

CRISTOLOGÍA EN LA EPÍSTOLA DE JUDAS

Merling Alomía
Universidad Peruana Unión, Ñaña, PERÚ
merlingalomia@gmail.com

Resumen

Este estudio intenta hacer teología en la Epístola de Judas centrándose en el rol que Jesucristo desempeña en la perspectiva teológica bíblica que orienta el quehacer teológico según Judas. Éste presenta a Cristo en su epístola en más roles de los que generalmente se le reconoce. En este artículo se espera señalar, al menos en parte, la relevancia cristológica de esta epístola y por qué esta sinonimia apostólica ha llegado a ser tan controvertida y tergiversada desde su origen y, en especial, ahora.

Abstract

This study attempts to make theology in the Epistle of Jude focusing in the role that Jesus Christ plays in the biblical theological perspective that orientates the theological chores according Saint Jude, since he presents Christ in his epistle in more roles than those that are generally recognized. In doing that, it is expected to show, at least in part, the christological importance of this epistle, and in some way, why this apostolic synonymity has become so controversial and distorted since its beginnings and specially today.

INTRODUCCIÓN

Este estudio intenta hacer teología en la epístola de Judas de una manera general y centrándose en el rol que Jesucristo desempeña en la perspectiva teológica bíblica que orienta el quehacer teológico expresado en la epístola. Judas muestra a Cristo en más roles de los que generalmente se le reconoce. Se espera señalar, al menos en parte, la relevancia cristológica de esta epístola y por qué esta sinonimia apostólica ha llegado a ser tan controversial y tergiversada desde su aparición y, en especial, ahora.

IDENTIDAD DE JUDAS APÓSTOL

El nombre Judas corresponde a más de un personaje bíblico¹ y uno de ellos ha sido bastante promocionado en estos últimos años en tono a un manuscrito gnóstico cuyo

¹ El nombre Judas (gr. Ἰούδας) era un nombre judío muy común en los días de Jesús que se popularizó especialmente desde los días de Judas Macabeo quien liberó a Judea de la tiranía de Antíoco IV Epífanes (175-164 a.C.). De los Judas mencionados en el NT, uno es el de un revolucionario galileo citado por Lucas (Hch 5:37) que se sublevó contra los romanos en el año 7 d.C. en los días de Coponio, el primer procurador romano, cuando aplicó el impuesto del imperio a los judíos. Éste es referido por Josefo (*Antigüedades Judaicas*, xviii. 1.6: xx.5.2; *Guerras de los judíos*, ii.8.1; 18.8; vii.8.1). Aunque éste fue derrotado y muerto, inició lo que sus seguidores continuaron como el partido de los Zelotes, de los

autor, aunque pretende llamarse con este nombre, no es ningún Judas ni menos escrito por algún apóstol, incluyendo al traidor del Salvador.² El Judas que nos ocupa es el autor de la epístola neotestamentaria de su nombre -Epístola de San Judas Apóstol- quien está emparentado con Jesús sólo como su hermanastro.³ Según Hipólito,⁴ Judas

cuales al menos uno, Simón el zelote, llegó a ser uno de los doce discípulos de Jesús; esta facción revolucionaria jugó un papel preponderante en la revuelta judía contra la opresión romana de los años 66-70 d.C. Otro Judas, fue un hijo de Simón Iscariote quien era uno de los doce apóstoles de Jesús y que traicionó al Señor (Mt 26:14, 25, 47; 27:3; Mr 3:19; 13:29; 14:10-11, 43; Lc 22:3, 47-48; Jn 6:70-71; 12: 6, 12; 13:2, 26). Otro Judas fue el hermano de Jacobo (Hch 1:13) y también fue otro de los discípulos de Jesús que debe ser distinguido del Iscariote (Jn 14:22) pues es hijo de Zebedeo y al mismo tiempo identificado con Lebeo Tadeo [gr. Λεββαιοῦς] (Mt 10:3; Mr 3:18, Lc 6:16; Hch 1:13). Otro es un judío damaceno con quien Pablo se relacionó tras su conversión (Hch 9:10-11). Otro es Judas Barsabás, quien fue un líder en la iglesia de Jerusalén, y fue elegido para acompañar a Bernabé y Pablo a Antioquía llevando la carta que indicaba la decisión tomada por el Concilio de Jerusalén con relación a los conversos gentiles; éste poseía además el don profético (Hch 15:22, 27, 32). El otro es el autor de la epístola de Judas quien a su vez se identifica como hermano de Santiago, el hermano de Jesús (v. 1).

² El autor del llamado “evangelio de Judas” es sólo un nombre ficticio usado como respaldo de un escrito esotérico que se ampara en el nombre de Judas Iscariote para exponer su doctrina gnóstica saturada de filosofía griega. Este texto pseudoepigráfico gnóstico denominado el “evangelio de Judas”, “no es ni evangelio ni tampoco de Judas” pues presenta no sólo un Judas “diferente del canon bíblico” sino sobre todo un Jesús totalmente extraño al “de los Evangelios canónicos” y de hecho un “evangelio que es todo menos ‘evangelio’, ‘buenas nuevas’, especialmente para las mujeres” (Véase Recesión de Gerardo G. Alfaro, “El *Evangelio de Judas*: Ni evangelio, ni de Judas”, hecha a José Montserrat Torrents, *El Evangelio de Judas: Estudio y comentario* [Madrid: Editorial EDAF, 2006], en *Kairós* [enero-junio 2006]: 121-28), ya que no contiene ningún cuadro del Cristo redentor ni menos de su mensaje evangélico de salvación. Es “contrario a los Doce [apóstoles], y está en contra de ver a Jesús como el Hijo de Dios” (Peter M. Head, “The Gospel of Judas and the Qarara Codices. Some Preliminary Observations”, *TynBul* 58.1 [2007]: 23). Antòni Renato Gusso hace también notar con corrección que, ateniéndose al rigor requerido, “no se trata de un ‘evangelio’, dentro de los moldes canónicos conocidos, ni es de autoría de Judas Iscariote, el discípulo que los evangelios señalan como el traidor de Jesús” (Antòni Renato Gusso, “O Evangelho de Judas. Questões introdutórias”, *Via Teológica* 2.14 [2006]: 112. Véase también, Marlon Ronald Fluck, “Evangelho de Judas”, *Via Teológica* 2.14 [2006]: 91-102). La actual euforia erudita por dar a Judas un rol diferente del de traidor descrito en los Evangelios fue inicialmente agitado desde Alemania (véase Hermann Wagner, ed., *Judas Iskariot: Menschliches oder heilsgeschichtliches Drama?* [Frankfurt: Josef Knecht, 1985], reflejada posteriormente, por ejemplo, con William Klassen, *Judas: Betrayer or Friend of Jesus?* [London: SCM, 1996], 202), y más recientemente en los círculos populares con las publicaciones de la *National Geographic* (véase H. Krosney, *The Lost Gospel: The Quest for the Gospel of Judas Iskariot* [Washington: National Geographic, 2006], y en la misma línea J. M. Robinson, *The Lost Gospel of Judas Iskariot: A New Look at Betrayer and Betrayed* [New York: Oxford University Press, 2006]). Sin embargo, F. A. Gosling demuestra que tanto las fuentes griegas clásicas así como la LXX y Josefo cuando usan el vocabulario empleado por los Evangelios presentando a Judas lo hacen con el claro significado de traicionar, lo cual implica que el NT hace lo mismo y por la tanto lo que hizo Judas a su Maestro fue traicionarlo (F. A. Gosling, “O Judas! What Have You Done?”, *ErQ* 71.2 [1999]: 117-25); es decir, el único margen posible que la historia da a Judas es el descrito en los Evangelios, a saber, el de traidor.

³ La inclusión de Judas como hermano de Jesús está de acuerdo con la referencia de los evangelistas al mencionar “los hermanos de Jesús” (Mt 13:55; Mr 6:3). Así, aunque los datos históricos son demasiado escasos al menos se sabe más que el número de hermanos con los cuales Jesús compartió el espacio hogareño, fueron por lo menos cuatro medio hermanos, a saber Santiago [Jacobo], José, Simón y Ju-

buscaba combatir a los gnósticos que difundían una diversidad de doctrinas y también escritos anticristianos, lo cual incluiría más tarde al impropriamente llamado “evangelio de Judas”.⁵

Cabe mencionar que Judas como segundo apóstol con este nombre, además de aparecer en la introducción de la misma epístola (v. 1), es nombrado únicamente por Lucas (Lc 6:16; Hch 1:13) y no aparece en la referencia a los apóstoles que hacen los otros evangelistas (Mt 10:1-4; Mr 3:16-19). Pero, respetando la presentación que él hace de sí mismo, debe considerarse su preferencia a ser llamado, “siervo de Jesucristo y hermano de Jacobo”, lo cual lo equipara a los otros apóstoles que usan la misma frase identificadora en su relación con Cristo y su iglesia.⁶

Con esto resulta evidente que él prefiere identificarse más con el perfil misionero de servicio exigido por Jesús a los suyos (Mt 20:25-28; Mr 9:35), y destaca de esta manera y a nuestro modo de ver, su verdadero vínculo de parentesco con Jesús; con el Señor sólo hay una relación estrictamente familiar de hogar, no sanguíneo. Algo así como, “ustedes saben, en casa éramos medio hermanos con el Señor, por ‘papá’ José, en cambio con Santiago sí somos plenamente hermanos”. Así, sin exigir el derecho legítimo de uno más entre los doce ni exhibir una relación estrecha familiar con el Señor, Judas prefiere la relación innegable reconocida por la iglesia a la cual se dirige como “siervo”, δοῦλος, pero a su vez equiparándose también con todos los creyentes con la identidad y relación común de todo discípulo de Jesucristo.⁷ Con “siervo”, no

das. Las antiguas tradiciones cristianas en concordancia con esto señalan que dos hermanastros de Jesús estuvieron entre sus apóstoles (Barth D. Ehrman, *The New Testament. A Historical Introduction to the Early Christian Writings* [New York: Oxford University Press, 2000], 47). Como señala Johnston, “el único Judá/Judas en el NT que tuvo un medio hermano llamado Jacobo fue uno de los hermanos del Señor (Mr 6:3), presumiblemente medio hermano o hermanastro de Jesús.” Robert M. Johnston, *Peter and Jude. Living in Dangerous Times* (ALBA; Boise: Pacific Press, 1995), 186.

⁴ Hipólito de Roma (160-235), fue obispo y mártir romano, y fue discípulo de Ireneo († 202) y de Clemente de Alejandría (150-215). Estos testigos tempranos de la aceptación de Judas en el Canon bíblico demuestran no sólo la aceptación sino también la popularidad del mensaje de este apóstol de Jesús.

⁵ Véase Hermann Detering, *Judas und das Judas-Evangelium*, Berlin, 2006, 13 – [www.radikalkritik.de](http://www.radikalkritik.de/Judakt.pdf) (<http://www.radikalkritik.de/Judakt.pdf>). Consultado el 14-5-2008. Véase también la nota 2.

