

# The Significance of Sinai

Traditions about Divine Revelation  
in Judaism and Christianity

*edited by George J. Brooke,  
Hindy Najman and  
Loren T. Stuckenbruck*



## **El significado del Sinaí**

**TEMAS EN**  
**NARRATIVA BÍBLICA**  
**TRADICIONES JUDÍAS Y CRISTIANAS**

*Consejo editorial*

GEORGE H. VAN KOOTEN, Groningen ROBERT A.  
KUGLER, Portland, Oregón LOREN T.  
STUCKENBRUCK, Durham

*Editor asistente*

FREEK VAN DER STEEN

*Consejo Asesor*

REINHARD FELDMEIER, Gotinga – JUDITH LIEU, Cambridge  
FLORENTINO GARCÍA MARTÍNEZ, Groningen-Leuven  
HINDY NAJMAN, Toronto  
MARTTI NISSINEN, Helsinki – ED NOORT, Groninga

**VOLUMEN 12**

# **El significado del Sinaí**

**Tradiciones sobre el Sinaí y la Divina Revelación en  
judaísmo y cristianismo**

*Editado*

*por* **George J. Brooke, Hindy Najman y Loren  
T. Stuckenbruck**

*Asistencia editorial*

**Eva Mroczek, Brauna Doidge y Nathalie LaCoste**



**BRILL**

**LEIDEN EN BOSTON  
2008**

**Ilustración de portada de: Simon Levi Ginzburg's Illustrated Custumal, Minhagim-Book of Venice, 1593.**

**Este libro está impreso en papel sin ácido.**

**Datos de catalogación en publicación de la Biblioteca del Congreso**

**Número de control de LC: 2008038904**

**ISSN 1388-3909**

**ISBN 978 90 04 17018 6**

**Copyright 2008 de Koninklijke Brill NV, Leiden, Países Bajos.  
Koninklijke Brill NV incorpora los sellos Brill, Hotei Publishing,  
Editores IDC, Editores Martinus Nijhoff y VSP.**

**Reservados todos los derechos. Ninguna parte de esta publicación puede ser reproducida, traducida, almacenada en un sistema de recuperación o transmitida de ninguna forma o por ningún medio, ya sea electrónico, mecánico, fotocopiado, grabación o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito del editor.**

**Koninklijke Brill NV otorga la autorización para fotocopiar elementos para uso interno o personal, siempre que se paguen las tarifas correspondientes directamente a The Copyright Clearance Center, 222 Rosewood Drive, Suite 910, Danvers, MA 01923, EE. UU.**

**Las tarifas están sujetas a cambios.**

EN EL ESPEJO DEL DIVINO ROSTRO:  
LAS CARACTERÍSTICAS ENÓQUICAS DEL *EXAGOGO* DE  
EZEQUIEL EL TRAGEDIA

andréi orlov

Universidad de Marquette, EE. UU.

. . . El Señor de todos los mundos advirtió a Moisés que debía cuidarse de su rostro. Así está escrito, 'Cuidado con su rostro'. . . Este es el príncipe que se llama. . . Metatrón.

*Sinopsis de la literatura Hekhalot §§396-397.*

*Introducción*

Uno de los compendios importantes de la tradición mística judía, una composición conocida por los eruditos como *3 Enoch* o el *Libro de los Palacios Celestiales* (*Sefer Hekhalot*) ofrece una sorprendente reinterpretación del relato canónico La recepción de Moisés de la Torá. En este texto, el ángel supremo Metatrón, también asociado en el *Sefer Hejalot* con el séptimo patriarca antediluviano Enoc, es representado como el que revela la Torá al profeta israelita sacándola de sus depósitos celestiales.<sup>1</sup> El relato muestra a Moisés pasando la revelación recibido de Enoc-Metatrón a Josué y otros personajes de la historia israelita que representan la cadena honorable de transmisiones de la ley oral, que conocemos también de la mishnaica *Pirke Avot*, los *Dichos de los Padres*. El escritor de Hekhalot, sin embargo, revisa la disposición tradicional de la mishná de profetas, rabinos y sabios al colocar al comienzo de la cadena la figura de Enoch-Metatron, visto como el revelador inicial. Esta elección del mediador primordial que compite con la primacía de Moisés no es

---

<sup>1</sup> “Metatrón sacó la Torá de mis almacenes y se la entregó a Moisés, y Moisés a Josué, Josué a los Ancianos, los Ancianos a los Profetas, los Profetas a los Hombres de la Gran Sinagoga, los Hombres de la Gran Sinagoga a Ezra el Escriba, Esdras el Escriba a Hillel el Viejo. . . .” P. Alexander, “3 (Apocalipsis hebreo de) Enoc”, *The Old Testament Pseudepigrapha* (2 vols.; ed. JH Charlesworth; Nueva York: Doubleday, 1985 [1983]), 1.315; P. Schäfer, con M. Schlüter y HG von Mutius, *Synopse zur Hekhalot-Literatur* (TSAJ,

Coincidente y en muchos sentidos sirve como un hito importante en la larga tradición teológica que comenzó muchos siglos antes. cuando el Segundo Templo aún estaba en pie. Este desarrollo apunta a la competencia teológica entre dos h eros, el hijo de Jared y el hijo de Amram, que ten  raíces antiguas que se remontan a los debates sacerdotales de la era del segundo templo.

Los estudios recientes se han vuelto cada vez más conscientes de la complejidad del clima social, político y teológico de finales del período del segundo templo, cuando los diversos grupos y clanes sacerdotales competían por la primacía y la autoridad de su legado sacerdotal. Este entorno competitivo cre  toda una gama de figuras mediadoras ideales que, junto con los mediadores tradicionales como Moisés, también incluyeron otros personajes de la historia primigenia e israelita, como Adán, Abel, Enoc, No , Sem, Melquisedec y Abraham. Los eruditos ahora son muy conscientes de que a finales del período del Segundo Templo, el legado sacerdotal de la revelación mosaica fue atacado ferocemente por tendencias rivales que buscaban ofrecer una alternativa ideológica viable a la corriente Mosaica a través de la especulación sobre las tradiciones protol gicas pre-mosaicas. Uno de esos desarrollos, que tiene sus raíces en los primeros materiales de Enochic, trató de retratar al séptimo patriarca antediluviano como el custodio de la revelación de culto más antigua mucho antes de Moisés. En este paradigma rival, Enoc fue representado como un antiguo mediador que recibí de Dios revelaciones superiores a las recibidas muchos siglos después por el hijo de Amram en el desierto. El uso de una figura tan protol gica como Enoc no parece casual, ya que este héroe primitivo hab  sido dotado de revelaciones divinas mucho antes de que el profeta israelita recibiera su revelación y prescripciones sacerdotales en el Monte Sinaí. Es evidente que las circunstancias que rodearon la recepción de la revelación por parte del patriarca descritas en los folletos de Enochic del segundo templo fueron mucho más elevadas que las circunstancias del encuentro mosaico en la narrativa. Cuando el patriarca recibí la Torá del Señor en la tierra, el héroe Enochic adquirió su revelación en el reino celestial, instruido all  por los  ngeles y Dios. En el relato bíblico, el Señor desciende al reino de Moisés para transmitir su revelación al vidente, mientras que Enoc puede ascender a la morada divina y contemplar el Trono de Gloria. La ventaja aquí está claramente del lado del héroe Enochic.

