



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS
BACHILLERATO EN CIENCIAS BÍBLICAS

LECTURA COMPLEMENTARIA SESIÓN 7

CBX 108 ANTIGUO TESTAMENTO II

Trebolle, Julio. “Figuras de mediadores en los cielos y en la tierra”.
En *Texturas bíblicas del antiguo Oriente al Occidente moderno*, 68-
79. Madrid: Editorial Trotta, 2019.

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre del 2012 y publicado en La Gaceta el 4 de febrero del 2013, en el que se agrega el Art 35-Bis a la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, No. 6683.

FIGURAS DE MEDIADORES EN LOS CIELOS Y EN LA TIERRA

La religión del antiguo Israel, al igual que las religiones mesopotámicas, conocía figuras muy diversas de mediadores¹. Pueden reducirse a tres principales: sacerdotes, reyes y profetas o sabios. Las concepciones mesopotámicas y bíblicas estructuran la realidad en tres grandes ámbitos: lo sagrado, el poder y la sabiduría.

1. LAS FIGURAS BÍBLICAS DE MEDIACIÓN

La mediación entre los seres divinos y los humanos viene expresada mediante diversos términos. «Ser intermedio» (*Mittelwesen* o *Zwischenwesen*) designa a espíritus, demonios, ángeles, héroes u otras figuras similares situadas entre los «verdaderos» dioses y los seres humanos. Esta posición intermedia les permite cumplir una función mediadora. El término responde tanto a representaciones de la filosofía griega como de la tradición judeocristiana e islámica. Constituye, sin embargo, una categoría «occidental» que puede no ser adecuada para el estudio de otras religiones e incluso para algunas formas del profetismo del antiguo Oriente Próximo, que revestían caracteres próximos a los de un chamán o de un *medium*². En el cristianismo la mediación adquiere categoría de intercesión, sobre todo en el catolicismo y en la ortodoxia oriental, en menor medida en la tradición protestante.

1. Thomas Römer *et al.* (eds.), *Entre dieux et hommes: Anges, démons et autres figures intermédiaires*. Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 19 et 20 mai 2014, Peeters, Lovaina, 2017.

2. Lester L. Grabbe, «Ancient Near Eastern Prophecy from an Anthropological Perspective», en Martti Nissinen (ed.), *Prophecy in Its Ancient Near Eastern Context. Mesopotamian, Biblical, and Arabian Perspectives*, Society of Biblical Literature, Atlanta GA, 2000, pp. 13-32, en particular p. 18.

Los textos religiosos antiguos contaban con términos propios, muy variados y de significado hoy a menudo incierto. Así en el siglo XVIII a.C., el profetismo conocido por los textos de Mari —comparable al bíblico sobre todo en lo referente al modo de la comunicación divina— distinguía dos figuras principales: el *āpilum* o la *āpiltum*, «el/la que responde» a preguntas propuestas en el culto o en ritos de magia, y el *muhhûm* o la *muhhtûm*, profetas extáticos o «furiosos», poseídos por una especie de locura contagiosa. Los *āpilum* y las *āpiltum* podían desplazarse a los santuarios de las divinidades para hacer allí sus consultas a los dioses y llevar seguidamente a palacio el mensaje con la respuesta recibida. Por el contrario, el *muhhûm* o la *muhhtûm* no solían abandonar el recinto sagrado de un templo, de modo que se comunicaban con el rey a través de intermediarios. El profetismo extático o visionario a cargo de «hombres santos» itinerantes entre santuarios parece oponerse a otro de ambiente agrícola, ligado a un lugar de culto en el que el profeta responde con un oráculo articulado a quien le hace una consulta.

Otras figuras de mediadores eran los *assinum*, «eunucos» tal vez o más bien invertidos, las *qammatum* reconocibles por un tocado particular, y los *barûm* o adivinos, encargados de verificar la autenticidad de ciertos signos divinos. Un texto de Mari atestigua la existencia de los *nabûm* (de «nombrar», «llamar»), término correspondiente al bíblico *nābî'* o «profeta»: «Cuando llegué a la casa de Ashmad, reuní a los *nabûm* de los nómadas (bensimalíes) e hice tomar presagios por la salud del rey» (ARMT XXVI/1 216:5-8). Los textos neoasirios contemporáneos de los primeros profetas bíblicos del siglo VIII a.C. conocen otras figuras de profetas como los *ragginu*, *mahhû* y *šabrû*. En los textos bíblicos, junto al término *nābî'*, «profeta», aparecen también los de *rō'ê* y *hōzê*, «vidente», así como el de *'iš hā'elōhîm*, «hombre de Dios», que reflejan diferentes instancias de mediación. La noción de profeta como intermediario parece ser la más adecuada para abarcar el amplio espectro de figuras proféticas atestiguadas en los textos de Mari, en los de época neoasiria y en los de la Biblia hebrea³.