⁶ Pablo (Ro 1:1; Flp 1:1), Pedro (2 P 1:1) y Jacobo (Stg 1:1) hacen lo propio al presentarse en sus escritos y se glorían en ello. El mismo reconocimiento de Jesús como Cristo o Mesías significaba que el cristiano se consideraba a sí mismo como siervo devoto de Jesús. Judas tal como los demás apóstoles e incluso los siervos de Dios del AT prefiere nombrarse como uno de ellos: Véase Michael Green, “Jude: Commentary”, en *2 Peter and Jude*, ed. rev. (TNTC 18; Leicester: Inter-Varsity, 1994), 167.

⁷ La relación de servitud a Jesucristo que Judas se auto señala es literalmente de esclavitud, (δοῦλος), para indicar como consideraba su propio *status* personal con relación a Cristo. Es posible que Judas tenga en mente en su prólogo, la universalidad familiar de los creyentes con Cristo y su vinculación con él, de manera que aúna ambas cosas con el parentesco que Jesús concedió a los suyos destacando más el vínculo espiritual que une a la familia de creyentes en él (Mt 12:48). David H. Stern por su parte señala que Judas al llamarse “un esclavo de Jesús el Mesías” está evitando “explotar su relación sanguínea con el Señor” (David H. Stern, *Jewish New Testament Commentary* (Nashville, Tenn.: Jewish New Testament Publications, 1992), 781.

sólo identifica su relación con Jesús sino su semejanza con quien siendo Dios tomó la forma de siervo⁸ en condescendencia y misterio *kenótico* y al mismo tiempo exhorta a los cristianos a ser siervos en concordancia con el único que vino en misión de servicio y salvación.

En una palabra, Judas prefiere considerarse en la iglesia junto con todos los demás, “consiervo”, σύνδουλος, de Él para con todos y “hermano” del hermano de Él, y con esto hermano del Señor como todos los creyentes en Él (Mt 12:48-50; Mr 3:33-35). Así pues, el autor de la epístola en estudio fue no sólo un allegado del entorno propio del discipulado de Jesús, sino además, un conocido íntimo del círculo familiar de nuestro Señor, quien originalmente pudo haber sido contrario al mismo Jesús (Jn 7:5; Mr 3:21, 31), pero luego, siendo cautivado por su mensaje y atraído por su amor redentor, llegó a ser discípulo, apóstol, siervo y doblemente hermano de Jesucristo.

AUTENTICIDAD DE LA EPÍSTOLA DEL APÓSTOL JUDAS

Los apóstoles sin duda afrontaron decididamente el atrevimiento de los falsos maestros que promovían en las congregaciones un “evangelio” diferente que era nocivo a la salud de la iglesia. Tal realidad se puede vislumbrar en Pablo, en sus epístolas a los Gálatas y Colosenses, y con Juan en sus dos primeras epístolas (1 y 2 Juan). Judas denuncia a estos emisarios del error con vigor y con fundamentos auténticamente bíblicos. Es decir, su respaldo teológico y doctrinario es canónico. Sin duda, esta característica primó fundamentalmente para que su carta fuera considerada como inspirada desde un comienzo.

Charles Bigg establece que los padres de la iglesia ya hacían referencia a la carta de Judas mostrando claramente el reconocimiento de su inspiración desde época muy temprana.⁹ Esta aceptación antigua es corroborada por el Canon Muratorio (ca. 200) y respaldada por Tertuliano (160-240), Clemente de Alejandría (150-215), Orígenes (184-254) y Cipriano (200-258) al manifestar conocimiento del libro de Judas como canónico. Más tarde, Eusebio (315-371), el conocido historiador de la iglesia, menciona que pese a que algunos negaban la autenticidad de Judas por citar a los antiguos, la misma carta estaba entre las siete consideradas por la iglesia como universales las cuales eran usadas públicamente en la mayoría de las iglesias.¹⁰ El mismo Eusebio señala

⁸ Terry C. Muck, ed., *2 Peter and Jude* (NCA; The NIV Application Commentary 61; Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1996), 221.

⁹ Charles Bigg, *A Critical and Exegetical Commentary of the Epistles of St. Peter and St. Jude* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1902), 305-309.

¹⁰ Eusebio, *Historia Eclesiástica*, 2.23.25. El mismo Eusebio, sin embargo, informa también que a comienzos del IV siglo Judas aun estaba entre los libros disputados para su aceptación canónica (*Hist. Eccl.* 3.25.3). Finalmente, hacia el año 400, con las contribuciones de Atanasio (y Jerónimo para la formación del canon), Judas fue aceptado por los de habla griega tanto en el Oriente como en el Occidente, en tanto que la iglesia de habla siríaca recién se lo aceptó en el siglo VI.

que Judas era catalogado como un libro de la iglesia porque “habla contra los antinomistas y se distingue de los otros libros espurios”.¹¹ En realidad, después de su escritura en el siglo I,¹² ya hacia fines del siglo II, la epístola de Judas era tenida como canónica no sólo en Roma sino también en África y en Egipto.¹³

Debe señalarse que un asunto que siempre preocupó a algunos sectores de la erudición fue la aceptación de la autenticidad inspirada de la Epístola de Judas, pues ellos insisten en negársela ya que le asignan fuentes apócrifas y paganas como sustento y respaldo de su inspiración. De manera especial, la caracterización que él hace de los falsos maestros a quienes denuncia (vv. 12-13) es vista no sólo como un calco del libro apócrifo de 1 Enoc,¹⁴ sino que su mensaje es sindicado esencialmente como tomado de mitos helenísticos de los cuales hizo su fuente de inspiración.¹⁵

Igualmente, a lo largo de los siglos y especialmente en éstos últimos, la epístola de Judas ha mantenido ocupada la imaginación de la erudición al tratar de identificar las enseñanzas a las que se opone. Sin embargo, Judas con laconismo inspirado enfatiza que “la tolerancia tiene sus límites”¹⁶ lo que debe ser muy tomado en cuenta en nuestra época posmoderna como una advertencia para el liberalismo intransigente que exige lo indebido so pretexto de pluralidad. Judas en cambio, caracterizándolos puntualmente y sin detenerse a analizar extensamente la ideología de los falsos maestros los denuncia en sus herejías fundamentales¹⁷ y los señala como destructores de la verdad y unidad mostrando que su condena es segura incluso en el juicio final (vv. 9, 14-15).¹⁸

¹¹ Ibid., 3.25.3.

¹² Debe señalarse que la erudición tampoco es unánime en lo concerniente a la fecha del libro. Unos ven a Judas como un escrito pos-apostólico escrito hacia fines del s. I, algunos entre el 60-62 y otros entre el 55-65 (véase Eldon Jay Epp y George MacRae, eds., *The New Testament and Its Modern Interpreters* [Atlanta, Ga.: Scholars, 1989], 385-86). Lea, coincidiendo con Guthrie, sugiere que una “fecha razonable para la escritura de la carta está entre el 65 y el 80” (Thomas D. Lea, *The New Testament, Its Background and Message* [Nashville, Tenn.: Broadman and Holman, 1996], 579).

¹³ Karl H. Schelke, *Die Petrusbriefe der Judasbriefe* (HTK, Freiburg: Herder, 1976), 144.

¹⁴ Carroll D. Osburn, “1 Enoch 80:2-8 (67:5-7) y Jude 12-13”, *CBQ* 47 (1985): 298-303.

¹⁵ J. P. Oleson, “An Echo of Hesiod’s *Theogony* vv. 190-92 in Jude 13”, *New Testament Studies* 25 (1979): 492-503.

¹⁶ Donald A. Carson, Douglas Moo y Leon Morris, *An Introduction to the New Testament* (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1992), 463.

¹⁷ No hace mucho Jerome H. Neyrey ha sugerido que Judas contradice a los epicúreos [Jerome H. Neyrey, *2 Peter, Jude* (AB 37c; New York: Doubleday, 1993)]. En tanto que J. Daryl Charles ve a los estoicos como los posibles atacantes a la fe que Judas y Pedro defienden con decisión [J. Daryl Charles, *Virtue Amidst Vice: The Catalog of Virtues in 2 Peter* (JNSTSS 150; Sheffield: Sheffield Academic, 1997)]. Eduard Lohse en cambio, resume el asunto señalando que Judas aunque no señala quiénes eran los herejes gnósticos mencionados resalta de modo general lo que se destacaba básicamente en sus enseñanzas: “herejía cristológica y libertinismo moral” [Eduard Lohse, *Introducción al Nuevo Testamento* (Madrid: Cristiandad, 1972), 233].

¹⁸ Sin detenerse a explicar el origen o la filosofía que está detrás de estos perturbadores, Judas los identifica como “*bombres impíos*”, es decir mundanos; “*que convierten en libertinaje la gracia de nuestro Dios*”, o carnales; “*que niegan a Dios el único soberano*”, o sea escépticos (v. 4); “*que rechazan la autoridad y blasfeman*

Así, a pesar de algunos problemas especiales que pudiera haber suscitado la aceptación de la Epístola de Judas, su inclusión en el canon novotestamentario muestra de por sí el por qué es considerada como auténticamente inspirada, es decir, canónica. Esto muestra también por qué un escrito tal fuera reconocido como canónico e “indica que su contenido es importante dado a su balance y variedad”,¹⁹ y de hecho a su cristología correcta y verdadera.

Esta epístola está cargada indudablemente de un mensaje actualizado contra el peligro de la apostasía para la iglesia de los últimos días. Su advertencia es explícitamente para los cristianos que vivan “en los últimos días”, ὅτι ἐν ἔσχάτῳ χρόνῳ (v. 18). Además, si bien esta preocupación es concordante y compartida con los demás apóstoles, ella es, sin embargo y sobre todo, acorde con el mismo Señor quien alertó a los discípulos acerca de quiénes podrían llevar a otros a la apostasía (Mt 24:4-5; Mr 13:5-6, 21-22). Es decir, Judas aparte de contener “referencias a las verdades sólidas del cristianismo”²⁰ tiene un mensaje inspirado actual válido para salvaguardar a la iglesia de hoy, pese a ser considerado por algunos como el libro de la Biblia que ha sido más descuidado por la cristiandad,²¹ o que también “no haya tenido un gran rol en la formación del pensamiento de las iglesias”²² o peor aún, como lo hace notar Raymond E. Brown, parezca “a la mayoría de la gente de hoy muy negativa, demasiado anticuada y excesivamente apocalíptica para que ahora sirva de algo”.²³

TEOLOGÍA EN LA EPÍSTOLA DEL APÓSTOL JUDAS

Sin detenerse demasiado en conceptos teológicos, Judas hace referencia a una variada gama de ellos los que pueden ser resumidos del siguiente modo:²⁴

- [a] *La fe como contenido pleno del mensaje del evangelio encomendado a los “santos”*(vv. 3, 20). Al entender de Judas, “la fe” es el conjunto de la verdad que desde muy temprano tomó una forma definida en la iglesia (cf. Hch 2:42; Ro 6:17; Gl 1:23), la que se tornó cada vez más clara con el paso del tiempo. El énfasis reside en que la fe cristiana no puede ser cambiada pues sus verdades fundamentales no son nego-

de las potestades superiores”, o mejor dicho rebeldes(v. 8); “*que son murmuradores, querellosos*”, en otras palabras críticos incurables; “*que adulan a las personas*”, o más bien amantes de la lisonja o lisonjeros o aduladores(v. 16); y “*que son sensuales y no tienen al Espíritu*”, es decir, libertinos totalmente ajenos a la iglesia, meros intrusos del maligno dentro de las congregaciones (v. 19) .