Dentro del contexto de una competencia en curso, tal desafío no podía quedar sin respuesta por parte de los custodios de la tradición mosaica. La tradición no bíblica de Mosaico demuestra claras intenciones de realzar el perfil exaltado de su héroe. Esta tendencia detectable en los

Los materiales mosaicos bíblicos, por supuesto, no fueron provocados únicamente por los desarrollos rivales de Enochic, sino que fueron facilitados por la presencia de toda una gama de figuras exaltadas competitivas prominentes en el judaísmo del segundo templo. Aún así, el desafío del pseudoepigráfico Enoc al Moisés bíblico no puede ser subestimado, ya que el patriarca era el poseedor de una revelación esotérica alternativa reflejada en el cuerpo de una extensa literatura que reclamaba su sup

El conjunto antes mencionado de desventajas iniciales en la feroz rivalidad podría explicar por qué la tradición mosaica, en su diálogo con la tradición enóquica y otros desarrollos mediadores del segundo templo, no podía dormirse en los laureles sino que tenía que desarrollarse más y ajustar la historia de su carácter. invistiéndolo con un estatus angelical e incluso divino comparable al estatus elevado de los rivales.

Uno de los primeros testimonios significativos de esta polémica interacción entre las tradiciones mosaica y enóquica ha sobrevivido como parte del *Discursos Ezequiel* atribuido a Ezequiel el Trágico que describe

2 Sobre la interacción entre las tradiciones enóquica y mosaica, véase: P. Alexander, "From Son of Adam to a Second God: Transformation of the Biblical *Enoch*," *Biblical Figures Outside the Bible* (ed. ME Stone y TA Bergren; Harrisburg: Trinity Press International, 1998), 102–11; ídem, "Enoc y los comienzos del interés judío en las ciencias naturales", en: *Los textos de sabiduría de Qumrán y el desarrollo del pensamiento sapiencial* (ed. C. Hempel y col., BETL 159; Lovaina: Peeters, 2002), 223–43; G. Boccaccini, *Más allá de la hipótesis esenia: la separación de los caminos entre Qumrán y el judaísmo enóquico* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998); A. Orlov, *The Enoch-Metatron Tradition* (TSAJ, 107; Tübingen: Mohr/Siebeck, 2005), 254–303; J. VanderKam, *Enoch: A Man for All Generations* (Columbia: Carolina del Sur, 1995); ídem, "The Interpretation of Genesis in 1 Enoch", en: *The Bible at Qumran* (ed. PW Flint y TH Kim; Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 129–48. Además, para dos análisis diferentes de figuras parecidas a Moisés y su función y transformaciones, consulte en este volumen: Matthias Henze, "Torah and Eschatology in the Syriac Apocalypse of Baruch", 201–16 y Zuleika Rodgers, "Josephus' *Theokratia* 'y el discurso mosaico", págs. 129–48.

3 Sobre la *exagoga* de Ezequiel the Tragedian, véase SN Bunta, *Moses, Adam and the Glory of the Lord in Ezekiel the Tragedian: On the Roots of a Merkabah Text* (Ph.D. Dissertation; Marquette University, 2005); JJ Collins, *Entre Atenas y Jerusalén* (2ª ed.; Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 224–25; M. Gaster, *Los samaritanos. Su Historia, Doctrinas y Literatura* (Londres: Oxford University Press, 1925); I. Gruenwald, *Apocalyptic and Merkabah Mysticism* (AGJU, 14; Leiden: Brill, 1980); Y. Gutman, *The Beginnings of Jewish-Hellenistic Literature* (2 vols.; Jerusalem: Mosad Bialik, 1958–1963) [en hebreo]; CR Holladay, "El retrato de Moisés en Ezequiel el trágico", *SBLSP* 10 (1976) 447–452; ídem, *Fragmentos de autores judíos helenísticos: vol. II, Poetas* (SBLTT, 30; Pseudepigrapha Series 12; Atlanta: Scholars, 1989), 439–49; PW van der Horst, "De Joodse toneelschrijver Ezechiël", *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 36 (1982): 97–112; ídem, "La visión del trono de Moisés en Ezequiel el dramaturgo", *JJS* 34 (1983): 21–29; ídem, "Algunas notas sobre el exagogo de Ezequiel", *Mnemosyne* 37 (1984): 364–65; L. Hurtado, *One God, One Lord: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism* (Filadelfia: Fortress Press, 1988), 58ff; H. Jacobson, "Misticismo y apocalipsis en la exagoga de Ezequiel", *ICS* 6 (1981): 273–93; ídem, *The Exagoge of Ezekiel* (Cambridge: Cambridge University P

la experiencia del profeta en el Sinaí como su entronización celestial. El texto busca realzar los rasgos del Moisés bíblico y atribuirle él algunas cualidades familiares de la figura exaltada del séptimo patriarca antediluviano Enoc. Conservado en forma fragmentaria en la *Praeparatio evangelica* de Eusebio (Ex. 67-70) dice:

**Moisés:** Tuve una visión de un gran trono en la cima del monte Sinaí y llegaba hasta los pliegues del cielo. En él estaba sentado un noble, con una corona y un gran cetro en la mano izquierda. Me hizo señas con su mano derecha, así que me acerqué y me par  ante el trono. Me dio el cetro y me orden  que me sentara en el gran trono. Luego me dio una corona real y se levant  del trono. Mir  toda la tierra alrededor y vi debajo de la tierra y sobre los cielos. Una multitud de estrellas cayeron ante mis rodillas y las cont  todas. Desfilaron a mi lado como un batallón de hombres. Entonces r

**Raguel:** Mi amigo (      ), esta es una buena señal de Dios. Que viva para ver el día en que estas cosas se cumplan. Establecer s un gran trono, te convertirás en juez y líder de los hombres. En cuanto a tu visión de toda la tierra, el mundo de abajo y el de arriba de los cielos, esto significa que verás lo que es, lo que ha sido y lo que s

---

K. Kuiper, "De Ezekiele Poeta Iudaeo", *Mnemosyne* 28 (1900): 237–80;  dem, "El poeta judío Ezequiel", *Review of Jewish Studies* 46 (1903): 48–73, 161–77; P. Lanfranchi, *The Exagoge of Ezekiel the Tragic: Introducción, texto, traducción y comentario* (SVTP, 21; Leiden: Brill, 2006); WA Meeks, "Moisés como Dios y Rey", en: *Religiones en la Antigüedad: Ensayos en Memoria de Erwin Ramsdell Goodenough* (ed. J. Neusner; Leiden: Brill, 1968), 354–71;  dem, *The Prophet-King: Moses Traditions and the Johannine Christology* (SNT 14; Leiden: Brill, 1967); A. Orlov, "Ex 33 sobre el rostro de Dios: una lección de la tradición enoquica", *SBLSP* 39 (2000): 130–47;  dem, *The Enoch-Metatron Tradition* (TSAJ, 107; Tübingen: Mohr/Siebeck, 2005), 262–68; RG Robertson, "Ezekiel the Tragedian," *The Old Testament Pseudepigrapha* (2 vols.; ed. JH Charlesworth; New York: Doubleday, 1985 [1983]), 2.803–819; K. Ruffatto, "Raguel as Interpreter of Moses' Throne Vision: The Transcendent Identity of Raguel in the *Exagoge* of Ezekiel the Tragedian" (documento presentado en la reunión anual de la SBL, Filadelfia, 22 de noviembre de 2005);  dem, "Polémicas con las tradiciones enoquicas en la *exagoga* de Ezequiel el trágico", *JSP* 15 (2006): 195–210; E. Starobinski-Safran, "A Judeo-Hellenistic Poet: Ezekiel the Tragic", *MH* 3 (1974): 216–24; E. Vogt, *The Tragic Ezekiel* (JSHRZ, 4.3; Gütersloh, 1983); M. Wiencke, *Poetas judíos de Ezequiel Alexandrian Fabulae Quae Inscriptio Exagogue Frag Minta* (Máster: Monasterii Westfalorum, 1931); R. Van De Water, "La exaltación de Moisés:  pre cristiano?" *JSP* 21 (2000): 59–69.

