libro en distintos bolsones del judaísmo del Segundo Templo, lo cual podría dar el espacio para profundizarse en el impacto de Daniel en la formulación y formación inicial del cristianismo primitivo.

La sección siguiente corresponde a los Estudios Históricos. El primer artículo, de Alberto Timm (pp. 249-305), realiza un recorrido histórico por la interpretación adventista del libro de Daniel desde 1844 hasta la actualidad, mostrando la centralidad del libro para los desarrollos doctrinales primigenios, así como las crisis interpretativas (principalmente las encabezadas por Price y Ford) y los cuestionamientos recientes al método historicista, junto con sus respectivas refutaciones por parte de los eruditos adventistas. Además, expone las distintas tendencias interpretativas dentro del adventismo actual, centradas especialmente en Dan 11. El siguiente artículo, de Jean Zukowski (pp. 306-345), argumenta que el período profético de “tiempo, tiempos y medio tiempo” (Dan 7:25), entendido como 1260 días/años, debe comenzar con la “entrega de los santos” al cuerno pequeño, lo que, de acuerdo con el autor, coincide con el decreto de Justiniano, en vigor desde 538, y que habría inaugurado un nuevo modelo de relación Iglesia-Estado (la independencia del papado frente al poder civil). Si bien el artículo ofrece un sobresaliente análisis histórico de las dinámicas entre Iglesia y Estado en los siglos IV–VI, el lector podría echar en falta un análisis teológico-exegético más desarrollado para vincular Dan 7:25 (y pasajes paralelos) con dicho decreto.

La siguiente sección reúne cuatro Estudios Sistemáticos. El primero, de Frank Hasel (pp. 347-368), no aborda directamente Daniel, sino la escatología bíblica y el rol que la Iglesia debe asumir frente a este asunto. A este le sigue el estudio de Roy Graf (pp. 369-390), quien analiza la hermenéutica apocalíptica de los primeros adventistas, argumentando que, esta era de naturaleza sistemática y dependía de presuposiciones macrohermenéuticas derivadas de la Teología del Santuario. Graf compara favorablemente este enfoque con metodologías contemporáneas más puramente exegéticas. El tercer estudio, de Karl Boskamp (pp. 391-408), analiza el “Movimiento de Guerra Espiritual” surgido a fines del siglo XX, el cual utiliza la oración y el ayuno de Dan 10 como paradigma para la supuesta existencia de espíritus territoriales, los cuales

se debe combatir por medio de lo que consideran como “guerra espiritual”. Boskamp considera inadecuados los énfasis del movimiento, por apoyarse, de acuerdo con el autor, en premisas subjetivas y especulativas, además de obtener resultados insatisfactorios. El último artículo de la sección es de João Luiz Marcon (pp. 409-429), quien se propone mostrar, mediante un estudio intertextual, cómo el Cuerno Pequeño de Dan 7 es presentado como una contrafacción del Mesías, constituyéndose así en una parodia engañosa de este.

La última sección, dedicada a los Estudios Aplicados, contiene dos artículos. El primero, de Adolfo Suárez (pp. 431-441), presenta diversas razones —teológicas y prácticas— para estudiar el libro de Daniel. El segundo, de Walter Alaña (pp. 442-451), utiliza la historia de Daniel y sus compañeros como paradigma de cómo deben vivir los cristianos en los últimos días.

El lector más exigente podría señalar ciertos aspectos cuestionables: el uso de notas al final de cada capítulo en lugar de notas al pie; la traducción de algunos artículos, en vez de presentarlos en su idioma original de cada autor; la insistencia en la transliteración del hebreo, arameo y griego, en vez de utilizar su grafía original (aunque se incluye una tabla de equivalencias al inicio); o la escasa discusión sobre ciertos debates contemporáneos dentro de la ortodoxia denominacional, como pueden ser la interpretación “islámica” de Dan 11, propuesta por Roy Gane (la cual solo es mencionada brevemente en el artículo de Timm), entre otros. No obstante, estos aspectos son comprensibles considerando que el libro fue publicado por la CPB, institución que suele producir literatura más accesible a un público general y no estrictamente especializado. En cualquier caso, el volumen constituye una importante actualización en los estudios sobre Daniel, especialmente respecto de su uso en el ámbito adventista, siendo cada artículo, en mayor o en menor medida, una enorme contribución a la comprensión denominacional del libro de Daniel. Debería considerarse un recurso indispensable para todo erudito adventista que trabaje el libro desde cualquiera de las diversas áreas teológicas.

Francisco Higuera S.

 <https://orcid.org/0009-0001-7128-1925>

Universidad Adventista de Chile

Recensión

Peckham, John C. *Why We Pray: Understanding Prayer in the Context of Cosmic Conflict*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2024. ISBN: 9781493446254.