¹⁹ Robert M. Grant, *The Formation of the New Testament* (New York: Harper & Row, 1965), 186.

²⁰ Eugene H. Maly, *Epístolas de Santiago, Judas y Pedro* (Conoce la Biblia: Nuevo Testamento 13; Santander: Editorial “Sal Terrae”, 1966), 42.

²¹ D. J. Rowston, “The Most Neglected Book in the New Testament”, *NTS* 21 (1974-75): 559-63.

²² Raymond E. Brown, *An Introduction to the New Testament* (New York: Doubleday, 1997), 759.

²³ *Ibid.*, 748.

²⁴ Algunos de los puntos señalados aquí son una adaptación de Robert M. Johnston, *Peter and Jude - Living in Dangerous Times* (ALBA; Boise: Pacific Press, 1995), 192-93.

ciables, y ésta se resume en el mensaje del evangelio.

- [b] *La destrucción de los que pervierten la fe en el juicio final* (vv. 6, 7, 13, 15, 23). La forma en que Judas presenta el asunto del juicio indica que sus lectores conocen no sólo la realidad de él, sino también las diferentes ocasiones cuando Dios actuó para castigar la rebelión. Cada ejemplo, sin embargo, es puesto como antesala de lo que ocurrirá en el juicio final.
- [c] *El fuego del infierno en la destrucción final es una realidad que podemos evitar* (vv. 6, 7, 23). El castigo en el fuego del infierno es algo que el mismo Cristo enseñó señalando también explícitamente quiénes serían allí destruidos y quiénes no. Judas indica igualmente quiénes estarán allí y cómo es posible evitar tan horrendo fin.
- [d] *La influencia perversa de los falsos maestros* (vv. 12, 23). Judas expone con claridad que la perversión de los falsos maestros que merodean la iglesia deriva en toda clase de vileza en ellos mismos y en sus seguidores, y finalmente les espera la misma destrucción que aguarda a los impíos. Judas señala que a los malos maestros hay que combatirlos y hacerles frente sin temor.
- [e] *La autoridad de la iglesia para el cuidado de la doctrina genuina y de la grey* (vv. 3, 21-23). Judas no tiene duda al exponer el modo en el que la iglesia debe ejercer su autoridad y responder a los peligros reales, presentes o vislumbrados, cuando ésta es atacada por actitudes divisionistas, herejías o cualquier otra amenaza contraria a la verdad y el evangelio.
- [f] *El cuidado de Dios por mantenernos a salvo* (v. 24). Nunca un mensajero de Dios expone sólo advertencias de juicio y destrucción sino también esperanza de salvación. Los mensajes de Dios son tanto para los santos como para los pecadores aunque su cuidado está dirigido especialmente a sus santos a quienes ofrece todo su poder para mantenerlos apartados del error.
- [g] *El señorío y la deidad de Cristo* (vv. 4, 17, 21, 25). Este asunto es uno de los más definidos y excelsos de Judas pues es evidente que los maestros infiltrados en la iglesia atacaban a Cristo buscando denigrarlo. Judas, aunque señala de manera categórica que ellos “niegan a Jesucristo nuestro único soberano y Señor”, no detalla de qué modo. Y teniendo en cuenta que la presentación de una falsa cristología bien niega su plena humanidad o su total divinidad, resulta claro qué cristología es inaceptable para Judas. Pero, el ataque a Cristo es puesto no sólo en el marco de sus días, sino en el escatológico el que es coincidente con el presentado por el mismo Cristo al anunciar el intento satánico de falsedad cristológica que intentaría Satanás y sus demonios con los falsos cristos en los días previos a su segunda venida.
- [h] *La realidad de los ángeles, caídos y fieles* (vv. 6, 8, 9). Judas presenta la realidad de los ángeles de acuerdo al correcto entendimiento bíblico. Hay huestes angelicales celestiales de bondad comandadas por Miguel y huestes angelicales infernales de iniquidad lideradas por el diablo quienes aguardan su fin en el lago de fuego eterno; mientras tanto, su actividad de engaño es real.
- [i] *La profecía es parte importante de la revelación de Dios* (vv. 7, 14, 17). Sin profecía no

hay rumbo seguro para la iglesia y donde ella no es considerada campea la confusión. Judas recurre a la segura palabra profética para señalar el derrotero y meta que aguarda a los llamados de Dios.

- [j] *La doxología propia de la iglesia a su Dios* (vv. 24-25). Judas no solamente presenta al único que tiene poder y merece nuestra adoración sino que enfatiza que ese inmenso poder está a nuestra disposición para guardarnos en este mundo de maldad y salvarnos. La doxología propia de la iglesia debe manifestarse como una expresión de reconocimiento pero sobre todo de gratitud por la salvación dada por Dios.
- [k] *La Trinidad es una realidad divina y ésta actúa en plena armonía buscando nuestra salvación* (vv. 1, 20-21). La salvación no es un asunto realizado en forma separada o descoordinada por los miembros de la deidad. Cada uno de ellos actúa en consenso para lograr su excelso propósito de salvarnos.
- [l] *Importancia de la oración y el Espíritu Santo* (vv. 19-20). Judas señala que los divisionistas carecen del Espíritu de Dios y la fuente de unidad y fervor reside en la oración y el poder de Espíritu Santo.
- [m] *La escatología se enraíza en el AT y se enmarca en nuestros días* (vv. 8-12).²⁵ Judas expone una escatología no sólo aplicada a una audiencia judeo-cristiana de sus días sino estrictamente a la nuestra. Esta afirmación se hace evidente en el énfasis que pone en los casos judiciales ejecutados por Dios con su aplicación directa a los últimos días. Una mirada atenta y profundizada en los contextos más amplios de cada cita veterotestamentaria revela elementos adicionales que contribuyen a resaltar la escatología del autor.²⁶ En realidad, la perspectiva más importante son los ecos veterotestamentarios aunados a una imagen de victoria para el exaltado Jesucristo en el día de su segunda venida.
- [n] *La parusía como perdición de los perversos y esperanza eterna para los creyentes* (vv. 21, 14, 24). La parusía como la esperanza bienaventurada de los creyentes en todas las edades es algo que Judas destaca en su carta. Pero también es el momento de ajuste de cuentas para los impíos incluyendo a los ángeles impíos.

De todos estos tópicos, este estudio está interesado más en la cristología que exhibe esta breve carta.

²⁵ Invariablemente, cada mención de los juicios hechos por Dios a los impíos registrados en el AT, Judas los menciona haciéndolos trascender al ámbito escatológico. De este modo su escatología se inserta en la protología pentateucana y se visualiza en nuestros días como parte de los días finales.

²⁶ Véase David I. Brewer, *Techniques and Assumptions in Jewish Exegesis Before 70 CE* (Tübingen: Mohr, 1992), 167-69.

CRISTOLOGÍA EN LA EPÍSTOLA DE JUDAS

Judas está compenetrado del significado pleno del evangelio arraigado en Jesús y en medio de sus admoniciones expresa su convicción cristológica con la claridad de un enviado por él.

a. “Nuestro Señor Jesucristo” (Jesús pleno Dios y hombre) (vv. 1, 4, 17, 21).

Judas inicia su epístola con total orientación cristológica y la concluye del mismo modo. La primera referencia cristológica mencionada por Judas establece su profunda convicción y entendimiento cristológico lo que se manifiesta con el nombre Jesucristo (v. 1). Si bien este reconocimiento propio de Jesús como Cristo o como Mesías expresa el significado propio entendido por todo cristiano viéndose a sí mismo como el siervo devoto o más bien “esclavo” de Jesús,²⁷ su mención apunta hacia algo más que un simple reconocimiento.

Toda mención novotestamentaria a Jesucristo bien enfatiza o glorifica la plenitud de él como Dios encarnado, e invariablemente, toca el misterio sagrado del universo, la piedad divina manifestada como Dios “en carne”, ἐν σαρκί (cf. 1 Ti 3:16). Señala así al único Encarnado del universo, quien es el gran Emmanuel, “Dios con nosotros” (Is 7:14; Mt 1:23), pues en el nombre Jesucristo se expresa la plenitud de su humanidad y la totalidad de su divinidad. El arraigo de esta convicción en Judas es expresado cinco veces (vv. 1[2x], 4, 17, 21) dando cada vez un matiz propio de su entender cristiano de Jesús. Judas no concibe otra cosa menos que el pleno señorío y deidad de Cristo.

En el versículo. 1, Jesucristo no sólo es el que llama o más bien ama a sus siervos²⁸ para la salvación, sino el que los santifica²⁹ y preserva³⁰ para tal fin en plena seguridad santificada. Esta introducción señalando a Jesucristo como poderoso guardián de los santos la vuelve a resaltar con mayor explicitud al concluir la carta en el versículo 24

²⁷ Michael Green, *2 Peter and Jude* (INTC 18; Leicester: Inter-Varsity, 1994), 167.

²⁸ El κλητοῖς, “llamados por él”, (dat. masc. pl. de κλητός, derivado de καλέω, “llamar”) señala hacia el llamamiento de Cristo que es condición esencial para el discipulado; pues κλητός se refiere a los creyentes cristianos en el entendimiento neotestamentario [Gerhard Kittel, ed.; *TDNT* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1983), 3:494].

²⁹ El llamamiento es también el resultado del amor que Dios nos ha manifestado y que se concreta de igual modo en el amor expresado hacia nosotros. El ἡγαπημένοις (part. mas. pl. dat., del perf. act. de ἀγαπάω), lit., “habiendo sido amados”, señala la certidumbre del amor divino mostrado al mundo y especialmente a sus fieles.

³⁰ El τετηρημένοις (participio masculino plural dativo del perfecto pasivo de τηρέω, “guardar, conservar”), “habiendo sido guardados” señala la dimensión protectora del amor de Dios por los suyos. En el NT, significa “guardar, mantenerse vigilante” (Collin Brown, ed., *NIDTT*, Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1967-71], 2:133).

en su doxología, mostrando que él es poderoso³¹ para guardar a los suyos sin caída³² y sin mancha,³³ es decir victoriosos, con un sólo propósito: salvación. En realidad, toda la experiencia cristiana es resumida con la palabra *salvación*, así como la creencia cristiana con *la fe*. Sin embargo Judas entiende la salvación no sólo como liberación pasada (v. 5), sino como experiencia actual (v. 23ss) y también como disfrute futuro de la gloria de Dios (v. 25).³⁴ La dinámica de la salvación opera gracias al llamado, santificación y cuidado de los suyos en tareas realizadas de un modo u otro por el mismo Jesucristo. Esto no es sino otra manera de decir que Cristo es “el autor y consumidor de nuestra fe” (Heb 12:1-2).