<sup>4</sup> Eusebio conserva los diecisiete fragmentos que contienen 269 versos trim tricos yámbicos. Desafortunadamente, el alcance limitado de nuestra investigación no nos permite reflexionar sobre el contexto más amplio del sueño de Moisés en la *Exagoge*.

<sup>5</sup> El texto griego del pasaje fue publicado en varias ediciones incluyendo: A.-M. Denis, *Fragmenta pseudepigraphorum quae supersunt graeca* (PVTG, 3; Leiden: Brill, 1970), 210; B. Snell, *Tragicorum graecorum fragmenta I* (G ttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1971) 288–301; Jacobson, *The Exagoge of Ezekiel*, 54; Holladay, *Fragmentos*, 362–66.

<sup>6</sup> Jacobson, *El Exagogio de Ezequiel*, 54–55.

Wayne Meeks observa que, dada su cita de Alexander Polyhistor (ca. 80-40 a. C.), este relato mosaico puede tomarse como testigo de las tradiciones del siglo II a. C.<sup>7</sup> Varias características de la narración sugieren que su autor estaba familiarizado con Enochic tradiciones y trató de atribuir algunos rasgos de la historia del séptimo héroe antediluviano a Moisés.<sup>8</sup> Este artículo investigará las posibles conexiones entre la *Exagoge* y la tradición Enochic.

### Sueños onirománticos

En el estudio de las características enóquicas del *Exagoge*, uno debe examinar la forma literaria de este relato. Lo primero que salta a la vista aquí es que el encuentro en el Sinaí ahora no se configura como una experiencia de la vida real “en un cuerpo”, como se presentó originalmente en los relatos bíblicos, sino como una visión onírica.<sup>9</sup> Esta perspectiva oniromántica de la narración inmediatamente trae a la mente los sueños-visiones Enochic,<sup>10</sup> particularmente

<sup>7</sup> Meeks, *The Prophet-King*, 149. Véase también Holladay, *Fragments from Hellenistic Jewish Authors*, 2.308–12.

<sup>8</sup> Alexander, Gutman, Holladay, Meeks, Robertson, Ruffatto y van der Horst señalan varios paralelos enóquicos en la *Exagoge*. Para un análisis preliminar de las características “enoquicas” del *Exagoge*, véase también A. Orlov, “Ex 33 on God’s Face”, 142–43; idem, *The Enoch-Metatron Tradition*, 262–68.

<sup>9</sup> El texto señala sin ambigüedad el hecho de que Moisés adquirió su visión en un sueño. En el *Exagoge* 82 el vidente testificó que despertó de su sueño con miedo.

<sup>10</sup> Los eruditos han señalado anteriormente que ya en los primeros materiales de Enochic se representa al patriarca como un practicante oniromántico que recibe sus revelaciones en sueños. Así, cuando en el *Libro de los Vigilantes* (1 *Enoc* 13:7-9a), Enoc describe una de sus experiencias oníricas, recuerda vívidamente el modelo a menudo atestiguado en experiencias de prácticas onirománticas. El texto dice: “Y fui y me senté junto al las aguas de Dan en Dan, que está al suroeste de Hermón; y leí el registro de su petición hasta que me quedé dormido. Y he aquí un sueño (*©elm*) vino a mí, y una visión cayó sobre mí, y vi una visión de ira. . . .” M. Knibb, *The Ethiopic Book of Enoch: A New Edition in the Light of the Aramaic Dead Sea Fragments* (2 vols; Oxford: Clarendon Press, 1978), 1.45; 2.94. Otros folletos de 1 *Enoc* también dan fe de las visiones del patriarca como sueños mánticos. Así, cuando en 1 *Enoc* 83 y 85, el séptimo patriarca antediluviano describe sus revelaciones, el texto hace explícito que estas visiones son recibidas en sueños. Estos pasajes también apuntan al hecho de que las experiencias onirománticas de Enoch ocurrieron a lo largo de su vida, posiblemente incluso desde sus primeros días, que el vidente pasó en la casa de su abuelo Malalel. Los desarrollos posteriores de esta tradición reflejados en el *Libro de los Jubileos* y el *Libro de los Gigantes* también destacan los sueños como medios importantes para las revelaciones del patriarca. Así, *Jub.* 4:19 alude a una visión que Enoc recibió en un sueño en el que vio toda la historia de la humanidad hasta su consumación escatológica: “Mientras él [Enoc] dormía, vio en una visión lo que ha sucedido y lo que sucederá: cómo cosas sucederán para la humanidad durante su historia hasta

1 *Enoc* 14, en el que la visión del patriarca del *Kavod* se modela como una experiencia onirom ntica.<sup>11</sup>

Prueba adicional de que el sueño de Moisés es onirom ntico en forma y naturaleza es la interpretación de Raguel, que en la *Exagoge* sigue inmediatamente después de la visión onírica de Moisés. La interpretación representa una característica estándar de un sueño m ntico donde el contenido del sueño rec debe ser explicado por una oniocr tica. Raguel actúa aquí como uno de esos oniocr ticos: discierne el mensaje del sueño y le dice al receptor (Moisés) que su visión fue positiva.

También es significativo que el sueño sobre el encuentro con el Sinaí en el *Exagoge* se configura como una visión del próximo evento, una anticipación del futuro estado glorioso y las obras de Moisés. Esta perspectiva profética es muy común para los relatos de Enochic donde el evento del Sinaí a menudo se describe como un evento futuro para mantener la perspectiva antediluviana de la narración. Así, en el *Apocalipsis Animal* (1 *Enoc* 85–90) Enoch recibe una revelación en su sueño en el que la historia primigenia e israelita se desarrolla a través de descripciones simbólicas distintivas que involucran imágenes zoomorfas. En el curso del desarrollo de la revelación, Enoch contempla la visión de las ovejas ascendiendo sobre la elevada roca que, en el código zoomorfo del *Apocalipsis Animal*, simboliza la futura ascensión del profeta israelita al Monte Sinaí para recibir la Torá de Dios.

#### *Ascenso celestial*

Otro detalle enóquico del *Exagoge* es que la ascensión de Moisés en un sueño le permite no simplemente viajar a la cima de la montaña terrenal sino, a imitación del séptimo héroe antediluviano, trascender el *orbis terrarum*, accediendo a los diversos reinos extraterrestres que existen . incluyen las regiones "debajo de la tierra y sobre los cielos". La ascensión recuerda vívidamente los primeros viajes de Enoch en visiones de sueños a los cielos superiores, así como a las regiones inferiores, donde Enoch aprende sobre el

---

día del juicio." JC VanderKam, *The Book of Jubilees* (2 vols.; CSCO 510–11, Scriptorum Aethiopicorum 87–88; Lovaina: Peters, 1989), 2.26–27.