El *daymon* platónico es un ser intermedio por excelencia. En *Simpósio* (202e-203a) Platón hace intervenir a Diótima, «experta en amor», la cual explica que el amor es un ser intermedio entre lo mortal y lo inmortal, en una palabra, un *daimon*, que «ocupa *el medio* entre los dioses y los hombres». La función de estos «demonios» es:

3. Jean M. Durand, «La religión en Siria durante la época de los reinos amorreos según la documentación de Mari», en Pietro Mander y Jean M. Durand, *Mitología y religión del Oriente antiguo* II/1. *Semitas occidentales (Ebla, Mari)*, AUSA, Sabadell, 1995, pp. 314-369; Karel Van der Toorn, «Mesopotamian Prophecy between Immanence and Transcendence: A Comparison of Old Babylonian and Neo-Assyrian Prophecy», en M. Nissinen (ed.), *Prophecy in Its Ancient Near Eastern Context*, pp. 71-114.

ser los intérpretes e intermediarios entre los dioses y los hombres, llevar al cielo las plegarias y sacrificios de los hombres y transmitir a estos los mandatos de los dioses y la remuneración de los sacrificios que les ofrecieron. Los demonios pueblan el intervalo que separa al cielo de la tierra y son el lazo que une el gran todo. De ellos proviene toda la ciencia de la adivinación y el arte de los sacerdotes en lo que se refiere a los sacrificios, a los misterios, encantamientos, profecías y la magia. Como la naturaleza divina no entra jamás en comunicación directa con los hombres, es por medio de los demonios cómo los dioses alternan y hablan con ellos, sea en el estado de vigilia o durante el sueño... Los demonios son numerosos y de varias especies...⁴.

Daimon y *theos* no son términos equivalentes, en la medida en que el primero no designa una clase específica de ser divino sino un modo peculiar de actividad⁵.

El término bíblico que con mayor especificidad designa al mediador es *melîš* (מַלְאָכִים). Más frecuente es, sin embargo, el término *mal'akh*, «mensajero». Los dos aparecen juntos en el verso de *Job* 33,22-24, «Mas si tiene un mensajero de su lado / un mediador, entre mil»:

Se arrima su alma a la Fosa
su vida a los Exterminadores
Mas si tiene un ángel de su lado
un Mediador, entre mil
que declare la justicia del hombre
que se apiade de él y diga:
«Líbralo de bajar a la Fosa
porque he obtenido su rescate».

A pesar de la connotación negativa de la raíz *lûš/lîš* («despreciar», en el salmo 119,51 y en *Proverbios* 3,34 y 9,12), el participio *hiphil melîš* conoce los significados de «intérprete» (*Génesis* 42,23), «embajador» (2 *Crónicas* 32,31), «portavoz» (*Isaías* 43,27) o «mediador» (*Job* 16,20; 33,23). El término está escasamente atestado y aparece en contextos muy diversos, por lo que no es posible fijar con precisión su alcance y significado⁶. El significado del mensajero o mediador aludido en el texto de *Job* no se explica satisfactoriamente por analogía con la figura del dios personal mesopotámico, que se muestra solícito en defender ante la asamblea de los dioses los intereses de los humanos bajo su protección. De esta figura

4. Platón, *Diálogos*, traducción de Luis Roig de Lluís, Espasa-Calpe, Madrid, 1958, p. 123.

5. Sobre el *daimon* en Platón, Aristóteles y Jenócrates, Walter Burkert, *Greek Religion*, Harvard University Press, Cambridge MA, 1985, pp. 179-181 y 331-332.

6. Samuel A. Meier, «Mediator I», en Karel van der Toorn, Bob Becking y Pieter W. Van der Horst (eds.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Brill, Leiden, 1995, cols. 1035-1041.

arranca la de los ángeles custodios y, más tarde, la de los santos intercesores, desarrolladas ya en textos bíblicos como el salmo 91,11-13 («pues él ordenará a sus ángeles / guarecerá en todos tus caminos») y en *Tobías* (5,4 y 12,15), el *evangelio de Mateo* (18,10), los *Hechos de los apóstoles* (12,15) y el *Apocalipsis* (8,3).