En el versículo 4, Judas da una vislumbre de Jesucristo como el Dios negado por la incredulidad e irreligiosidad de entonces y por ende de la de hoy mediante aquellos que con su vida desenfrenada y sus acciones turbulentas rechazan al Encarnado. Los tales proclaman un Cristo permisible, bondadoso, incapaz de condenación a alguien sino sólo contemplativo a los que yerran, encarnando el esencialmente “si ni yo te condeno nadie tiene derecho a hacerlo no importa qué hagas ni cómo vivas”. Sin embargo, Judas dice que tal imagen de Cristo sólo niega a “Jesucristo nuestro único Soberano y Señor”, καὶ τὸν μόνον δεσπότην θεόν καὶ κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν (NIV). La única manera de exaltar a Jesús en la iglesia, como llamados a la salvación y santificados en el Padre es conteniendo ardientemente, ἐπαγωνίζεσθαι, por la fe (v. 3)³⁵ y buscando decididamente la edificación con oración constante (v. 20).

³¹ El participio presente masculino dativo singular δυναμένω, “siendo capaz de” o “teniendo poder para” (de δύναμαι, “ser capaz”) aparece como garantía plena y capacidad total de realizar lo iniciado para los fieles. Este concepto es mencionado de manera especial en relación a la singularidad del poder de Dios que es capaz de realizar sus actos de liberación para con su pueblo y por ende con relación a la salvación escatológica (TDNT 2:294).

³² El sustantivo ἀπαίστους (derivado de παίω, lit., “sin tropiezo” o “sin tropezar”), es básicamente “libre de tropiezo”, pero metafóricamente implica “libre de tropiezo moral u ofensa”; más bien “irreprehensible”. Véase *A Lexicon Abridged from Liddell and Scott's Greek-English Lexicon* (AGEL; Oxford: Clarendon, 1982), 48.

³³ La palabra ἀμώμους, lit., “sin ancha”, “intachables”, “impoluto” (AGEL 46), es compatible con el carácter intachable de Dios que debe verse reflejado en sus fieles de modo que su testimonio sea igualmente compatible con el carácter divino.

³⁴ Green, *op. cit.*, 171.

³⁵ Por cierto esto muestra que la vida cristiana no es estática sino plena de dinamismo la cual fructificando es edificada de fe en fe, con oración y lucha en el Espíritu (vv. 3, 20). El verbo ἐπαγωνίζεσθαι “luchar por, combatir por” (con dat.), como compuesto de ἀγωνίζομαι implica una lucha vehemente y denodada. De hecho esta lucha es la misma que Pablo presenta como real ante elementos de orden cósmico que tratan de desbaratar la fe del cristiano y la unidad de la iglesia. Si bien la proclamación del mensaje evangélico produce de manera especial conflicto con los oponentes (Heb 12:13; 2 Co 5:7); sin embargo, en el análisis final, los adversarios no son humanos sino “huestes espirituales de maldad en las regiones celestiales” (Ef 6:12) (A. Ringwald, “Fight, Prize, Triumph, Victory - ἀγών”, NIDNTT 1:646-47). El pensamiento de lucha para los que son fieles a Dios adquiere una seriedad especial que no permite indolencia, indecisión o descuido pues se refleja en su plenitud en la victoria final. De ahí que el concepto pleno de ἐπαγωνίζεσθαι implica el entendimiento de toda clase de obstá-

Al proclamar la certeza cristiana de Jesucristo, es evidente que Judas enfrenta entre otras cosas, la intención gnóstica de sus días que proclamaba un Cristo diferente del cristianismo, según lo manifiestan los diversos falsos “evangelios” esotéricos de carácter ocultista producidos en los primeros siglos³⁶ para presentar un Jesús meramente humano y pecador sin oferta de salvación y carente de vida eterna. Junto con esto, los cánones morales, las barreras de cordura y las reglas del buen vivir y orden eran menospreciados por los que decían disfrutar de la *gnosis* liberadora practicando los placeres del libertinaje (vv. 7, 10, 12, 16) a los cuales envolvían con un misterio embelesador de mendacidad.

Notablemente, Judas recurre a pasajes veterotestamentarios para reforzar su aseveración y al mismo tiempo su cristología de manera contundente, mostrando que en cada ocasión sobresale la grandeza del Cristo pre-encarnado conduciendo a su pueblo y demostrando su poder y su juicio a los rebeldes. No es casual la mención de tres ámbitos así como ocasiones diferentes en las cuales ejerce su juicio: primero en el ámbito israelita, segundo con los ángeles pecadores y tercero con las ciudades gentiles descarriadas hasta lo sumo. Con esto muestra que él es Señor y Juez en el cielo y en la tierra; y en la tierra él juzgará a judíos y a gentiles. De esta manera Judas destaca el aspecto cristológico de Cristo como Juez y protector del pueblo de Dios a través de las edades.

El versículo 6, es una referencia implícita a la lucha cósmica que más tarde es descrita por Juan con mayor detalle en Apocalipsis 12, cuando “el dragón, la serpiente antigua, que se llama diablo y Satanás fue arrojado junto con sus ángeles... a la tierra” (Ap 12:9), donde está confinado “guardado bajo oscuridad, en prisiones eternas, para el juicio del gran día” (v. 6).³⁷ Esta mención de la derrota de los ángeles rebeldes y de su líder, junto con el apresamiento de ellos no hace sino resaltar el poder y señorío de Cristo antes y después de su encarnación porque él es el mismo ayer y hoy y siempre (cf. Heb 13:8). Sea en su rol de creador, redentor, intercesor o juez su realidad divina no cambia y su humillación hasta el nivel de la encarnación para vivir entre los pecadores sin participar del pecado de ellos, aunque sí experimentar su suerte miserable hasta las heces, en la muerte de cruz, lo enaltece aún más.

En el versículo 17, Judas establece que el mensaje evangélico de salvación está contenido en las palabras dichas por Jesucristo y encargadas a sus apóstoles y sus seguidores como anuncio de las buenas nuevas. Ellas, junto con las Escrituras, son la herencia

culos y peligros con lo cuales el cristiano debe luchar en su camino. Y cuando el campo es ganado, es sólo porque hubo una verdadera lucha denodada, o como lo pone Judas, los santos “contendieron ardentemente por la fe que les fue una vez entregada” (v. 3). *TDNT* 1:135-38.

³⁶ Lee Martin McDonald & Stanley E. Porter, *Early Christianity and its Sacred Literature* (Peabody, Mass.: Hendrickson, 2000), 635-46.

³⁷ Aunque ciertamente los judíos manifestaron especial interés en los ángeles en los últimos siglos antes de Cristo tal como lo muestran sus escritos de esa época, Judas refiere en su carta cosas con las cuales sus lectores estaban familiarizados, entre ellas, los ángeles rebeldes y la razón de su caída, especialmente la del querubín protector rebelde, y sobre todo para hacerles recordar que incluso ellos fueron juzgados y puestos para destrucción por su rebelión y orgullo (Is 14:13-14; Ez 28:16-17).

de fe que debe ser muy tenida en cuenta como parte de la verdad divina y del acerbo evangélico revelado por Dios a través de todas las edades. La abundancia de escritos gnósticos esotéricos de los primeros siglos presentando un cristo-ocultista-gnóstico es evidencia de la lucha tremenda que la iglesia tuvo que afrontar al anunciar su mensaje de salvación centrado en Jesucristo.³⁸ Sin embargo, de manera similar, la inundación actual de literatura ocultista, pretendiendo vincular a Cristo con su mensaje de un “cristo-cósmico-reencarnado”, es una nueva confrontación, la que forma parte del final de la gran controversia,³⁹ tal como lo señaló el mismo Jesucristo en su discurso escatológico.

En cambio, en el versículo 21, se muestra que la victoria en la batalla cristiana que tanto depende de la ayuda divina es también dependiente del propio esfuerzo que el cristiano ponga para mantenerse fiel. Siempre es vigente la advertencia del Salvador, “más el que perseverare hasta el fin, éste será salvo” (Mt 10:22; 24:13; Mr 13:13). Pero, incluso esa victoria final es parte integral de cuidado amoroso de Dios y la misericordia de nuestro Señor Jesucristo.

b. El arcángel Miguel, Señor de la resurrección y de la vida eterna (v. 9)

Un punto mayúsculo en la cristología de Judas es la presentación de Cristo como el arcángel Miguel (v. 9). Sin embargo, la erudición bíblica casi unánimemente ve simplemente al apócrifo 1 Enoc como fuente usada por Judas para esta ocasión⁴⁰ e igual-

³⁸ El descubrimiento de la biblioteca gnóstica de Nag Hammadi y de los códices de Qarara muestran la variedad de estos escritos gnósticos-esotéricos-ocultistas que estaban en boga entre los gnósticos que pretendían ser cristianos en esos días de su inicio de la iglesia cristiana. Significativamente, esa misma literatura ha sido revivida y puesta en boga ahora mediante un nuevo despertar ocultista iniciado y atizado por el movimiento de la Nueva Era, el cual tiene por objeto presentar la misma figura falsa de un cristo-cósmico-ocultista sin ningún mensaje de salvación como expiador del pecado e intercesor en su Santuario, ni mucho menos retornando victorioso y en gloria por los suyos. Para una relación de los escritos hallados en Nag Hammadi. Véase James M. Robinson, ed., *The Nag Hammadi Library in English* (San Francisco, Calif.: Harper Collins, 1990); para los encontrados en el monte Qarara, véase Peter M. Head, “The Gospel of Judas and the Qarara Codices. Some Preliminary Observations”, *TynBul* 58.1 (2007): 1-23.

³⁹ Edwin A. Blum señala que la amenaza final de la fe gnóstica al cristianismo reside esencialmente en su negación a la revelación dada por Dios en Jesucristo. Así las personas son conducidas por un sendero de total rechazo a la palabra de Dios dada al hombre sustituyéndola con una “salvación” diferente. De esta manera la salvación se restringía a las maneras señaladas por la enseñanza esotérica ocultista. Véase Edwin A. Blum, *Jude* (EBC 12; Grand Rapids, Mich.: Regency Reference Library-Zondervan, 1981), 393.

⁴⁰ Este alegato supone que el libro de Enoc, especialmente en su primera parte denominada el “libro de los Vigilantes”, que ocupa los capítulos 1-36 del total, es fuente de inspiración de Judas. El pseudo-epígrafa 1 Enoc es una obra compuesta, consistente de cinco partes diferentes, cuatro de las cuales han sido encontradas, aunque en estado fragmentario, en su forma aramea original en Qumrán. El “libro de los vigilantes” tiene una relación marcadamente estrecha con el libro de Daniel en su mención a los ángeles Gabriel (8:16; 9:21) y Miguel (10:13, 21; 12:1; 1 Enoc 9:1; 20:5, 7). Igualmente en la descripción que Daniel hace del juicio y el trono de Dios rodeado de sus innumerables asistentes an-

mente, no considera que el término “arcángel”, ἀρχάγγελος, en este caso, antes que denotar naturaleza angelical de Miguel, es indicativo de su posición entre los ángeles y sobre todo de su indiscutible liderazgo de las huestes celestiales.⁴¹

Toda la literatura canónica apostólica hace del AT la fuente principal de su autoridad coincidiendo con la inspiración veterotestamentaria al exponer su mensaje, pues ella es parte de “la fe encomendada a los santos” (v. 3). Judas no es la excepción, de lo contrario no formaría parte del canon bíblico.⁴² Judas es muy conocedor de las Escrituras y desde luego de las tradiciones judías y recurre principalmente a los libros canónicos para el respaldo de su carta, al escribir su mensaje incluyendo lo concerniente a Miguel.