<sup>11</sup> Aunque los sueños no son infrecuentes en el drama griego clásico, el contenido de la visión del sueño sugiere un trasfondo judío más que griego. Sobre el uso de sueños en el drama griego en relación con el *Exagoge*, véase: Starobinski-Safran, "A Judeo-Hellenistic Poet: Ezekiel the Tragic," 216–24; Jacobson, "Mysticism and Apocalyptic in Ezekiel's *Exagoge*," 273–93; Holladay, *Fragments*, 2.437.

próximo juicio de los pecadores.<sup>12</sup> Este perfil de Moisés como un viajero arriba y debajo de la tierra es desconocido en los relatos bíblicos y la mayoría probablemente proviene de los primeros desarrollos conceptuales de Enochic.

Cabe señalar que la imagen del viaje celestial al gran trono en la montaña recuerda los viajes de Enoch en el *Libro de los Vigilantes* a la montaña cósmica, un sitio del gran trono del divino *Kavod*.<sup>13</sup> Los eruditos han notado previamente similitudes terminológicas en el lenguaje del trono entre los relatos de Enochic y el *Exagoge*.<sup>14</sup>

### ángel intérprete

El relato visionario del profeta, que ahora se configura como un viaje celestial, también parece requerir la presencia de otro personaje apropiado en tales escenarios, el *angelus interpres*, cuyo papel es ayudar al vidente a comprender la realidad superior. Esta nueva dimensión visionaria parece reflejarse en la figura de Ragüel.<sup>15</sup> Su impactante omnisciencia interpretativa recuerda la pericia del ángel Uriel de los relatos de Enochic, quien pudo ayudar al séptimo patriarca antediluviano a superar el miedo inicial y discernir el significado correcto de las cosas reveladas.<sup>16</sup> Que Ragüel pueda ser entendido como un ayudante sobrenatural en el *Exagoge* se muestra en su papel de participante directo en la visión cuyo conocimiento de las cosas reveladas, más bien inesperadamente, supera al del vidente y le permite iniciar la visionario en el significado oculto de la realidad revelada.

<sup>12</sup> Véase, por ejemplo, *1 Enoc* 17–18.

<sup>13</sup> La imagen del trono divino situado en la montaña está muy extendida en el *Libro de los Vigilantes* y se puede encontrar, por ejemplo, en *1 Enoc* 18:6–8 “Y me dirigí hacia el sur, y ardía día y noche. —donde (había) siete montañas de piedras preciosas. . . . Y el del medio llegaba hasta el cielo, como el trono del Señor, de stibium, y la parte superior del trono (era) de zafiro;” *1 Enoc* 24:3 “Y (había) una séptima montaña en medio de estos, y en su altura todos eran como el asiento de un trono, y árboles fragantes lo rodeaban”; *1 Enoc* 25:3 “Y él me respondió, diciendo: ‘Esta alta montaña que has visto, cuya cumbre es como el trono del Señor, es el trono donde está el Santo y Grande, el Señor de la Gloria, el Rey Eterno, se sentará cuando descienda para visitar la tierra para siempre.’” Knibb, *El libro etíope de Enoc*, 2.104; 2.113.

<sup>14</sup> Holladay, *Fragmentos*, 2.440.

<sup>15</sup> Sobre la figura de Raguel como posible intérprete angelical, ver también Ruffatto, “Raguel como Intérprete de la Visión del Trono de Moisés.”

— *Exagoge* 82: “Entonces me desperté de mi sueño con miedo”. El despertar de un vidente de un sueño-visión con miedo es un motivo común en la literatura enoquica. Véase *1 Enoc* 83:6–7; 90:41–42; *2 Enoc* 1:6–7 (recensión más breve).

Otro hecho que sugiere que Raguel podría ser un intérprete angélico es que es muy inusual en las tradiciones judías que un no judío interprete los sueños de un judío. Howard Jacobson observa que

en ninguna parte de la Biblia un no judío interpreta un sueño simbólico para un judío. . . . Tales sueños, cuando son soñados por judíos, generalmente se supone que son entendidos por el soñador (p. ej., los sueños de Jos e) o bien son interpretados por alguna autoridad divina (p. ej., Daniel 8).<sup>17</sup>

Sin embargo, no es raro que un ser celestial discierna el significado correcto de las visiones de un israelita. Por lo tanto, es posible que Raguel se visualice aquí como un intérprete celestial, no humano.

A la luz de estas consideraciones, es posible que el discurso de Raguel, que ocupa la última parte del relato, pueda verse, al menos estructuralmente, como una continuación de la visión anterior. Un detalle que podría respaldar tal arreglo es que, al comienzo de su interpretación, Raguel llama a Moises  $\text{ϣϣϣϣ}$ , <sup>18</sup> en inglés como "invitado". <sup>19</sup> Tal discurso bien podría interpretarse aquí como el discurso de un  ngel a un humano. visitante que asiste al reino celestial superior que normalmente le es ajeno.

#### Conocimiento esotérico

Ya se ha señalado que las polémicas entre la tradición mosaica y la enóquica giraban en torno a la primacía y supremacía del conocimiento revelado. El autor del *Exagoge* parece desafiar el prominente estatus esotérico de la tradición enoquica y el papel del patriarca como experto en secretos al subrayar el carácter esotérico de la revelación mosaica y la superioridad del profeta en los misterios del cielo y la tierra. En *Exagoge* 85, Raguel le dice al vidente que su visión del mundo de abajo y de arriba significa que verá lo que es, lo que ha sido y lo que será.<sup>20</sup> Wayne Meeks señala la conexión de esta afirmación de Raguel con la famosa expresión "lo que está arriba y lo que está abajo; lo que está delante y lo que está detrás; lo que fue y lo que será"

<sup>17</sup> Jacobson, *El Exagogio de Ezequiel*, 92.

<sup>18</sup> Jacobson y Robertson traducen la palabra griega  $\text{ϣϣϣϣ}$  como "amigo".

<sup>19</sup> Robertson sugiere esta interpretación como una de las opciones posibles. el escribe que "Además del significado más común del término, existen varios niveles de uso, entre los cuales se encuentra el significado de 'invitado'." Robertson, "Ezekiel the Tragedian", 812, nota d2. Véase también Holladay, *Fragments*, 2.446.

<sup>20</sup> Jacobson, *El Exagogio de Ezequiel*, 54–55.

era una designación estándar para el conocimiento perteneciente a la tradición esotérica.<sup>21</sup> Meeks llama la atención<sup>22</sup> sobre *m. Ag. 2:1* donde la prohibición de discutir la tradición esotérica,<sup>23</sup> incluyendo el relato de la creación (יְיָ יִבְרָא) (y el relato del carro (יְיָ יִבְרָא) ,( se expresa a través de la siguiente fórmula que se parece mucho a la descripción que se encuentra en el *Exagoge*: “A cualquiera que se dedique a cuatro cosas, le sería mejor si no hubiera venido al mundo, ¿qué hay arriba? que hay debajo ¿Qué fue antes? y lo que será de ahora en adelante.”<sup>24</sup>

Es posible que las fórmulas expresadas en *m. Ag. 2:1* y el *Exagoge* <sup>85</sup> podrían tener sus primeras raíces en la tradición Enochic, donde la mediación del conocimiento esotérico del patriarca abarca las importantes dimensiones espaciales de los reinos por encima y por debajo de la tierra, así como los límites temporales de los tiempos antediluvianos y escatológicos. <sup>25</sup> En los materiales de Enochic también se pueden encontrar algunas designaciones de conocimiento esotérico que podrían constituir el trasfondo original de las fórmulas mishnáicas posteriores. Así, en la sección del *Libro de las Sefirah* (1 *Enoc* 59–60) al tratar de los secretos de los fenómenos celestiales, el *angelus interpres* revela a Enoc el secreto que es “el primero y el último en el cielo, en las alturas y debajo de la tierra seca” (1 *Enoc* 60:11) .<sup>26</sup> Estas formulaciones enigmáticas relativas al papel del patriarca como

<sup>21</sup> *Sifre Zutta* 84. Véase también 3 *Enoc* 10:5; 11:3.