La figura aludida en *Job* (33,23) parece ser más bien la de un último recurso al que se invoca sin saber «si existe...» o existirá tal mediador o mensajero. Si la intercesión impetrada a continuación —«que declare la justicia del hombre / que se apiade de él»— está dirigida al mediador aludido anteriormente (v. 23), puede referirse a una figura como la de la esposa del dios o de su visir que interceden ante los dioses superiores en favor de un humano. Pero en *Job* la iniciativa no parte del hombre como en los textos acadios, sino del mundo divino, sin que se precise cuál es la mediación ejercida por el *melis* ante la divinidad. La figura que parece adecuarse mejor al contexto de este pasaje del libro de *Job* es la de divinidades que interceden por iniciativa propia en favor de los humanos, como es la de Ishum, «el intercesor» (*mukil abbutti*). El paralelo más cercano es en este caso el de *Ludlul bēl Nemeqi* (II 88-96; III 9-45), donde el afligido por Marduc ve cuatro sueños (cf. *Job* 33,15), en los que algunos dioses —Marduc entre ellos— e individuos no identificados envían sacerdotes y tal vez seres sobrenaturales («hijos de Dios») a hablar con el hombre afligido, que, como el *Job* bíblico, finalmente se recupera y alaba ante los hombres al dios que lo ha sanado.

El libro de *Job* conoce otros términos y otras figuras de mediación: árbitro, testigo o intérprete, defensor, abogado: «No hay un árbitro (מרכיח) entre nosotros / que ponga la mano sobre los dos» (9,33), «Y ahora, mi testigo (עדי) en los cielos / en lo alto mi defensor» (6,19-21), «Yo sé que está mi defensor / y que al final se alzaré sobre el polvo» (19,25), «Que juzgue él [testigo] entre Eloaj y un humano / como entre un hombre y su socio» (16,21), «Abogado/mediador mío (מליעי), compañero / mis ojos lloran ante Eloaj» (16,20).

El vocablo griego μεσίτης es un término jurídico que tiene el significado de intermediario, intercesor o árbitro entre dos partes, o testigo en una transacción legal. En el judaísmo helenístico se refiere al mediador entre personas (Josefo, *Antigüedades judías* XVI, 24) o entre el pueblo y Dios. En el Nuevo Testamento aparece seis veces, dos en la *Carta a los gálatas* en referencia a Moisés como mediador de la ley (3,19-20), y cuatro veces referido a Cristo, mediador entre la humanidad y Dios (1 *Timoteo* 2,5) o mediador de la nueva alianza (*Carta a los hebreos* 8,6; 9,15; 12,24)⁷.

7. R. Feldmeier, «Mediator II μεσίτης», en K. Van der Toorn, B. Becking y P. W. Van der Horst (eds.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, cols. 1041-1047.

El término *mal'akh*, «ángel», de la raíz *l'k*⁸, designa en la Biblia generalmente un mensajero humano (1 Samuel 11,4; 1 Reyes 19,2) y en contadas ocasiones emisarios celestes de Dios: «Vosotros sus ángeles, ibendecid al Señor! / fuerzas de élite al servicio de su palabra» (salmo 103,20). En la literatura del antiguo Oriente Próximo *mal'akh* se refiere también a mensajeros humanos (en acadio *mar sipri*, en ugarítico *glm*, *ml'ak*), aunque se aplica también a mensajeros divinos. La *Vulgata* distingue convenientemente entre *angelus* y *nuntius*, mensajero humano el segundo.

Los dioses se comunicaban a través de mensajeros, pues no eran omniscientes ni podían trasladarse inmediatamente de un lugar a otro⁹. Enviaban mensajeros oficiales, como el *sukkal* en Mesopotamia. En los textos sumerios Papsukkal era el mensajero de los dioses, en los acadios Kakka o Nuska, quienes actuaban de modo semejante a los mensajeros humanos. El mito de *Nergal y Ereshkigal* supone que solo un mensajero podía salvar la distancia que media entre el mundo inferior y el superior. Este privilegio es comparable al del heraldo divino Hermes quien ponía en comunicación los límites que separan a vivos y muertos. En Ugarit los mensajeros de Baal eran Gapnu y Ugaru, como los de Athirat-Ashera eran Qadish y Amrar.