Miguel es una figura celestial de las Escrituras en el AT y NT y no mera personalidad enigmática de los escritos apocalípticos pseudoepigráficos. Aunque Daniel es quien lo menciona primero como el príncipe del pueblo de Dios en el papel de guardián cósmico del pueblo de Dios, él no es el primero en considerarlo y ni mucho menos él debe su inspiración a algún escrito apócrifo, ya que todos los escritos apócrifos o pseudoepígrafos que mencionan a Miguel le deben su inspiración a Daniel, tal como es cada vez más manifiesto este veredicto en la literatura de Qumrán.⁴³ El nombre

gelicales (Dn 7:9-10; 1 Enoc 12:2; 22:6). La relación alegada por la crítica es hecha en base a su empeño de asignar a Daniel una fecha del período macabeo y hacer a Daniel una obra apocalíptica más de ese momento y sin ningún valor profético ni mucho menos mesiánico. Véase Daniel C. Olson, *Enoch. A New Translation. The Ethiopic Book of Enoch, or 1 Enoch, Translated with Annotations and Cross-References* (North Richland Hills: BIBAL, 2004).

⁴¹ El término griego ἀρχάγγελος de ἀρχή, “superior”, “sumo”, “supremo”, “jefe de”, i.e., “primero”, “principal”; ἄγγελος, “ángel, mensajero” (Miguel Balague, *Diccionario Griego-Español*, 6ta. ed. [Madrid: Compañía Bibliográfica Española, 1963], 3, 108) expresa literalmente “el ángel superior o supremo, “el jefe de los ángeles”. La Escritura no comparte las especulaciones sobre ángeles encontradas en los apócrifos del AT o del NT que reflejan el concepto judaico qumránico ni del judaísmo popular posterior que incluso derivó en la adoración de esos seres celestiales. Las repetidas intervenciones de los ángeles registradas en ambos testamentos están de acuerdo con lo estrictamente revelado en torno a ellos, que son seres celestiales creados por Dios para servicio suyo tanto en el ámbito cósmico como terrenal. Tuvieron una destacada actuación durante el ministerio de Jesús y ministran de manera especial en favor de los que han de heredar la salvación (Heb 1:13-14). Sin embargo, todos los ángeles celestiales serán reunidos y bajo el mando del arcángel supremo vendrán acompañándolo en la parusía.

⁴² Eso no significa que él mismo no haya recibido inspiración divina directa o que haya usado, dirigido por la misma inspiración, alguna referencia peculiar conservada en otras fuentes de su época o anteriores a él. Cualquier escritor bíblico no estaba impedido de usar datos consignados en otros escritos que podrían ilustrar su mensaje en manera apropiada o que podían certificar sus declaraciones.

⁴³ La mención que los pseudoepígrafos hacen de Miguel es señal de que ellos se inspiraron en Daniel y no Daniel en ellos. Los estudios qumránicos demuestran cada vez más la dependencia de los apócrifos y pseudoepígrafos en Daniel y no de Daniel en los tales. Esto muestra no solamente la genuinidad de Daniel, poniéndolo en su correcto contexto histórico babilónico y no intertestamentario, sino también resalta la importancia teológica que tenían sus profecías y mensaje para el pueblo de Dios en el período intertestamentario, novotestamentario y actual; pero sobre todo, demuestra la antigüedad histórica probada de Daniel. En tal sentido, Robert I. Vasholz ha hecho notar que la evidencia mostrada por la documentación qumránica sugiere la existencia de más de una recensión de Daniel antes de la traducción de la LXX, lo cual antecede a todos los pseudoepígrafos del siglo II a.C. que son exhibidos como coetáneos a Daniel. Véase Robert I. Vasholz, “Qumran and the Dating of Daniel”,

Miguel significa de manera literal, “¿quién es como Dios?”⁴⁴ o, también, “¿quién es semejante a Dios?”. La pregunta “¿quién es semejante a Dios?”, es clave en el gran conflicto cósmico pues fue hecha inicialmente por el querubín rebelde que inició la gran controversia cósmica. Entonces, Miguel le respondió categóricamente demostrando como Dios su autoridad y poder arrojándolo del cielo juntamente con sus ángeles rebeldes (Ap 12:6-7) que salieron del cielo como “huestes espirituales de maldad de las regiones celestiales”⁴⁵ (Ef 6:12). Lo notable de Miguel es que su mención en las Escrituras, es hecha siempre en un contexto de lucha contra las huestes maléficas opositoras a los planes y pueblo de Dios y siempre la omnipotencia de Miguel, el príncipe celestial, es demostrada trayendo ayuda y salvación (Dn 10:13; 12:1). Miguel manifestó su divinidad y poder absoluto a lo largo de los días del AT como guerrero divino comandando las huestes celestiales.

Moisés refiere su nombre en forma de pregunta ya desde los días del éxodo, cuando en el cruce del Mar Rojo exalta con cántico de liberación a Jehová como liberador de su pueblo afirmando inquisitivamente “¿quien como tú oh Jehová?” (Éx 15:11) e Isaías igualmente presenta bajo la figura del guerrero lagarero triunfante al mismo Miguel triunfador que al ser preguntado por su identidad, él responde identificándose a sí mismo como el gran salvador (Is 63:1).⁴⁶ A Daniel, en cambio, se le muestra el empeño de las huestes del mal contrariando los propósitos de Miguel y contra su pueblo siendo esta oposición más acentuada en los días finales.⁴⁷ E igualmente, a Daniel se le revela de modo muy significativo que Miguel será quien libertará definitivamente al pueblo de Dios de la muerte eterna, resucitándolos en la angustia final de los siglos al

Journal Evangelical of Theological Studies 21.4 (1978): 321. Roger Beckwith por su parte, ha demostrado que la suposición de que Daniel tomó a Enoc como modelo es improbable. Más bien, es todo lo contrario, es decir, el autor de Enoc tomó a Daniel como modelo, así como toda la literatura apocalíptica pseudónima que apareció después como resultado de la escritura de Enoc, lo cual presupone la existencia de Daniel antes de todos ellos. Del mismo modo, incluso los libros apócrifos de Tobías y el Eclesiástico muestran claras evidencias de haber conocido a Daniel y por lo tanto de haber hecho uso directo de él. Véase Roger Beckwith, “Early Traces of the Book of Daniel”, *TynBul* 53.1 (2002): 76-81.

⁴⁴ J. P. Bud, “Μιχαήλ”, *NIDTT* 1:104.

⁴⁵ Para Pablo, la identidad de los ángeles malignos es clara, pues la frase “los espíritus de maldad en las regiones celestiales”, τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις (Ef 6:12), indica simplemente a los demonios que junto con el diablo fueron derrotados por Miguel y que ahora acompañan a Satanás en su obra de impiedad en este mundo tenebroso. Tal es el entendimiento de Gabriel Quijano en su versión parafraseada de las epístolas de Pablo al traducir en Efesios 6:12, “los demonios que reinan en las tinieblas de este mundo”. Gabriel Quijano, *Epístolas de San Pablo, parafraseadas*, 4ta. ed. (Madrid: Imprenta de la Administración del Real Árbitro de la Beneficencia, 1802), 345. Judas, por su parte muestra a la iglesia que incluso los ángeles convertidos en demonios tendrán un fin terrible por su apostasía lo que es igualmente una advertencia clara a los judíos que implementaron una escatología muy acentuada en una adoración angelical.

⁴⁶ Véase Merling Alomía, “El Mesías victorioso: Is 63:1-6”, *Theologika* 14.1 (1999): 6-37.

⁴⁷ Uno de los temas que Daniel y Apocalipsis tienen en común es la de presentar a Jesucristo como el guerrero divino que viene al final para derrotar a todos los poderes del mal. Raymond B. Dillard y Tremper Longman III, *An Introduction to the Old Testament* (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1944), 351-52.

liberar a los redimidos de sus prisiones sepulcrales polvorientas como dador de la vida a todos los que tengan su nombre registrado en el libro de la vida (Dn 12:1-2). De hecho, cuando culmine la gran controversia, la respuesta contundente a la pregunta “¿quién es semejante a Dios?” será contestada de manera categórica con el mismo nombre triunfante “Miguel, ninguno como Él”.

Indudablemente también Pablo, recogiendo esta realidad declara por inspiración que “desde Adán hasta Moisés reinó la muerte” (Ro 5:14) para referirse al evento de la resurrección de Moisés mencionado por Judas. Es decir, la inspiración bíblica establece que el primer resucitado glorificado fue Moisés como certidumbre de la esperanza de la resurrección. Tal realidad fue confirmada en los días de Jesús cuando apareció glorificado en el monte de la transfiguración junto con Elías para hablar con Cristo cosas relacionadas con su misión (Mt 17:3; Mr 9:4; Lc 9:30).

Notablemente, Judas al referir el momento de la resurrección de Moisés señala que quien resucitó al hijo de Amram fue el mismo arcángel Miguel que vino hasta la tumba donde él mismo lo sepultó (Dt 3:5-6a). Pero menciona también, que el iniciador de la controversia, el homicida y autor de la muerte llegó hasta allí para “disputar el cuerpo de Moisés”. Sin embargo, sin entrar en controversia Miguel demostró de nuevo su poder sobre el autor de la muerte y resucitó a su siervo. Dicho de otro modo, Judas señala sin vacilar que Miguel es desde los días de la eternidad el Señor de la resurrección y la vida. Además, revela que Cristo le advirtió al Diablo que su destino ya estaba decidido para él. Miguel no emitió allí juicio por respeto o condescendencia o incapacidad o inferioridad o temor al querubín rebelde, sino porque no había llegado a la tumba de su siervo dormido como Juez; él sabía que en ese momento no era el Juez, o más bien no estaba en el juzgado.⁴⁸ Llegará el momento debido cuando él mismo dictará la sentencia condenatoria ya establecida para el ángel rebelde y sus huestes expulsadas de los lugares celestiales para ser destruido en el lago de fuego (Mt 25:41; Mal 4:1). Debe tenerse muy presente que la respuesta de Miguel al diablo ante la tumba de Moisés es la misma dada a Satán, como “acusador” por excelencia de los hermanos, cuando ellos ministran en favor de Dios, tal como se muestra en la visión a Zacarías⁴⁹

⁴⁸ Miguel no es un simple ángel sino el jefe supremo de los ángeles. Como tal, él no tenía por qué argumentar con quien era un mero adversario vencido sin derecho ni razón. Su respuesta simple y directa es una apelación a Dios y a su juicio ya emitido y a confirmarse en el día final. Era también una respuesta directa a su contendor en base a su posición y calidad de Creador, dando vida a quien era suyo. Notablemente, este episodio pone a Miguel como dador de la vida en un contexto de juicio y lucha del cual Miguel sale airoso gracias a su identidad y poder divinos.