<sup>22</sup> Meeks, *The Prophet-King*, 208. Véase también van der Horst, "Moses' Throne Vision in Ezekiel the Dramatist", 28; C. Fletcher-Louis, "4Q374: A Discourse on the Sinai Tradition: The Deification of Moses and Early Christology", *DSD* 3 (1996): 236–52, esp. 246.

<sup>23</sup> G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism* (Nueva York: Schocken, 1954), 74.

<sup>24</sup> H. Danby, *The Mishnah* (Oxford: Oxford University Press, 1992), 213.

<sup>25</sup> Los deberes mediadores del patriarca comprenden toda una gama de dimensiones espaciales y cronológicas. Sus funciones como mediador no se limitan a un reino en particular o a un peticionario en particular, ya que sus clientes incluyen una gama de criaturas divinas, angélicas, humanas y compuestas situadas en el inframundo así como en el cielo. En el *Libro de los Vigilantes*, los fieles ángeles del cielo le piden que ayude a sus hermanos en el reino inferior. En el mismo texto media a favor del grupo rebelde que incluye a los Vigilantes caídos y los Gigantes. Las actividades de mediación de Enoc tampoco están limitadas por límites cronológicos específicos. Él media en la generación del Diluvio, pero también se espera de él que sea mediador y testigo del juicio divino en el período escatológico. Parece que el patriarca está predestinado a mediar juicio en dos lugares temporales significativos. Uno de ellos es el locus histórico asociado a la generación del Diluvio; en este lugar, Enoc actúa como intercesor y escritor de testimonios para los Vigilantes, los Gigantes y los humanos. El segundo lugar es escatológico e involucra el papel futuro de Enoc como testigo del juicio divino escatológico.

<sup>26</sup> Knibb, *El libro etíope de Enoc*, 2.144.

poseedor de la sabiduría esotérica<sup>27</sup> nunca sería olvidado en la tradición enoquica y podría encontrarse incluso en las composiciones rabínicas posteriores que tratan sobre la vida después de la muerte del séptimo héroe antediluviano, incluido el ya mencionado *Sefer Hekhalot*, que representaría a Enoc-Metatrón instruido por Dios en “la sabiduría de los de arriba y de los de abajo, la sabiduría de este mundo y del venidero.”<sup>28</sup>

A la luz del pasaje que se encuentra en el *Exagoge*, es posible que su autor, que muestra familiaridad con la forma anterior de la fórmula de la Mishn , intente moldear la revelación mosaica como una tradición esotérica, similar a la tradición enoquica.<sup>29</sup>

### *Contraparte celestial*

La colocación de Moisés en el gran trono en el relato *Exagoge*<sup>30</sup> y su puesta de las insignias reales han sido interpretadas a menudo por

---

<sup>27</sup> Sobre el papel del séptimo héroe antediluviano como experto en el saber esotérico, ver: Orlov, *La tradición de Enoch-Metatron*, 31–34; 48–50; 101–104; 188–200.

<sup>28</sup> Alejandro, “3 Enoc”, 264.

<sup>29</sup> La insistencia de algunos relatos mosaicos extrab blicos en el hecho de que el profeta ascendió al cielo podría estar dirigida a construir la revelación mosaica como una tradición esotérica para asegurar la superioridad de su revelación. Wayne Meeks observa que “la función más común de las historias de ascensión en la literatura del período y medio que estamos considerando es una garantía de tradición esotérica. En el género apocalíptico la ascensión del ‘profeta’ o del anciano digno en cuyo nombre está escrito el libro es una introducción casi invariable a la descripción de los secretos que ‘vio’ el ascendiente. Los secretos, por lo tanto, cuyo contenido puede variar desde descripciones de eventos cósmicos y políticos anticipados al final de los días hasta cosmología detalles, se declaran de origen celestial, no mera sabiduría terrenal. Este patrón es el signo claro de una comunidad que considera su propio saber esotérico como inaccesible a la razón ordinaria pero perteneciente a un orden superior de verdad. Está claro, sin lugar a dudas, que esta es una función a la que sirven las tradiciones de la ascensión de Moisés”.

Meeks agrega que en los relatos rabínicos posteriores “la noción de que Moisés recibió secretos cosmológicos condujo a descripciones elaboradas de sus ‘viajes celestiales’, muy similares a las atribuidas a Enoc en otros lugares”. Meeks, “Moisés como Dios y Rey”, 367–68.

<sup>30</sup> Las imágenes de la entronización de Moisés no se limitan únicamente al relato de *Exagoge*, sino que también se pueden encontrar en otros materiales extrab blicos. Así, Crispin Fletcher-Louis llama la atención sobre un paralelo en la *Orphica judía*: una figura exaltada, aparentemente Moisés, también se coloca en el trono celestial. C. Fletcher-Louis, *All the Glory of Adam: Liturgical Anthropology in the Dead Sea Scrolls* (STDJ 42; Leiden: Brill, 2002), 137; M. Lafargue, “Orphica”, *The Old Testament Pseudepigrapha* (2 vols.; ed. JH Charlesworth; Nueva York: Doubleday, 1985 [1983]), 2.796–7. *Orphica* 26–41 dicar  retener el trono por sí mismo, la raza de los caldeos. . . s  él después de esto se establece en el gran cielo en un trono de oro. Se para con los pies en la tierra. Extiende su mano derecha hasta los confines del océano. Los cimientos de las mont as tiemblan dentro de [su] ira, y las profundidades del mar gris centelleante. No pueden soportar el gran poder.  l es enteramente celestial, y lleva todo a su término en

eruditos como la ocupación del profeta de la sede de la Deidad. Pieter van der Horst comenta que en el Exagoge, Moisés se convierte en “una hipóstasis antropomórfica del mismo Dios”. tratar este enigma trayendo la imaginaria del vicerregente no resuelve, a mi juicio, completamente el problema. Los vicerregentes en las tradiciones judías (por ejemplo, Metatrón) normalmente no ocupan el trono de Dios, sino que tienen su propia silla gloriosa, que a veces sirve como una réplica del Asiento divino. Parece que la identificación enigmática del profeta con la Forma divina puede explicarse mejor no a través del concepto de vicerregente sino a través de la noción de un gemelo o contraparte celestial. Antes de investigar este concepto en la *Exagoge*, debemos proporcionar algunos antecedentes de esta tradición

Los eruditos han observado previamente<sup>33</sup> que el Capítulo 71 del *Libro de Similitudes* parece considerar la idea del gemelo celestial de un visionario al identificar a Enoc con el hijo del hombre, una figura mesiánica entronizada. las *similitudes* de

---

la tierra, siendo 'el principio, el medio y el fin', como decían los antiguos, como lo ha descrito el nacido del agua, el que recibió [revelaciones] de Dios en aforismos, en forma de doble ley. . . .” Lafargue, “Orphica”, 2.799–800.