En el Antiguo Testamento el *mal'akh* de Yahvé no posee nunca nombre propio. Se habla de «un ángel de Yahvé», distinto o identificado con Yahvé, pero no de «el ángel de Yahvé» como su mensajero. El mensajero era enviado a la tierra tras deliberación en la asamblea de los dioses para comunicar a otros dioses o a los humanos lo allí decidido. Los relatos de mensajeros siguen un esquema similar en la épica griega y en la del antiguo Oriente: el padre de los dioses dice a A que haga venir a B, el cual es enviado como mensajero a C. Con frecuencia el mensaje aparece repetido, primero en el discurso de quien envía al mensajero y luego en el de este al receptor del mensaje. En *Enuma eliš* un mensaje puede repetirse hasta cuatro veces: primero en forma narrativa, luego en un comunicado a Anshar, más tarde en un mensaje confiado por Anshar a su vizir Kakka, y, finalmente, en la comunicación de Kakka a Lahmu y Lahamu (*Enuma eliš* I 129-162 = II 15-48 = III 15-52 = III 13-66 = III 71-124; ejemplo en la *Iliada* II 11-15 = 28-32)¹⁰.

El término griego *angelos* significaba en un principio simplemente «mensajero». Únicamente en textos tardíos del Antiguo Testamento, en la literatura apócrifa veterotestamentaria y en el Nuevo Testamento,

8. Jesús L. Cunchillos, *Cuando los ángeles eran dioses*, Universidad Pontificia, Salamanca, 1976.

9. Samuel A. Meier, *The Messenger in the Ancient Semitic World*, Scholars, Atlanta GA, 1988.

10. Martin L. West, *The East Face of Helicon: West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*, Clarendon, Oxford, 1997, pp. 190-192.

mal'akh y *angelos* se convierten en términos genéricos referidos a asistentes sobrenaturales que cumplen la función de mensajeros u otras varias. La Biblia hebrea conoce pasajes en los que Dios habla espontáneamente con seres humanos, como también textos más tardíos según los cuales prefiere enviar emisarios. La función del mensajero no era simplemente la de transmitir un mensaje verbal memorizado; comprendía también la misión de explicar la intención de quien enviaba el mensaje. Por ello el mensajero sobrenatural no solo transmite mensajes a los humanos o a otros mensajeros divinos, sino que presta oídos a las preguntas de los humanos y les explica el contenido de un mensaje que podía dejar al hombre sumido en la perplejidad. Este papel hermenéutico e interpretativo pone de relieve la función mediadora que cumplen los mensajeros divinos representando a los humanos ante Dios (*Job* 33,23-24; *Tobías* 12,15). En la literatura tardía bíblica y postbíblica se multiplica el número de *mal'akhim* y de *angeloi* clasificados en categorías diversas. El gnosticismo desarrolló más tarde toda una jerarquía cósmica, haciendo del mensajero una emanación de la divinidad.

En la Biblia hebrea Yahvé se comunica directamente con el hombre a través de teofanías en las que la divinidad irrumpe en el orden de las cosas (*Jueces* 5,4ss.; *Deuteronomio* 33,2; *Habacuc* 3,3; salmo 68,6-8; *Miqueas* 1,3-5; *Amós* 1,2; salmo 46,7 e *Isaías* 19,1). Los encuentros personales y directos con la divinidad se producen en sueños, apariciones o visitas a personajes a los que el espíritu divino invade y transforma (*1 Samuel* 10,9-13; 19,18-24). Abrahán conversa con Yahvé sin reconocerlo hasta adquirir poco a poco una intimidad profunda con un Dios que nada le oculta y que acepta incluso que el patriarca regatee con él (*Génesis* 12,1-3; 15,1-6; 22,1-2). La religiosidad familiar característica de la sociedad patriarcal no conocía apenas figuras ni instituciones de mediación. La divinidad se manifestaba directamente al patriarca fuera de cualquier contexto de culto, fundamentalmente para hacerle promesa de un hijo¹¹. El relato del Sinaí (*Éxodo* 19,9-25 y 24,9-18) muestra los trazos básicos de toda teofanía: Dios se manifiesta en forma amenazadora y peligrosa a un hombre que experimenta la presencia divina inmediata —«Cara a cara, como uno habla con un amigo» (*Éxodo* 33,7-11)—, sin que le sea posible permanecer largo tiempo ante él, por lo que necesita una instancia mediadora que puede ser la «Gloria» en los escritos de la tradición sacerdotal y la Torá en los de la literatura deuteronomica. El mismo Moisés se convertirá entonces en el mediador por excelencia. Los encuentros personales con la divinidad son raros y reservados a figuras especialmente elegidas, como Elías u otros profetas.