⁴⁹ Jerome H. Neyrey está en lo correcto al señalar que las palabras de Miguel citadas por Judas son un eco de Zacarías 3:2 (Jerome H. Neyrey, *2 Peter, Jude* [AB 37c; New York: Doubleday, 1993], 66) y debemos añadir que incluso hacen eco de Job 1-2 donde Satanás contradice a Dios acusando a Job de “mero interesado”. Debe tenerse en cuenta, además, que Miguel no emitió juicio al diablo cuando resucitó a Moisés no porque no podía sino porque hay un tiempo y ocasión ya establecido para eso, a saber cuando retorne “para hacer juicio contra todos” (v. 15). Por otro lado, Judas es claro al decir, “no quiso pronunciar juicio contra él” aunque ciertamente él entendía que podía. Es decir, él simplemente dejó el “juicio” para el momento oportuno y sobre todo el lugar indicado. Tal como en el caso

donde Miguel es mencionado como “el ángel de Jehová” que quita el pecado de aquellos a quienes escoge, por más que Satanás los reclame como suyos por pecadores, pues bajo su protección son “tizones arrebatados del incendio” (cf. Zac 3:2). El incendio es obviamente el lago de fuego donde Satanás y sus huestes serán destruidos eternamente y cada pecador salvado será un “tizón arrebatado” de tan horrenda hoguera. Pero, la respuesta “Jehová te reprenda” es la misma que señala el señorío del Mesías como limpiador del pecador arrepentido por más que el autor del pecado proteste reclamando a los pecadores son suyos.

La figura de Jesús como arcángel poderoso es de nuevo revelada por Pablo al mencionar que su regreso majestuoso como Señor de la resurrección y la vida será con “voz de arcángel y con trompeta de Dios” para resucitar a los muertos en Cristo (1 Ts 4:16). Sin embargo, el apóstol de Tarso al mencionar esto está recordando las palabras del mismo Jesús que aseguró que su retorno sería de ese modo majestuoso (Mt 24:30-31).

Así, por paradójico que parezca, Miguel no es otro que el mismo Cristo que dirige los asuntos celestiales y los destinos del mundo cuidando de manera especial que su pueblo marche seguro hasta su triunfo final. Su poder no solo es devastador sino sobre todo amor y misericordia para quienes se identifican con él aceptando la salvación que él ofrece como sacerdote y pontífice poderoso al defendernos en el juicio divino. Miguel es un nombre veterotestamentario de Cristo pre-encarnado como indiscutible líder guerrero cósmico de las innumerables huestes celestiales angelicales; liderazgo que nunca depuso y que en el contexto novotestamentario equivale a arcángel, en cuyo rol aparecerá en todo su esplendor cuando vuelva a la tierra en ocasión de su segunda venida. Judas no necesita recurrir a escritos apócrifos para certificar su mensaje, él enraíza su información cristológica en las Escrituras y corrobora su teología en las palabras de su Maestro Jesucristo. Por eso presenta a Cristo como el arcángel Miguel, el Señor de la resurrección y la vida, como lo demostró no sólo ante la tumba de Lázaro sino desde mucho antes ante la tumba de Moisés.

del sumo sacerdote Josué, el ángel de Jehová (i.e., Miguel) no entró en polémicas con Satán por incapacidad o por temor al adversario “acusador de los hermanos”, sino simplemente por remitirse al momento del juicio escatológico con la sentencia “el Señor te reprenda”. Esta misma realidad controversial cósmica es revelada en la acusación que Satanás hace a Job cuando Jehová no lo sentencia sino le demuestra en y con Job que sus acusaciones son perversas y falsas, y que quien justifica y juzga correctamente es Jehová (Job 1-2). El hecho de que Satanás tenga como principal adversario a Miguel-Cristo (Norman Hillyer, *1 and 2 Peter, Jude* [NIBC 16; Peabody, Mass.: Hendrickson, 1995], 250), es suficiente para establecer que Miguel no tiene por qué discutir o juzgar a quien ha sido repetidas veces derrotado y sobre quien pesa una sentencia de muerte, lo cual además implica que hay un momento definido cuando se ejecutará el juicio reservado a Satanás y sus ángeles tal como es señalado repetidas veces en la Escritura.

c. El Dador de vida eterna (v. 21)

La salvación eterna es la meta final de los fieles y el evangelio enfatiza que la salvación es posible únicamente gracias a la misericordiosa oferta de vida eterna en Jesucristo. La salvación es la recompensa dada a los que en él creen por el mismo que es el autor de la vida y la misma vida eterna (1 Jn 5:20). Judas no es ajeno a esta realidad; como siervo de Jesucristo, él sabía que él había venido no sólo para dar vida sino darla abundantemente (cf. Jn 10:10) sino que la misericordia suya se centra en la esperanza de vida eterna (v. 21).

Ninguna religión mística de los días de Judas, ni cualquier otra de ellas derivada o surgida posteriormente, tenía o tiene la oferta eternal plena en forma abierta y total para todos como la planteada por el cristianismo. Todas estas religiones de misterio con sus señores a la cabeza apuntaban a la inclusión en sus filas de manera especial solamente a miembros de encumbrada posición social o de reconocida alcurnia o de comprobada riqueza, y algunas, sólo a los de condición masculina. Los pobres y los esclavos, los reos o los minusválidos eran simplemente excluidos por ser —según su entendimiento, la escoria de la sociedad, por tanto la *gnosis salvadora* les estaba vedada.⁵⁰ Las multitudes hundidas, como bien puntualiza Lohse, vivían en “superstición y nociones de fatalidad, anhelando milagros en medio de la fascinación de la astrología y magia... era evidente que estaban hundidas en las profundidades de la ansiedad e incertidumbre de la vida” y deambulaban “amenazados por los poderes demoníacos, enfermedades a la espera de inesperados golpes de fortuna”; siempre viviendo en “suspense y temor y sintiéndose sujetos a poderes y fuerzas superiores contra las cuales no podías hacer nada. La gente porfiaba mediante toda suerte de prácticas y precauciones buscando armarse o protegerse contra el destino irrevocable”.⁵¹

En cambio, la oferta salvadora cristiana con su reino celestial incluyendo todos sus privilegios aumentados en proporción de uno a cien, y en especial su vida eterna (Mt 19:29), entró rompiendo todos los esquemas de elitismo exclusivista y derribando todas las barreras de segregación nacionalista ofreciendo salvación y vida eterna a “todo aquel que en él cree” (Jn 3:16; Ro 1:16), sin tener en cuenta para nada su condición, judía o griega, o cualquier otra gentilidad (Ro 1:16)), de esclavitud o de libertad, de pobreza o de riqueza, de masculinidad o femineidad (Gl 3:28). Indiscutiblemente, el cristianismo pone a todos en condición de igualdad absoluta eliminando toda distinción gracias a la locura del Calvario con su escándalo de la cruz (1 Co 1:23). Su misteriosa piedad (1 Ti 3:16) establece que el poder de su evangelio (Ro 1:16) y su universalidad se revela en el precio pagado por el inmaculado Cordero de Dios por todos des-

⁵⁰ Véanse Dan Cohn-Sherbook y John M. Court, eds., *Religions Diversity in the Graeco-Roman World. A Survey of Recent Scholarship* - BS 79 (Sheffield: Sheffield, 2001); Marvin W. Meyer, ed., *The Ancient Mysteries. A Sourcebook. Sacred Texts of the Mystery Religions of the Ancient Mediterranean World* (San Francisco, Calif.: Harper Collins, 1987).

⁵¹ Eduard Lohse, *The New Testament Environment* (London: SCM, 1976), 232-33.

de los siglos eternos (1 P 1:19-20) para cobijar a la humanidad entera en una bienaventurada hermandad como “llamados, santificados en Dios Padre, y guardados por Jesucristo” (v. 1).

Judas presenta a Jesucristo no sólo como el dador de la vida eterna sino también señala la razón que motivó al Señor para darnos este incomparable don, pues él señala que fue su misericordia, τὸ ἔλεος τοῦ κυρίου ἡμῶν, la que lo movió a concedernos su vida eterna. Esta misericordia a su vez está arraigada en su plenitud en el amor de Dios, ἐν ἀγάπῃ θεοῦ que equivale en su totalidad a lo asegurado por Jesús mismo a Nicodemo (cf. Jn 3:16). El amor de Dios se mostró en su plenitud en el Hijo enviado para entregar al mundo la dádiva divina de vida eterna. Judas expone al dador de vida eterna también como conservador de la fe del creyente e incentivador de fidelidad y motivador de convicción para la salvación (v. 22). Para Judas la eficacia de este incentivo es vital pues lo conecta con la salvación afirmada por el Salvador a Josué frente a la acusaciones de Satanás cuando el mismo Señor le asegura que él ha sido tizón librado del incendio, o como Judas afirma que a los candidatos a la salvación hay que librarlos “arrebatiéndolos del incendio” (v. 23).

Con esto, Judas va más allá de la entrega real de vida eterna al creyente en Cristo Jesús. Él se remonta al momento escatológico cuando el gozo de los redimidos será el reflejo del gozo inmenso compartido que el Señor manifestará cuando presente a sus redimidos. Él mismo como autor y consumidor de nuestra fe (Heb 12:2) lo hará con la alegría inmensa de la victoria final. Aquí se vislumbra la gran alegría, ἐν ἀγαλλιάσει, “en exultación, con gozo extremo”,⁵² con la que contemplará su obra terminada (Is 53:11a). Esta declaración es también un eco del Salmo 126 cuando al final del conflicto el regocijo sea total y pleno entre los redimidos y su Redentor. Entonces, la boca de los salvos estará rebosante de risa y su lengua prorrumpirá en alabanza (Sal 126:2), o como Isaías lo pone, “estarán plenos de gozo perpetuo y alegría” (cf. Is 51:11) al disfrutar de la salvación final. En cambio, el Salvador estará lleno de regocijo, habiendo recogido sus gavillas (Sal 126:6) y sus justos por fin “resplandeciendo como el sol en el reino de su Padre” (Mt 13:43).