<sup>31</sup> Van der Horst. “Algunas notas sobre la *exagoge*”, 364.

<sup>32</sup> van der Horst, “Throne Vision”, 25; Holladay, *Fragments*, 444.

<sup>33</sup> Véase J. VanderKam, “Justo, Mesías, Elegido e Hijo del Hombre en 1 Enoc 37–71”, en: *El Mesías: Desarrollos en los primeros judaísmos y cristianismo: El primer simposio de Princeton sobre el judaísmo y los orígenes cristianos* (ed. JH Charlesworth et al., Minneapolis: Fortress, 1992), 182–83; M. Knibb, “Messianism in the Pseudepigrapha in the Light of the Scrolls”, *DSD* 2 (1995): 177–80; J. Fossum, *The Image of the Invisible God: Essays on the Influence of Jewish Mysticism on Early Christology* (NTOA 30; Fribourg: Universitätsverlag Freiburg Schweiz; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995), 144–5; Fletcher-Louis, *Luke-Acts*, 151. Sobre un doble celestial ver también W. Bousset, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter* (3d ed.; HNT 21; Tübingen: Mohr/Siebeck, 1966), 324; A. Orlov, “The Face as the Heavenly Counterpart of the Visionary in the Slavonic Ladder of Jacob”, en: *Of Scribes and Sages* (2 vols.; ed. CA Evans; T&T Clark, 2004), 2.59–76; ídem, *The Enoch-Meta*

<sup>34</sup> Es importante notar que en las *Similitudes*, el hijo del hombre es representado como el que está sentado en el Trono de Gloria. Véase 1 Enoc 62:5, 1 Enoc 69:29. Jarl Fossum observa que “en las ‘Similitudes’, el ‘Elegido’ o ‘Hijo del Hombre’, identificado como el patriarca Enoch, está entronizado sobre el ‘trono de gloria’. Si ‘gloria’ no califica al trono sino a su ocupante, Enoc se identifica en realidad con la Gloria de Dios”. Fossum sugiere además que “. . . las ‘Similitudes de Enoch’ presentan un paralelo temprano con la descripción targumica de Jacob sentado en el ‘trono de gloria’. Fossum, *La Imagen del Dios Invisible*, 145.

Enoc, repentinamente se identifica con el patriarca en *1 Enoc* 71. James VanderKam sugiere que esta paradoja puede explicarse por la noción judía, atestiguada en varios textos judíos antiguos, de que una criatura de carne y hueso podría tener un doble o contraparte celestial. 35 Como ejemplo, VanderKam señala las tradiciones de Jacob en las que los "rasgos del patriarca est n grabados en lo alto ". se identifica con su contraparte celestial, el  ngel Israel.

La referencia de VanderKam a la tradición de Jacob no es una coincidencia. Las concepciones de la imagen celestial o la contraparte de un vidente toman su forma más consistente en las tradiciones de Jacob.<sup>37</sup>

En vista de las tradiciones mencionadas sobre los gemelos celestiales de Enoc y Jacob, es posible que el *Exagoge* de Ezequiel el Tragedian también atestigua la idea de una contraparte celestial del vidente cuando identifica a Moisés con la gloriosa extensión antropomórfica. Podemos recordar que el texto presenta la visión de Moisés de "un hombre noble" con una corona y un gran cetro en la mano izquierda. En el curso de la iniciación del vidente, los atributos del "hombre noble", incluyendo la corona real y el cetro, se transfieren a Moisés, quien recibe instrucciones de sentarse en el trono que anteriormente ocupaba el hombre celestial. El visionario se identifica claramente con su contraparte celestial en el

<sup>35</sup> VanderKam, "Justo, Mesías, Elegido e Hijo del Hombre en *1 Enoc* 37–71", 182–83.

<sup>36</sup> La metáfora del "grabado" en el *Kavod* podría significar aquí que la identidad del vidente se reflejó en el Rostro divino, como en un espejo.

<sup>37</sup> Además del relato bíblico, las tradiciones relativas al doble celestial de Jacob también se presentan en los materiales pseudoepigr ficos como la *Oración de José* y la *Escalera de Jacob* y en varios textos targumicos, incluyendo *Tg. Sal.-J.*, *Tg. Neof.*, y *Frg. Tg.* En *Tg. Sal.-J.* a Gen 28:12, se puede encontrar la siguiente descripción: " l [Jacob] tuvo un sueño, y he aquí, una escalera estaba clavada en la tierra con su parte superior alcanzando los cielos. . . y en ese día (los  ngeles) ascendieron a lo alto del cielo, y dijeron: 'Ven y mira a Jacob el piadoso, cuya imagen está fijada (grabada) en el Trono de Gloria, ya quien has deseado ver.'" *Targum Pseudo-Jonathan: Genesis* (tr. M. Maher, MSC; The Aramaic Bible 1B; Collegeville: The Liturgical Press, 1992), 99–100. Una característica distintiva de esta descripción es que la contraparte celestial de Jacob, su "imagen", está grabada en el Trono de Gloria. El grabado en el Trono indica aquí una asociación con el *Kavod* ya que el Trono es la parte central del *Kavod*. Imaginería—el asiento de la Gloria antropomórfica del Señor. Además de la tradición del grabado en el Trono, algunos materiales judíos apuntan a una identificación aún más radical de la imagen de Jacob con el *Kavod*. La investigación de Jarl Fossum demuestra que en algunas tradiciones sobre Jacob, su imagen o semejanza se representa, no simplemente como grabada en el trono celestial, sino como sentado en el trono de gloria. Fossum argumenta que esta segunda tradición es original. Véase Fossum, *La imagen del Dios invisible*, 1

narrativa, en el curso de la cual el vidente toma literalmente el lugar y los atributos de su identidad superior. El relato también subraya que Moisés adquirió su visión en un sueño, al informar que despertó de su sueño con miedo. Aquí, al igual que en la tradición de Jacob, mientras el vidente duerme en la tierra, su contraparte en el reino superior se identifica con el *Kavod*. 38

### *Estrellas y ángeles caídos*

El *Exagoge* representa a Moisés como un contador de las estrellas. El texto también parece poner mucho énfasis en la interacción del profeta con los cuerpos celestes que cayeron ante las rodillas de Moisés e incluso desfilaron frente a él como un batallón de hombres. Tales encuentros "astronómicos" son desconocidos en los relatos bíblicos de mosaico. Al mismo tiempo, la preocupación del séptimo patriarca antediluviano por los cálculos y conocimientos astronómicos y cosmológicos es bien conocida y constituye un tema principal de sus revelaciones en los primeros folletos de Enochic, como el *Libro astronómico* y el *Libro de los vigilantes*, en los que el patriarca se representa como el contador de estrellas.<sup>39</sup> Los materiales posteriores de Enochic y Merkabah también demuestran que la experiencia del patriarca en contar y medir fenómenos celestiales y terrenales se convierte en una importante vía conceptual para su futura exaltación como un vicerregente omnisciente de la Deidad<sup>40</sup> que conoce y ejerce autoridad sobre los "órdenes de las creaciones"<sup>41</sup>.