John C. Peckham (PhD, Andrews University), es Profesor Asociado de Teología y Filosofía Cristiana en el Seminario Teológico Adventista de Andrews University en Berrien Springs, Michigan. Es autor de más de una decena de libros y varios artículos publicados en prestigiosas editoras y revistas académicas. Al momento de la publicación de este libro, se desempeñaba como editor asociado de la *Adventist Review*.

El libro *Why We Pray: Understanding Prayer in the Context of Cosmic Conflict* es hasta cierto punto la aplicación de las ideas presentadas por el autor en libros anteriores, especialmente *Theodicy of Love: Cosmic Conflict and the problem of evil* (Baker Academic, 2018), al tema de la oración petitoria. Peckham se propone desde el primer capítulo abordar dos problemas vinculados con esta temática: (1) las oraciones aparentemente no respondidas y (2) el problema clásico relacionado con el tema, de cómo la oración petitoria puede hacer alguna diferencia frente a un Dios que es totalmente bueno, omnisciente y todopoderoso. El autor deja claro que no es su intención responder cada pregunta relacionada con el tema sino “bosquejar una aproximación que pueda hacer sentido a algunas de las más problemáticas preguntas acerca de la oración petitoria”.¹ Peckham finaliza el primer capítulo mencionando diferentes maneras de enfrentar el tema y anunciando brevemente su propuesta: Dios se ha comprometido consigo mismo con ciertos parámetros o límites en el conflicto cósmico de tal manera que Él está moralmente impedido de llevar a cabo algunas cosas buenas a menos que sea solicitado así por una o más partes apropiadas.²

El segundo capítulo discute cómo debe ser Dios para que la oración petitoria tenga sentido. A la pregunta de si Él puede ser afectado o influenciado por la oración, Peckham responde que la respuesta sería negativa bajo la perspectiva del teísmo clásico estricto. Según ese punto de vista, Dios no puede ser afectado por nada ni por nadie debido a su estricta inmutabilidad e impasibilidad. Descartando esa perspectiva, el autor propone que el Dios de la Biblia se muestra dispuesto a escuchar y responder las oraciones de sus hijos. Él está dispuesto hacer el justicia y bondad, a entrar en diálogo con sus criaturas e incluso cambiar algunas de sus acciones en respuesta a sus oraciones y de acuerdo con sus propósitos de bienestar y salvación para con ellos. Aunque Él

¹ John C. Peckham, *Why We Pray: Understanding Prayer in the Context of Cosmic Conflict* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2024), 3.

² Peckham, *Why We Pray*, 19.

ya conoce lo que ellos necesitan, Dios los invita a orar, y se compromete a responder, siempre de acuerdo con su voluntad y en respuesta a ciertas condiciones como la humildad y el arrepentimiento. El Dios de la Biblia entra en relaciones de pacto con sus hijos, con acciones y respuestas de cada parte, y con el compromiso de siempre cumplir sus promesas si las condiciones del pacto se cumplen. Peckham procede a explicar los atributos divinos bajo esta perspectiva pactual, concluyendo que Dios participa en relaciones genuinas de acción y respuesta con sus criaturas, lo que implica un cambio en sus relaciones con ellos, pero siempre constante con respecto a su naturaleza y carácter.

El tercer capítulo presenta un análisis profundo de la oración modelo, conocida como el Padrenuestro o la “Oración del Señor” (Mat 6:9-13). El solo hecho de que Jesús enseñó a orar a sus discípulos de cierta manera indica que las oraciones pueden ejercer una influencia en la acción divina. Peckham enfatiza que el propósito de la oración está relacionado con la vindicación del nombre de Dios (“santificado sea tu nombre”) y la comprensión de que su voluntad no siempre se realiza en esta tierra (“sea hecha tu voluntad como en el cielo, así también en la tierra). La oración incluye la petición por el “pan de cada día” y por perdón en el contexto de la lucha contra el mal. De esta manera, se presenta la oración como un elemento clave en la victoria y vindicación de Dios en el conflicto cósmico. La santificación del nombre de Dios, la petición de la venida de su reino y el cumplimiento de su voluntad apuntan al triunfo final de Dios en este conflicto entre Él y su enemigo.