De esta manera, Judas tiene la particularidad de mostrar la vida cristiana como un proceso dinámico en el que se destaca la lucha del creyente por la fe en la salvación y se proyecta hacia el gozo pleno de la vida eterna cuando el Señor mismo los presente al Padre como trofeos arrancados de la destrucción.

d. Dios nuestro Salvador (v. 25)

Al irrumpir los discípulos de Cristo en el imperio romano con su mensaje tocante a Jesucristo, proclamando “nosotros mismos hemos oído, y sabemos que verdaderamente éste es el salvador del mundo” (Jn 4:42), el mundo grecorromano tenía una falsa

⁵² El término ἀγαλλίασις deriva de ἀγαλλιάω, el cual a su vez es equivalente a ἀγαλλιάομαι, “regocijarse excesivamente” (Samuel Bargster, et. al., *The Analytical Greek Lexicon* (London: Hollen Street, 1967), 2.

idea de la salvación y un concepto totalmente distorsionado de lo que es el Salvador de las Escrituras. Si bien es cierto que la versión griega de las Escrituras fue la antesala que introdujo al mundo la esperanza salvadora en un nuevo idioma mostrando el contenido salvador del evangelio de Jesucristo conforme a las Escrituras, ya que la LXX vistió a algunas palabras del vocabulario griego con un nuevo significado, fue el nuevo mensaje evangélico de las “buenas nuevas de Jesucristo” el que básicamente encumbró al κοινή al rescatar sus palabras comunes impregnándolas de un nuevo contenido extraordinario, a fin de que pudieran servir como “un nuevo nexo del cielo con la tierra en un sentido renovado”, pues “fueron los escritores del NT en particular los que tomaron y enriquecieron grandemente el vocabulario religioso de la LXX”.⁵³

Los cristianos en el imperio romano tomaron los términos *amor*, *hermano*, *epifanía*, *señor*, *liturgia*, *parusía*, *salvador*, *salvación*, *hijo de dios*, etc., para aplicarlas con un nuevo significado dándoles “un sentido más espiritual y profundo” a los cuales el NT popularizó haciéndolas familiares.⁵⁴ De esta manera cuando los romanos en su adoración llamaban al César “salvador del mundo” o “hijo de Dios” o “divino”, tales palabras aparecían ahora como mera zalamería destinadas a la adulación del emperador,⁵⁵ con la cual los cristianos no estaban dispuestos a compartir, pues sabían que tales epítetos eran patrimonio exclusivo de la Deidad y por ende de Jesucristo nuestro Señor.

Fue el sustantivo “salvador”, σωτήρ, uno de los términos al que el cristianismo le dotó en especial de una nueva connotación. Si bien el título “salvador” es por lo general aplicado a Jesucristo en el NT, es sin embargo, usado también para Dios y en relación a esto alcanza equiparación con una actividad dominante de Dios en el AT.⁵⁶

⁵³ La LXX fue la presentación introductora al mundo el evangelio de Jesucristo con un nuevo idioma el contenido veterotestamentario poniéndolo en envoltorio nuevo. El mundo grecorromano tenía una idea falsa de la salvación o lo que era un salvador. En especial el sustantivo σωτήρ pasó por un cambio radical al ser presentado según el entendimiento cristiano. Las expresiones superlativas de adoración de los romanos dadas al César como “divino” o “hijo de dios” o “salvador del mundo”, eran apenas expresiones de zalamería estudiada dentro del léxico protocolar ante el emperador. En realidad aunque la LXX inició el cambio del significado de las palabras del vocabulario griego, fue el nuevo mensaje evangélico de las “buenas nuevas” el que elevó al κοινή sus palabras comunes y corrientes para darles un nuevo contenido, lo que, por así decirlo, ligó “al cielo con la tierra en un nuevo sentido”, pues de este modo, “los escritores del Nuevo Testamento en particular” fueron “los que tomaron y enriquecieron grandemente el vocabulario religioso de la LXX” (A. T. Robertson, *A Grammar of the Greek New Testament, in the Light of the Historical Research* [Nashville, Tenn.: Broadman, 1934], 116).

⁵⁴ George Milligan, *Greek Papyri with Special Reference to their Value for New Testament Study* (1912) xxx; James Hope Moulton y George Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament Illustrated from the Papyri and Other Non-Literary Sources, s.v., “σωτήρ”* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1972), 621.

⁵⁵ Véase Adolf Deissmann, *Bible Studies* (trad. Por Alexander Grieve; Edinburgh: T. & T. Clark, 1901), 83, citado en Robertson, op. cit., 116.

⁵⁶ El término “salvador”, σωτήρ, es uno de los que en el NT se aplica más generalmente a Jesucristo y esto no ocurre solamente con Judas, pues Lucas (Lc 1:47), Pablo (1 Ti 1:1; 2:3; 4:10; Tit 1:3; 2:10; 3:4) y Juan (Jn 4:42) comparten igual convicción. Sin embargo, el término aunque es relativamente infrecuente en todo el NT (i.e., 24 veces) en comparación a Cristo (600 veces), esto no es índice de impopularidad del de menor aplicación. Hillyer señala que esta diferencia marcada sea posiblemente debi-

En esto, debe notarse que las menciones principales de Jesús como Dios y Salvador están en las pastorales (1 Ti 2:3; Tit 2:10, 13; 3:4), pero, aparecen también en el canto de María, con un entendimiento veterotestamentario, pues en ese entonces no se podía esperar otra comprensión, y aparece en su plenitud en la doxología de Judas. Sin embargo, aunque la mención del título aparezca escasa, esto de ningún modo es excluyente de la actividad implicada porque ella permea totalmente el NT, debido a que toda la teología cristiana tiene su centro en el tema de Dios salvando a su pueblo⁵⁷ mediante Jesucristo como único salvador. Esto, porque la misión de Jesús al venir a este mundo es precisamente la de salvar, y, buscar a aquellos que quiere salvar de la perdición (Mt 18:11). Judas es coincidente con Pablo (Tit 2:13) al proclamar la grandeza de Cristo como Dios y salvador de la humanidad (v. 25).

El aspecto cristológico que tanto los evangelios como el resto de los libros novotestamentarios presentan no puede estar desligado del concepto salvador divino que el AT enfatiza tanto. Esto, debido a que si bien los creyentes antes de Cristo sabían que sólo Dios podía salvarlos y que él fue siempre su salvador en los momentos difíciles (Is 43:3; Os 13:4), ellos esperaban un salvador especial prometido en la simiente salvadora (o más bien en el descendiente salvador) anunciado desde el Edén (Gn 3:15; 12:7; Gl 3:16).⁵⁸ Esta esperanza fue cada vez más reforzada con los mensajes proféticos que vislumbraban un libertador-salvador a semejanza de lo experimentado en la liberación de la esclavitud de Egipto (Is 19:20; 62:11) y en ese sentido Zacarías predice también la llegada del rey mesiánico a Jerusalén y su entrada a ella en semblanza de manse-dumbre cabalgando un pollino (Zac 9:9). Es ésta semblanza salvadora la que es manifestada por María al expresar su júbilo tras aceptar ser la madre del salvador encarnado en ella (Lc 1:47) entendiendo que el hijo que iba a alumbrar “sería llamado Jesús, debido a que él salvaría a su pueblo de sus pecados” (cf. Mt 1:21). Y esta convicción y entendimiento se acrecentó en ella la noche que en el pesebre de Belén dio a luz a su primogénito en medio del júbilo cósmico que expresó su gozo en coro celestial cantando y anunciando a los pastores que su Hijo nacido era el “Salvador, que es Cristo el Señor” (Lc 2:11).

La iglesia cristiana primitiva desde un comienzo se percató del mensaje de salvación centrado en la persona de Jesús y se apoderó de él como parte esencial de su fe y su proclamación. Sin Jesús la soteriología bíblica o cristiana carece de valor y es totalmente nula y el evangelio sería inútil. El nombre sacrosanto de Jesús es excelso debido a su carácter y poder salvador pues si así no fuera toda la fe cristiana sería vana.

do al uso que se daba a este término tanto en la adoración al emperador como en las religiones místicas (véase Hillyer, *1 and 2 Peter, Jude*, 269); también *NIDNTT* 3:219-21).

⁵⁷ Donald Guthrie, *New Testament Theology* (Downers Grove, Ill.: Inter-Varsity, 1981), 88.

⁵⁸ Para un estudio amplio y detallado de la salvación centrada en la esperanza mesiánica a lo largo de los siglos, véase David P. Gullón, “El Mesías en el Pentateuco: la esperanza mesiánica en el libro de Génesis”, en Merling Alomía, *et al.*, eds., *Volviendo a los orígenes. Entendiendo el Pentateuco* (Lima: Ediciones Theologika, 2006), 449-84.

Al tratar Judas a Jesús como el σωτήρ esperado de los siglos expresa la doctrina apostólica que iguala al Mesías [Cristo] con Dios como el único posible salvador de la humanidad y reafirma su experiencia vivida con los apóstoles junto al Salvador en los días de su peregrinaje en carne entre los hombres para poder llegar a ser fiel Pontífice nuestro. Juntamente con Pedro podía decir de Jesús que “en ningún otro hay salvación porque no hay otro nombre bajo el cielo, dado a los hombres en quien podamos ser salvos” (Hch 4:12), e igualmente concordaba con Pablo quien enseñaba que Jesús era no solamente cabeza de su iglesia sino también salvador de ella (Ef 5:23). Judas jamás concuerda con el salvador esotérico de los pseudoepigráficos de entonces ni menos con la salvación gnóstica ocultista de los perturbadores a los cuales enfrenta con decisión en su epístola.

Judas concentra el acerbo pleno del término salvador para volcarlo en forma definida como exigencia de adoración al único que lo merece y al hacerlo es consciente del por qué de tamaña realidad. Él es el único merecedor y poseedor de “gloria y majestad”, δόξα καὶ μεγαλωσύνη, “gloria suprema” merced a su dignidad divina; a él sólo corresponde el “temed y dadle honra” en estos días finales mientras discurre el juicio ya iniciado en los cielos (Ap 14:7).⁵⁹ Todos los demás, sean los ángeles en el cielo o los hombres en la tierra derivan su majestad o alguna posible honra al que nunca depuso su majestad a otro ni menos entregó su honra a imágenes (Is 42:8). Su categoría absoluta e indiscutible exige todo nuestro reconocimiento indiviso.

Pero también, esta categoría es manifiesta en su reino y poder, κράτος καὶ ἐξουσία, “poder y autoridad”, es decir del “imperio y potencia” que él posee. Desde luego, “poder” significa dominio, es decir, el absoluto control que Dios tiene sobre su universo y particularmente sobre este mundo, que asegura el triunfo final sobre la gran controversia. En cambio “autoridad”, expresa su soberanía absoluta sobre todas las cosas; pero, en especial “la habilidad soberana de hacer y proveer todo lo que es necesario para proveer lo que es necesario para las necesidades humanas”.⁶⁰ Sin embargo, todo el poder y autoridad de Dios y Cristo están relacionados también de modo especial con su reino celestial (v. 25) al cual llama a pertenecer libremente a todos cuantos quieran formar parte de él, y al cual dará la bienvenida él personalmente como “benditos de su Padre” y como herencia preparada para ellos desde los días de la creación de este mundo (Mt 25:34). Es por eso, que Judas no termina su carta sin vincular al Salvador con su patrimonio imperecedero, a saber la eternidad. Su “gloria y majestad”, su “imperio y poder” serán disfrutados por él y los suyos, ya desde hoy, y luego por los siglos de los siglos, πρὸ παντὸς τοῦ αἰῶνος καὶ νῦν καὶ εἰς πάντα τοὺς αἰῶνας, lit., “por toda la eternidad y desde ahora por todos los siglos eternos”, es decir, desde ahora y eternamente.