La representación de las estrellas *cayendo* ante las rodillas de Moisés también parece relevante para el tema de esta investigación, especialmente en vista del simbolismo

<sup>38</sup> Sin embargo, no se puede excluir que los autores de *Exagoge* hayan conocido las tradiciones de la entronización del patriarca en el cielo, similares a las reflejadas en las *Similitudes*. Además, no se puede excluir que las tradiciones proto-enóquicas mesopotámicas, en las que el prototipo de Enoc, el rey Enmeduranki, fue instalado en un trono en la asamblea de los dioses, podrían haber influido en la imaginaria que se encuentra en el *Exagoge*. Pieter van der Horst en su análisis del *Exagoge* contempla la posibilidad de que "... en tiempos precristianos había tradiciones (probablemente rivales) sobre Enoc y Moisés como *synthronoi theou*; y ... estas ideas fueron suprimidas (por razones obvias) por los rabinos". van der Horst, "Visión del trono", 27.

<sup>39</sup> 1 *Enoc* 33:2-4.

<sup>40</sup> Ver *Sinopsis* §66 (3 *Enoc* 46:1-2).

<sup>41</sup> Véase 2 *Enoc* 40:2-4: "Yo sé todo, y todo lo que he escrito en libros, los cielos y sus límites y su contenido. Y todos los ejércitos y sus movimientos los he medido. Y he registrado las estrellas y la multitud de multitudes innumerables. ¿Qué ser humano puede ver sus círculos y sus fases? Porque ni aun los ángeles conocen su número. Pero he escrito todos sus nombres. . . ." Andersen, "2 *Enoc*", 1.164.

se encuentra en algunos folletos de Enochic donde los  ngeles caídos a menudo se representan como estrellas. Así, por ejemplo, el ya mencionado *Apocalipsis Animal* describe el descenso de los Vigilantes como la visión de estrellas cayendo del cielo: “. . . Vi el cielo arriba, y he aquí, una estrella cayó del cielo. . . y otra vez mir  en la visión y mir  al cielo, y he aquí, vi muchas estrellas, cómo descendían. . . .” (1 *Enoc* 86).<sup>42</sup>

Si asumimos que en el *Exagoge* las estrellas significan efectivamente  ngeles y, más precisamente,  ngeles *caídos*, la visión de los  ngeles caídos arrodillados ante los pies de Moisés podría invocar de nuevo el recuerdo de algunos desarrollos enoquicos, ya que el motivo de la veneración angélica de un vidente por parte del Los  ngeles caídos juegan un papel significativo en algunos materiales enoquicos. El recuerdo de este importante motivo está presente incluso en las composiciones “enoquicas” posteriores del período rabínico, por ejemplo en *Sefer Hekhalot*, donde se puede encontrar la siguiente tradición de la veneración de Enoc por parte de los  ngeles caídos:

R. Ismael dijo: Le dije a Metatrón: “. . . Eres más grande que todos los príncipes, más exaltado que todos los  ngeles, más amado que todos los ministros. . .  Por qué, entonces, te llaman 'Juventud' en las alturas celestiales?  l respondió: “Porque yo soy Enoc, el hijo de Jared. . . el Santo, bendito sea, me nombr  en lo alto como príncipe y gobernante entre los  ngeles ministradores. Entonces vinieron tres de los  ngeles ministradores, »Uza, »Aza y »Azazel, y me acusaron en las alturas celestiales. Dijeron ante el Santo, bendito sea, 'Señor del Universo,  no os dieron buenos consejos los primitivos cuando dijeron:  No cre is al hombre!' . . . Y una vez se levantaron todos y fueron a mi encuentro y se postraron ante mí, diciendo 'Bienaventurados vosotros y dichosos vuestros padres, porque vuestro Creador os ha favorecido.' Porque soy joven en su compa a y mero joven entre ellos en días, meses y años, por eso me llaman 'Juventud'”. Sinopsis §§5–6.<sup>43</sup>

Llama la atención que en este pasaje, Enoc-Metratr n es venerado por seres angélicos cuyos nombres (»Uzzah, »Azzah y »Aza,el) recuerdan los nombres de los notorios líderes de los  ngeles caídos que se encuentran en la tradición enoquica temprana. que son representados por el código zoomórfico del *Apocalipsis Animal* como las estrellas. La tradición de la veneración angelical tiene raíces bastante tempranas en la tradición enoquica y se puede encontrar en 2 *Enoc* 22, donde la transformación del patriarca en la contraparte celestial, como en el *Exagoge*, va acompañada de veneración angelical. en esta cuenta

<sup>42</sup> Knibb, *El libro etíope de Enoc*, 2.196–97.

<sup>43</sup> Alejandro, “3 Enoc”, 1.258–59.

el Señor invita a Enoc a permanecer para siempre ante Su Rostro. En el curso de esta iniciación, la Deidad ordena a los ángeles del cielo que veneren al patriarca.<sup>44</sup>

Otro relato de veneración angelical se encuentra en *2 Enoc 7*, donde el patriarca es venerado no solo por los ángeles celestiales sino también por los *caídos*. unos. *2 Enoc 7:3* representa a Enoc llevado por ángeles al segundo cielo. Allí el patriarca ve a los ángeles condenados mantenidos como prisioneros en espera del “juicio sin medida”. Los guías angélicos de Enoc le explican que los prisioneros son “aquellos que se apartaron del Señor, que no obedecieron los mandamientos del Señor, sino que por su propia voluntad conspiraron juntos y se apartaron con su príncipe y con los que están bajo control en el quinto cielo.”<sup>45</sup> La historia continúa con veneración angelical. Los ángeles condenados se inclinan ante Enoc pidiendo su intercesión: “¡Varón de Dios, ruega por nosotros al Señor!”<sup>46</sup>

Cabe señalar que, aunque el motivo de la veneración angelical tiene sus raíces en la tradición adámica,<sup>47</sup> el tema de la veneración por parte de los ángeles caídos podría ser un desarrollo enóquico peculiar. Además, parece que los rasgos iniciales de este desarrollo teológico en el que los ángeles caídos “caen ante las rodillas” del séptimo patriarca antediluviano ya se pueden encontrar en los primeros folletos de Enochic, incluido el *Libro de los Vigilantes*, donde los Vigilantes caídos se acercan . el patriarca rogándole ayuda e intercesión.

<sup>44</sup> Andersen, "2 Enoc", 1.138.

<sup>45</sup> Andersen, "2 Enoc", 1.114.

<sup>46</sup> Andersen, "2 Enoc", 1.114.

<sup>47</sup> Sobre el trasfondo adámico del motivo de la veneración angelical, véase ME Stone, "The Fall of Satan and Adam's Penance: Three Notes on the *Books of Adam and Eve*," *JTS* 44 (1993): 143–56; G. Anderson, "La exaltación de Adán y la caída de Satanás", en: *Literatura sobre Adán y Eva. Ensayos recopilados* (ed. G. Anderson, M. Stone, J. Tromp; SVTP 15; Brill: Leiden, 2000), 83–110; A. Orlov, "Sobre la naturaleza polémica de 2 (eslavo) Enoc: una respuesta a C. Bottrich", *JSJ* 34 (2003): 274–303. Sobre el motivo de la veneración angelical en la literatura rabínica, véase también A. Altmann, "The Gnostic Background of the Rabbinic Adam Legends," *JQR* 35 (1945): 371–91; B. Barc, "El tamaño cósmico de Adán en la literatura judía rabínica de los primeros tres siglos dC", *RSR* 49 (1975): 173–85; J. Fossum, "El adorable Adán de los místicos y las refutaciones de los rabinos", *Historia-Tradición-Reflexión. Festschrift para Martin Hengel con motivo de su 70 cumpleaños* (2 vols; ed. H. Cancik, H. Lichtenberger y P. Schäfer; Tübingen: Mohr/Siebeck, 1996), 1.529–39; G. Quispel, "El Anthropos gnóstico y la tradición judía", *Eranos Jahrbuch* 22 (1953): 195–234; ídem, "Ezekiel 1:26 in Jewish Mysticism and Gnosis", *VC* 34 (1980): 1–13; A Segal, *dos poderes en el cielo: informes rabínicos tempranos sobre el cristianismo y el gnosticismo* (SJLA 25; Leiden: Brill, 1977) 108–15.