11. Rainer Albertz, *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*, Trotta, Madrid, 1999, pp. 72, 82, 96, 226, 559 y 818.

El rey cumplía las funciones de mediador que le asignaba «la ideología regia» característica del antiguo Oriente, aunque en Israel estas funciones quedaban considerablemente recortadas por las exigencias de la teología deuteronomica y por la intervención crítica de los profetas. Los levitas, servidores del culto, mediaban entre los sacerdotes y los laicos, entre lo sacro y lo profano. En la visión del libro de *Daniel* (cap. 7) aparece la figura de uno «como un hombre» (*kebar 'enásh*), al que no se le atribuye todavía función alguna de mediador como sucede más tarde en textos apocalípticos (*1 Enoc* 37-71; *4 Esdras* 13 y en el *Nuevo Testamento*). En las épocas persa y helenística se produce una tendencia a incrementar el número de mediadores. Sin embargo, los textos judíos no dejan de seguir refiriendo intervenciones directas de la divinidad. Así, *Tobías* 13 y *Salmos de Salomón* 11 anticipan la restauración de Jerusalén y el regreso de los exiliados sin indicación alguna de que Dios haya de servirse para ello de un mediador celeste o humano.

Las anteriores consideraciones muestran la complejidad del fenómeno de la mediación en las religiones de Mesopotamia y en la religión bíblica. Es posible reconocer, sin embargo, que las diferentes figuras de mediadores se adscriben a tres grandes ámbitos de representación de la realidad según concepciones del mundo mesopotámico que pasaron a la Biblia y, a través de esta, a las religiones proféticas y monoteístas.

2. ÁMBITOS Y FIGURAS DE MEDIACIÓN

Los estudios sociales sobre la función del «mediador» o intermediario religioso prefieren servirse de términos más genéricos como el de «especialista» o el de «agente»¹². L. W. Hurtado distingue tres tipos de «agentes principales» en los textos judíos antiguos: el primero es el de atributos divinos personificados como la Sabiduría y la Palabra (*logos*), que pueden intervenir en la creación y en el mantenimiento de lo creado y tienen asiento al lado de Dios en los cielos (la Sabiduría) como una especie de «segundo Dios» a través del cual Dios mismo se revela al mundo (el *Logos*); el segundo es el de figuras ancestrales, como Enoc, Jacob y, de modo particular, Moisés; el tercero es el de ángeles como Miguel que capitanea

12. Grabbe utiliza el término «especialista», Nickelsburg el de «agente»: Lester L. Grabbe, *Priests, Prophets, Diviners, and Sages: A Socio-historical Study of Religions Specialists in Ancient Israel*, Trinity Press International, Valley Forge-Pensilvania, 1995, pp. 20-40; George W. E. Nickelsburg, *Ancient Judaism and Christian Origins. Diversity, Continuity and Transformation*, Fortress Press, Minneapolis, 2003, pp. 90-119. Wilson no utiliza el término de profeta, sino el de mediador (Robert R. Wilson, *Prophecy and Society in Ancient Israel*, Fortress Press, Filadelfia, 1980).

los ejércitos celestiales¹³. La Torá o Ley cumple una función mediadora que se aproxima a la de los atributos divinos personificados.

Las figuras de mediadores, sean celestes o terrestres, son reducibles a las tres que corresponden a las esferas de lo sagrado, el poder y la sabiduría. Es significativo que una teología del Antiguo Testamento como la de Brueggemann que ha tenido particular repercusión en los últimos años dedique una de sus cinco grandes partes a la mediación, presentado sucesivamente la Torá, el rey, el profeta, el culto y el sabio como instancias y agentes de mediación¹⁴.