Uno de los puntos centrales del libro es introducido en el capítulo cuatro. La respuesta a la oración debe ser entendida en el contexto de la existencia de ciertas “reglas” que rigen el conflicto entre Dios y los agentes espirituales malignos que se rebelaron contra Él. El autor analiza algunos ejemplos bíblicos (Dan 9-10; Job 1-2; Apoc 12-13, etc.) en los cuales Dios se ve moralmente impedido de responder e intervenir para ejecutar su voluntad debido a que, al hacerlo, iría en contra de su carácter y las normas del conflicto. Aunque Dios tiene el suficiente poder para responder a las oraciones de sus hijos, Él respeta la jurisdicción y acción de Satanás y sus demonios como agentes libres, pero solo dentro de ciertos parámetros morales, espaciales y temporales. La respuesta a la oración ocurre dentro de esas reglas, ya sea activando ciertas vías que no estarían disponibles si no fuera por la oración, o a veces retardando o incluso impidiendo una respuesta a la oración. Aunque todas las cosas son posibles para Dios, Él se restringe a sí mismo en aras de ser fiel a sí mismo, su carácter y sus promesas. Peckham aquí distingue entre la voluntad “ideal” de Dios y su voluntad “remedial”. La voluntad ideal de Dios es lo que ocurriría sin la presencia del mal en el mundo, y la voluntad remedial es lo que Él desea en el contexto del conflicto cósmico, la cual debe incluir todos los factores en juego, al como las decisiones pecaminosas de las criaturas, e incluye muchas cosas que Dios no hubiese querido en un contexto ideal. El ejemplo mayor de esto es la muerte de Cristo, que “era la única manera disponible para Dios mediante la

cual podía derrotar las acusaciones del diablo y redimir al mundo de la esclavitud al maligno sin comprometer el amor y la justicia”.³ La oración es por lo tanto la manera en que las criaturas pasan a ser parte también de la lucha entre el bien y el mal en que está sumido el universo.

En el quinto capítulo, Peckham continúa desarrollando el tema de las reglas del conflicto, pero ahora para presentar una posible explicación a las oraciones no contestadas. Siendo que este conflicto es epistémico (relativo a la racionalidad y confiabilidad del gobierno de Dios) y no una confrontación de fuerzas, debe resolverse en el contexto de una demostración de la verdad, justicia y bondad de Dios. En ese contexto, la oración debe ir acompañada con una demostración de fe y perseverancia. Peckham presenta ejemplos bíblicos de cómo Dios invita a orar con fe y constancia a fin de que Él responda (Mat 7:7-8; Luc 11:5-8; 18:1-8). Este tipo de oración permite a Dios resolver situaciones relacionadas con las reglas del conflicto, haciendo posible la respuesta solicitada en la oración, entendiéndose que puede haber ocasiones en que no se haga efectiva debido a que va en contra de su voluntad o algunas de las reglas establecidas. De esta manera, el autor establece que algunas reglas que la Biblia establece para la respuesta de oración son la obediencia, el arrepentimiento, fe no presuntuosa, motivaciones no egoístas, perseverancia y orar conforme a la voluntad de Dios. Mientras se puede asegurar que Dios responderá de una manera específica, hay plena confianza en sus promesas.

El sexto y último capítulo enfrenta el aparente ocultamiento divino frente al sufrimiento e injusticia presentes en el mundo. Peckham explora algunas respuestas. La Biblia observa que Dios no se oculta al sufrimiento humano. Tal vez responde de maneras que no son siempre evidentes. Por un lado, el pecado ha establecido una distancia entre Dios y el ser humano, y las reglas del conflicto podrían limitar aún más las circunstancias en las que Dios está moralmente habilitado para revelarse a los seres humanos. Dios no puede actuar de manera que socave la libertad individual de las criaturas, ni tampoco responder una oración que pueda traer consecuencias peores a las ya existentes. Mientras debemos orar para que Dios intervenga para traer justicia, la oración no reemplaza la acción humana en casos que lo ameriten, confiando en que al final, Él traerá justicia al fin de los tiempos. Así, la victoria de Cristo y la compañía del Espíritu Santo están disponibles para los seres humanos en medio de las dificultades y aflicciones de este mundo. Peckham finaliza afirmando que, aunque no siempre las oraciones serán respondidas conforme a lo que el que las ofrece espera, las promesas de liberación, gozo y victoria permanecen.

John C. Peckham tiene la valentía de abordar un problema que no siempre los teólogos están dispuestos a tratar. Mientras intenta dar una base firme sobre la cual sostener la práctica de la oración persistente y con fe, invita a una comprensión por la que las oraciones no son siempre contestadas. Dios

³ Peckham, *Why We Pray*, 94. La traducción es nuestra.

tiene el poder de hacerlo, pero se autolimita por factores morales y las reglas del conflicto.

El libro es consistente en lo que ofrece y en lo que entrega. No pretende responder todas las preguntas en torno a la oración petitoria, pero otorga una base bíblica y teológica sólida para intentar explicar aquello que está más allá de la comprensión humana. Provee una explicación de la naturaleza divina que es compatible con la cosmovisión del conflicto cósmico y las reglas que existen para su resolución. El lector puede que no se sienta del todo complacido con las respuestas otorgadas, ya que se enfatizan las restricciones de la acción divina en lugar de su absoluta omnipotencia. Si bien la explicación puede causar insatisfacción, Peckham recuerda que la solución y respuesta a nuestros ruegos jamás se alcanzarán del todo en este mundo, sino en que vendrán con la acción definitiva y efectiva en el escatón.

Sergio Celis C.

 <https://orcid.org/0009-0006-8352-9103>

Universidad Adventista de Chile