*Transformaci3n del Rostro del Vidente*

En los materiales judíos del segundo templo, la transformaci3n de un vidente en su contraparte celestial a menudo implica el cambio de su apariencia corporal. Puede suceder incluso en un sueño como, por ejemplo, en el relato de las *Similitudes* de la contraparte celestial donde, aunque el viaje de Enoc fue "en espíritu", su "cuerpo se derri o" y, como resultado, adquiri3 la identidad del hijo de hombre.<sup>48</sup> Un cambio similar de la identidad del vidente tambi3n podría ser perceptible en la *Exagoge* donde aparece la ya mencionada designaci3n de Mois3s como *      *. Además de los significados de "amigo" e "invitado", esta palabra griega tambi3n puede *traducirse* como "extraño". hecho de que el rostro de Mois3s o su cuerpo sufrieron algún tipo de transformaci3n que alter3 su apariencia física anterior y lo hizo aparecer como un extraño para Ragüel. El motivo de la identidad alterada de Mois3s despu3s de su encuentro con *Kavod* se refleja no solo en  xodo 34, sino tambi3n en relatos mosaicos extrab blicos, incluida la tradici3n que se encuentra en *Antigüedades bíblicas* 12:1 de Pseudo-Philo. El pasaje cuenta que los israelitas no reconocieron a Mois3s despu3s de su gloriosa metamorfosis en el M

**Mois3s baj3. (Habiendo sido bañado con una luz que no podía ser contemplada, había descendido al lugar donde están la luz del sol y la luna. La luz de su rostro super3 el esplendor del sol y la luna, pero él no se dio cuenta de esta). Cuando descendió a los hijos de Israel, al verlo no lo reconocieron. Pero cuando hubo hablado, entonces lo reconocieron.<sup>50</sup>**

El motivo del rostro resplandeciente de Mois3s es importante para nuestra discusi3n en curso sobre las pol3micas entre las tradiciones enoquica y mosaica que se esforzaban por realzar los perfiles de sus personajes principales con rasgos tomados del h3roe de la tendencia rival. Este d marca de identidad del profeta israelita, su rostro glorioso, que servía en los relatos bíblicos como prueba innegable de su encuentro con Dios,

---

<sup>48</sup> 1 *Enoc* 71:11.

<sup>49</sup> Robertson señala esta posibilidad en "Ezekiel the Tragedian," 812, nota d2.

<sup>50</sup> H. Jacobson, *A Commentary on Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum with Latin Text and English Translation* (AGAJU 31; 2 vols.; Leiden: Brill, 1996), 1.110. Para una discusi3n sobre el significado del rostro alterado de Mois3s en la ex3gesis judía y cristiana, consulte en este volumen: George van Kooten, " Por qu3 Pablo incluy3 una ex3gesis del rostro resplandeciente de Mois3s ( xodo 34) en 2 Cor 3?" 149-82.

más tarde se apropió en el marco de Enoch<sup>51</sup> y Metatron<sup>52</sup> tradiciones como la principal característica distintiva del héroe Enochic. En este nuevo desarrollo, el rostro resplandeciente de Moisés se convirtió en nada más que la posterior imitación del semblante glorioso de Enoc-Metatrón. Así, en *Sefer Hekhalot* 15B, Enoch-Metatron le dice a Moisés sobre su rostro resplandeciente: “¡Hijo de Amram, no temas! Porque ya Dios te favorece. Pide lo que quieras con confianza y audacia, porque la luz resplandece en la piel de tu rostro de un extremo al otro del mundo”.

Aquí, como en el caso de muy pocos videntes distintivos que estaban predestinados a encontrarse con sus contrapartes celestiales y a contemplar el Rostro Divino como su propio reflejo en un espejo, Moisés también descubre que su rostro luminoso es un reflejo del rostro glorioso del deidad. Sin embargo, hay una diferencia importante: este Rostro Divino ahora está representado por su contendiente de larga duración, Enoc-

---

51 En 2 *Enoc* el motivo del rostro luminoso del vidente se traslada por primera vez al séptimo patriarca antediluviano. El texto cuenta que la visión del Rostro divino tuvo consecuencias dramáticas para la aparición de Enoc. Su cuerpo sufre cambios radicales a medida que se cubre con la luz divina. En la radiante metamorfosis de Enoc ante el Rostro divino se encuentra un detalle importante que vincula la transformación de Enoc con el relato de Moisés en el Libro del Éxodo. En 2 *Enoc* 37 se aprende sobre el procedimiento inusual realizado en el rostro de Enoc en la etapa final de su encuentro con el Señor. El texto nos informa que el Señor llamó a uno de sus ángeles mayores para congelar el rostro de Enoc. El texto dice que el ángel era “aterrador y espantoso”, y apareció congelado; era tan blanco como la nieve, y sus manos eran como frío como el hielo. Con estas manos frías luego enfrió la cara del patriarca. Inmediatamente después de este procedimiento de enfriamiento, el Señor le informa a Enoc que si su rostro no se hubiera enfriado aquí, ningún ser humano habría podido mirarlo. Esta referencia al peligroso resplandor del rostro de Enoc después de su encuentro con el Señor es un aparente paralelo con el rostro incandescente de Moisés después de la experiencia del Sinaí en Éxodo 34.

<sup>52</sup> La sinopsis §19 (3 *Enoc* 15:1) describe la metamorfosis radiante del rostro de Enoc-Metatrón: “Cuando el Santo, bendito sea, me llevó a servir al trono de la gloria, las ruedas del carro y todas las necesidades del Shekinah, de inmediato mi carne se convirtió en llamas, mis tendones en llamas de fuego, mis huesos en brasas de enebro, mis pestañas en relámpagos, mis globos oculares en antorchas de fuego, los cabellos de mi cabeza en llamas ardientes, todos mis miembros en alas de fuego. fuego, y la substancia de mi cuerpo en llamas de fuego.” Alejandro, “3 *Enoc*”, 267.

<sup>53</sup> 3 *Enoc* 15B:5. Alejandro, “3 *Enoc*”, 304.

54 Los eruditos han observado que en la tradición Merkabah Metatrón se identifica explícitamente como el Rostro hipostática de Dios. Sobre Metatrón como el Rostro hipostática de Dios, véase A. De Conick, “Heavenly Temple Traditions and Valentinian Worship: A Case for First-Century Christology in the Second Century,” *The Jewish Roots of Christological Monotheism* (ed. CC Newman, JR Davila, GS Lewis, JSJSup 63, Brill: Leiden, 1999), 329; D. Halperin, *Las caras del carro: las primeras respuestas judías a la visión de Ezequiel* (TSAJ 16; Tubinga: Mohr/Siebeck, 1988), 424-25.