2.1. Mediadores en la tierra: sacerdotes, reyes y profetas-sabios

Los sacerdotes son intermediarios entre Dios e Israel. Cumplen esta función a través del culto en el templo. El culto es la mediación de la presencia de la divinidad y los sacerdotes son los mediadores que realizan los actos y símbolos que operan la mediación, por la que el pueblo o los oferentes acceden a su Dios. Los textos fundamentales sobre la mediación cultural son los transmitidos por la tradición «sacerdotal» en *Éxodo* 25-31, 35-40, en el libro del *Levítico* y en *Números* 1-10. A los levitas se confió la custodia del Arca en el desierto y la misión de exponer la ley mosaica y de hacer sacrificios en el santuario central. El sistema sacrificial, delegado por Dios a los sacerdotes, debía mantener la relación entre Dios y el pueblo, especialmente cuando había quedado rota. Los sacrificios cumplían diversas funciones según sus diferentes modalidades: sacrificios de ofrendas (*Éxodo* 13,1-2.11-14; 34,19-20; *Levítico* 27,26; *Números* 18,15-17 y *Deuteronomio* 15,19), de comunión (*Éxodo* 13,3-8; 18,10-12) o de expiación (*Levítico* 5,14-16). Las funciones de mediación de los sacerdotes eran la transmisión de oráculos comunicando la respuesta de Dios, la impartición y explicación de una instrucción o *torah* venida de Dios, y la presentación ante Dios de las oraciones y peticiones de los oferentes en el momento de llevar al altar la sangre y las carnes de las víctimas ofrecidas en el sacrificio. En las dos primeras funciones el sacerdote representaba a la divinidad ante Israel, en la tercera a los israelitas ante su Dios¹⁵. En el período posterior al exilio el sumo sacerdote adquirió un papel de mediación más relevante en ausencia de un rey de la dinastía davídica. El *Testamento de Levi* (cap. 18) presenta al sumo sacerdote como el reve-

13. Larry W. Hurtado, *One God, One Lord: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism*, T & T Clark, Edimburgo, 2002, pp. 41-50, 51-69 y 71-92, respectivamente sobre cada uno de los tres tipos.

14. Walter Brueggemann, *Theology of the Old Testament. Testimony, Dispute, Advocacy*, Fortress Press, Minneapolis, 1997, pp. 578-599.

15. Roland de Vaux, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona, 1964, pp. 449-462 y 531-538.

lador de la voluntad divina, ejecutor de la justicia de Dios y el que abre acceso al Edén y al árbol de la vida¹⁶.

El rey es el representante y ejecutor del gobierno de Yahvé sobre Israel y las demás naciones. Como tal mantiene una especial relación con la divinidad, significada en el título de «hijo», que expresa la importancia y las funciones sagradas del rey, sin referencia alguna a una supuesta naturaleza divina del monarca¹⁷. Este regente humano viene designado también como «el ungido de Yahvé», sobre todo en relatos referentes a Saúl (1 Samuel 16,16; 24,6.10; 26,9.11.16.23; 2 Samuel 1,14.16), a David (2 Samuel 19,21-22), y tal vez a Zorobabel (Daniel 9,25-26), así como en diversos salmos (2,2; 18,50; 20,6; 45,6-7; 132,10). Entre las funciones vicarias del rey figura la de garantizar la celebración del culto yahvista (1 Reyes 8,65-66; 2 Reyes 22,1-23,25), así como la justicia y el orden social (2 Samuel 14,4-11; Isaías 3,13-15; Jeremías 23,1-4; 33,14-17; Ezequiel 34,1-16). El salmo 17 de los Salmos de Salomón, escritos como respuesta a la anexión del país por Pompeyo, aplica al futuro rey ideas tradicionales y términos utilizados en los textos bíblicos, adscribiéndole también funciones sacerdotales. El v. 37 refleja la estructura tripartita antes señalada: «el Señor lo hará poderoso por [su] espíritu santo, sabio en el consejo del saber, con fuerza y justicia»¹⁸. La creencia en un futuro Ungido, rey de la dinastía de David, aparece también en los apocalipsis 4 Esdras y 2 Baruc, igualmente como reacción a la destrucción de Jerusalén en el 70 d.C.

Los profetas constituyen los mediadores por excelencia como portavoces que transmiten los oráculos que Dios les ha comunicado¹⁹. Su función de maestros, consejeros y abogados los adscribe al ámbito de la sabiduría, de la revelación y de la inspiración²⁰. Dentro de la tradición sapiencial, Ben Sira se presenta como un intérprete inspirado de la Torá y de la tradición profética (Sira 24,32-34; 39,1-11). En 1 Enoc, a través

16. G. W. E. Nieckelsburg, *Ancient Judaism and Christian Origins*, p. 94.

17. Aubrey R. Johnson, *Sacral Kingship in Ancient Israel*, University of Wales Press, Cardiff, 1955; Keith W. Whitelam, «King and Kingship», en David N. Friedman *et al.* (eds.), *Anchor Bible Dictionary*, Doubleday, Nueva York, 1992, p. 47.

18. Con una traducción ligeramente diferente, Antonio Piñero Sáenz, «Salmos de Salomón», en Alejandro Díez Macho (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento III*, Cristiandad, Madrid, 1982, p. 54.

19. El profeta habla «fuera de lo ordinario» (Barton), constituyéndose en canal de comunicación entre Yahvé e Israel (Overholt), aunque sus oráculos adquieren mayor importancia que la personalidad del profeta (John Barton, *Oracles of God: Perceptions of Ancient Prophecy in Israel after the Exile*, OUP, Oxford, 1986; Thomas W. Overholt, *Channels of Prophecy: The Social Dynamics of Prophetic Activity*, Fortress Press, Minneapolis, 1989).

20. Leo G. Perdue y John G. Gammie (eds.), *The Sage in Israel and the Ancient Near East*, Eisenbrauns, Winona Lake Indiana, 1990.

de formas proféticas, el sabio conoce la verdadera interpretación de los mandatos divinos (98,9-99,10). El libro de *Daniel* presenta a sabios a los que Dios da a conocer visiones sobre el futuro e interpretaciones autorizadas de los sueños a través de los que se manifiesta. Los apocalipsis manifiestan el convencimiento de sus autores de poseer inspiración profética, de modo que la enseñanza del «escriba» y del *maskil* (sabio) se basa en una revelación de carácter profético. En el libro de la *Sabiduría* (2 y 5) el portavoz de Dios reviste caracteres del poema del Siervo en el Segundo Isaías. La comunidad de Qumrán creía que Dios había revelado al Maestro de Justicia todos los misterios de los profetas (*Pesher Habacuc* 7,4-5): *Hodayyot* contrasta la teofanía que ha recibido con las de otros pretendidos videntes (12,22). La *Regla de la Comunidad* (9,11) y *Testimonia* atestiguan la espera de un profeta escatológico junto con un sacerdote ungido y un rey.

2.2. Mediadores en los cielos

Las referencias a mensajeros o mediadores celestes son frecuentes en los textos más antiguos de la Biblia próximos a las concepciones religiosas del antiguo Oriente. Abundan también en el período final de la literatura bíblica y todavía más en la literatura postbíblica, que definen las figuras más señaladas, les dan nombre propio y les asignan funciones concretas de mediación, pudiendo en ocasiones aglutinar dos o más funciones.

La intercesión angélica ante Dios, rara en el Antiguo Testamento (*Job* 5,1; *Zacarías* 1,12), se hace frecuente en la posterior literatura judía y cristiana (*Tobías* 12,15; *1 Enoch* 15,2; 39,5; 40,6; *Targum Levi* 3,5; *Targum Daniel* 6,2; *Apocalipsis* 8,3-4). Esta literatura refleja la antigua concepción según la cual los cielos estaban habitados por un ejército de seres divinos —«los hijos de Dios», «los santos» y «los dioses» (*elim*)—, identificados a veces con los astros (*Génesis* 6,1-4; *Deuteronomio* 32,8; 33,2; *Jueces* 5,20; *1 Reyes* 22,19-23; salmo 82). Por el contrario, no se utiliza apenas en este sentido el término «ángel» que designa la función específica de mensajero.

De nuevo las figuras de mediadores celestes son reducibles a las tres que corresponden a las esferas de lo sagrado, el poder y la sabiduría.

a) La mediación en el ámbito de lo sagrado corresponde a los «seres sagrados» o «vigilantes sagrados» que rodean el trono divino en el palacio-templo celeste, según describe Enoc en su ascensión a los cielos (*1 Enoch* 12-16). Cumplen la doble función de servicio litúrgico en el templo y de servicio cortesano, alabando al Dios rey, comunicándole cuanto sucede en su reino y transmitiendo como mensajeros las demandas de sus súbditos. Destaca entre ellos un grupo de cuatro que corresponden a los cuatro seres vivientes de *Ezequiel* 1,5-14. *1 Enoch* 10 les da

los nombres de Sariel, Rafael, Gabriel y Miguel; listas posteriores sustituyen a Sariel por Uriel. Una lista ampliada de siete vigilantes incluye además a Uriel, Re'uel y Remiel (*1 Enoc* 20-36; *Tobías* 12,15).

Aunque *1 Enoc* no especifica las funciones sacerdotales de los vigilantes, el pasaje de 10,20-22 asigna a Miguel la responsabilidad de «purificar» la tierra como sumo sacerdote de los cielos. Melquisedec cumple esta misma función de sumo sacerdote, tal vez porque se le haya identificado con Miguel (11Q*Melquisedec*). Pero este personaje que en *Génesis* 14 aparece a un tiempo como rey y sacerdote reviste también, según el mismo texto qumránico, la función de jefe de los ejércitos celestiales, enfrentado al archidemonio Belial.

b) En la esfera del poder, los vigilantes son los encargados de ejecutar el juicio divino, protegiendo al justo y consignando, por el contrario, a los otros vigilantes rebeldes a su lugar de castigo (*1 Enoc* 9). En *Daniel* 12,1 Miguel es quien defiende al justo en el juicio, enfrentándose a la figura satánica del acusador en la corte de los cielos. La figura guerrera de Gabriel, depositario del poder divino (*gabra*), interviene en el juicio, provocando que los gigantes se exterminen entre ellos. Es «el gran capitán» (*hašar haggadol*) encargado, según *Daniel* 10,13.21, de dirigir los ejércitos celestes contra el príncipe de Grecia, el protector celestial de Antíoco Epífanes. El nombre de Miguel («¿quién como Dios?») expresa el reto a la pretensión de Antíoco de igualarse a Dios (8,11). El rollo de la *Guerra de los hijos de la luz y los hijos de las tinieblas* asigna funciones militares a los cuatro principales seres sagrados (1QM 9,15-16). *1 Enoc* describe el entorno de Dios como un ejército (1,4.9).

c) Por lo que respecta al ámbito profético-sapiencial, los vigilantes tienen como misión observar atentamente las acciones de los hombres y ponerlas por escrito en los libros celestes que servirán de testimonio en el juicio venidero, interviniendo, por otra parte, como intercesores a favor de los humanos cuyas demandas transmiten a la divinidad.

2.3. Mediadores mesiánicos al final de los tiempos

A estas tres mediaciones corresponden las figuras de mesías, mejor conocidas ahora a través de los manuscritos de Qumrán y reducibles básicamente a tres: un mesías sacerdotal o aarónida, un mesías rey davídico y un mesías profeta o «Maestro de Justicia»²¹. A estas figuras los nuevos

21. Del mesías sacerdotal o «mesías de Aarón» hablan importantes escritos de Qumrán como la *Regla de la Comunidad*, el *Documento de Damasco*, el *Libro de la Guerra*, y también el *Rollo del Templo*. Del «Mesías de Israel», dotado de caracteres políticos, hablan los *Salmos de Salomón* y algunos textos de Qumrán como *Pešer de Isaías*, *4QDestrucción de los Kittim* y *4QFlorilegium*. Otros textos mencionan al mesías-profeta, «el profeta que ha de venir» (*Deuteronomio* 18), o al «Maestro de Justicia» que en los tiempos escatológicos

textos añaden otra, en parte ya conocida anteriormente: un «Hijo del hombre» o «Hijo de Dios» entronizado en los cielos, personaje celeste y angélico dotado de caracteres mesiánicos cuya venida era esperada para los tiempos escatológicos. Esta figura ha sido relacionada con la del sacerdote Melquisedec, la del rey-sabio Enoc y la del arcángel Miguel, príncipe de los ejércitos celestiales entronizados. La figura de mediador o mesías celeste y angélico prefigura de alguna manera la del Mesías cristiano, Jesús el Cristo²². Todas estas figuras quedan, sin embargo, lejos de la concepción de los primeros cristianos respecto a la figura de Jesús el Cristo²³.

resolverá todas las cuestiones relativas a la interpretación y práctica de la Torá. Cf. John J. Collins, *The Scepter and the Star. The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature*, Doubleday, Nueva York, 1995; F. García Martínez, «Esperanzas mesiánicas en los escritos de Qumrán», en Íd y J. Trebolle Barrera, *Los hombres de Qumrán*, Trotta, Madrid, ²1997, pp. 187-222.

22. William Horbury, *Jewish Messianism and the Cult of Christ*, SCM, Londres, 1998.

23. Larry W. Hurtado, *How on Earth Did Jesus Become a God? Historical Questions about Earliest Devotion to Jesus*, Eerdmans, Grand Rapids Michigan, 2005, p. 47.