⁵⁹ En realidad el motivo de adoración resaltado en Apocalipsis dado al Salvador es digno debido a su carácter creador y salvador, y esta adoración tributada al Salvador como Cordero de Dios se convierte en la expresión suprema de su gozo como pueblo de Dios en gratitud a lo que hizo por ellos.

⁶⁰ Hillyer, *1 and 2 Peter, Jude*, 268.

e. “El Juez de todas las cosas”

Al encarar Judas el fin de impíos y en especial de los perturbadores de la iglesia, él vuelve a fundamentar su advertencia con propiedad inspirada anclada en las Escrituras. Presenta a Dios como el Juez final de todo. Esta realidad es presentada desde muy temprano en la tradición bíblica cuando Dios reveló a Abrahán el fin de Sodoma y Gomorra junto con las ciudades comarcanas del valle de Sidim. El “padre de la fe” lejos de alegrarse por la destrucción de ellos intercedió ardientemente, consciente de que estaba ante el “Juez de toda la tierra que sabía hacer lo que es justo” (cf. Gn 18:25). Finalmente, Dios no destruyó al justo Lot con los impíos de Sodoma, pero sí el fuego y azufre del cielo llovió sobre los pecadores impenitentes destruyéndolos tal como lo anunció (Gn 18:24-25, 27-29). Judas pues toma al Pentateuco como su fuente principal para referirse en doble perspectiva a la destrucción de los impíos, la terrenal y la cósmica. Cada ejemplo es mostrado como definitivo en torno al final por la intervención directa del juicio divino, señalando luego la seguridad del juicio escatológico, a semejanza de Sodoma y Gomorra. Es decir, así como los impíos de la llanura fueron destruidos con “fuego eterno”, *πυρὸς αἰωνίου* (v. 7) por el juicio divino, igualmente lo serán los perturbadores tras el juicio final cuando sean consumidos para siempre con el mismo fuego eterno.⁶¹ En realidad, la teología de Judas se alinea con la idea bíblica del fuego como un agente divino de destrucción en el juicio divino.⁶² La perspectiva escatológica del castigo final de los perturbadores de la iglesia y negadores de Jesucristo con fuego eterno enseñada por Judas es concordante con la doctrina total del resto de la revelación bíblica (Ez 38:21-23; Sof 1:18; Mal 4:1).⁶³ El Juez de toda la tierra será el que ejecute el castigo final a todos los rebeldes, los cuales son desde el diablo con todos sus demonios, y en adición, sus seguidores humanos incluyendo a los perturbadores de la iglesia.

Pero, el juicio a los impíos de la iglesia no es enmarcado únicamente con el relato pentateucano, lo es también con Salmos. El salmista revela inspiradamente que los de

⁶¹ El fuego eterno, *πυρὸς αἰωνίου*, mencionado por Judas es una explícita referencia al origen del fuego que destruyó a Sodoma y Gomorra, el cual fue igual al que Dios utilizará para destruir a los malvados en el día final. De hecho la eternidad de este fuego no es su duración sino su origen y consecuencia total. Cuando Dios lo aplique de nuevo en forma universal, será para destruir a los impíos junto con el iniciador de toda la impiedad, y este fuego nadie podrá apagarlo hasta que haya consumido completamente a los pecadores que no aceptaron la salvación.

⁶² Véase Edwin M. Good, s.v., “Fire”, en George A. Buttrick, ed., *The Interpreter's Dictionary of the Bible* (Nashville, Tenn.: Abingdon, 1982), 2:269.

⁶³ El concepto bíblico del castigo divino escatológico ígneo en la literatura apocalíptica apócrifa y pseudoepigráfica es abundante (Enoc 10:6; 18:11; 21:7; 67:13; 90:23-26; 2 Baruc 48:39, 43; 3 Baruc 4:16; Judit 16:17, 4 Macabeos 9:9; 12:12). Naturalmente los escritores de toda esta literatura contienen parte de la tradición judía cuyas disquisiciones fueron mezcladas con la revelación veterotestamentaria a fin de aparecer como auténtica y eran apreciadas mayormente en los círculos esotéricos por la liberalidad de sus fantasías que se acomodaban mayormente a sus enseñanzas y conjuros.

labios lisonjeros⁶⁴ tendrán un fin funesto, pues Jehová los destruirá irremisiblemente (Sal 12:2-3). Judas conoce esta verdad revelada por la Escritura y se apoya en ella para exponer el fin de los perturbadores de la iglesia de Cristo.⁶⁵ Pero, en el entender de Judas, el juez final es el mismo salvador rechazado por los que niegan su soberanía.

Judas por cierto hace de las Escrituras su fuente informativa, pero, del mismo modo debe tener en cuenta las palabras de Jesús al enseñar lo referente al juicio. “Porque el Hijo del Hombre vendrá en la gloria de su Padre con sus ángeles y entonces pagará a cada uno conforme a sus obras” (Mt 16:27).⁶⁶ Judas no necesita recurrir a fuentes apócrifas para fundamentar su mensaje. En todo caso, la mención de esta realidad y otras en tales escritos es evidencia de que los autores de esas obras conocían también las cosas reveladas en las Escrituras a las cuales le daban un giro y aplicación diferente que Judas desde luego corrige.

f. “El que viene” en majestuosa parusía

La figura de Miguel arriba expuesta está estrechamente vinculada con la majestuosa parusía de Jesucristo, pues él regresará como el guerrero celestial “cabalgando un corcel blanco como Fiel y Verdadero, para juzgar con justicia” en su rol de “Rey de reyes y Señor de señores” (Ap 19:11, 16) y para pelear la batalla final de las edades, la cual aniquilará para siempre el gran conflicto cósmico. Entonces le seguirán todos “los ejércitos celestiales, vestidos de lino finísimo, blanco y limpio” cabalgando, al igual que su líder, “corceles blancos” (Ap 19:14). En realidad, esta descripción de indescriptible gloria es afirmada repetidamente por Cristo al anunciar su retorno, pero en el NT, ella es complementada por lo que se reveló en visión a Juan, Pablo y Judas. Esto es demasiado evidente en Judas pues él añade que la parusía es parte de la esperanza que la

⁶⁴ La frase (שפת ודלקת), “labios lisonjeros”, establece la manera como los engañadores presentan sus mensajes de mendacidad. Pero al mismo tiempo el salmo señala el fin de los que persisten en tales prácticas.

⁶⁵ Como señala David A. Silva, Judas se torna a las revelaciones de Dios en la Escritura y a las enseñanzas apostólicas para mostrar que la gente perturbadora de la iglesia carece del Espíritu que ellos alegan tener, y establece “que toda nueva revelación de Dios debe ser consonante con las primeras revelaciones de Dios”. David A. Silva, “Jude and 2 Peter. The Dangers of Deviant Disciples”, en *An Introduction to the New Testament. Contexts, Methods & Ministry Formation* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 2004), 874.

⁶⁶ El NT no puede ser diferente del AT en su enseñanza tocante al castigo final de los impíos en el juicio escatológico. No debe olvidarse que el NT denomina al juicio escatológico como la “segunda muerte” (v.g., Ap 2:11; 20:6, 14; 21:8). Muck, *2 Peter and Jude*, 260. Por otro lado, Jesús mismo fue explícito al referirse a este aspecto escatológico del juicio divino señalando que la destrucción de los impíos será con fuego eterno (Mt 3:10, 12; 5:22; 13:40; 18:8-9; 25:41; Mr 9:43-48; Lc 17:19), y desde luego los apóstoles no podían discordar de esta realidad (2 P 3:7; Ap 8:7; 9:18; 11:5; 14:10; 19:20; 20:9-15; 21:8), y por cierto Judas 23.

cristiandad debe aguardar con expectación⁶⁷ (v. 21) ya que en ella se consumará la misericordia de Dios esperada por los pecadores redimidos.

Judas no tiene dudas sobre la persona del arcángel Miguel ni de su papel en la parusía. Él como arcángel regresa no como uno más de la escolta gloriosa sino como el único líder absoluto y majestuoso de ella a cuya voz potente resonando por el universo entero despertarán los muertos que murieron en él y les dará la vida que él les prometió (Dn 12:1).

Lo notable de la revelación de Judas con respecto a la parusía es que nos señala que ésta ya era parte del patrimonio de la fe de los fieles aún en la era pre-diluviana. Y aquí nuevamente, con relación a esto, la erudición bíblica sólo ve a Judas urgando únicamente en las fuentes apócrifas de sus días para sacar alguna referencia judía tradicional o compatible a los pseudoepígrafos o apócrifos que circulaban en sus días. Sin embargo, como bien refiere George L. Lawlor, Judas no necesita citar el “libro de Enoc” para esto, sino más bien señala algo que él mismo recibió por inspiración.⁶⁸ O como señala Richard J. Bauchman, es más seguro conectar lo mencionado por Judas con textos del AT que hacen referencia a la segunda venida del Señor.⁶⁹ Y esto es posible dado a que las fuentes bíblicas del AT muestran que la esperanza bienaventurada de los siglos formaba parte de la fe del pueblo de Dios, aunque desde luego cifrando sus esperanzas en Jehová tal como ellos lo entendían en el marco de la revelación progresiva.⁷⁰ Así, sin darnos mayores detalles de cómo entendía esto Enoc o sus contemporáneos, simplemente menciona que ya desde esos días lejanos había un entendimiento pleno de la venida de Dios en la majestad de sus millares para juzgar a los vivos y a los muertos y recompensar como corresponde a los mismos. Para Judas la parusía es un mensaje de esperanza en medio del juicio divino desde los días remotos, incluso prediluvianos, lo cual manifiesta que en esencia la oferta de salvación dada a

⁶⁷ Al usar Judas προσδεχόμενοι (participio de προσδέχομαι, “esperar con ansias”), “esperando expectantemente” o “anhelantemente”, se está refiriendo directamente a la expectante espera de la bienaventurada esperanza plasmada en la parusía.

⁶⁸ George L. Lawlor, *The Epistle of Jude* (Nutley: Presbyterian and Reformed, 1972), 102.

⁶⁹ Richard J. Bauchman, *Jude, 2 Peter* (WBC 50; Waco: Tex.: 1983), 97.

⁷⁰ Judas indudablemente, al igual que los demás escritores del NT, es un convencido de que todo el devenir escatológico profético se cumplía en Jesucristo. Sin embargo, el hecho que él señale la parusía de Jesús de manera similar a la mencionada por otros, demuestra que el tema era no sólo popular sino también que era entendido de modo semejante y que lo señalado por él tocante al juicio en esta ocasión no era desconocido por quienes actuaban como ignorándolo. El texto pseudoepigráfico que se alega ser el citado dice: “He aquí, él llega con diez millones de los santos a fin de ejecutar juicio sobre todos. Él destruirá a los impíos y condenará a toda carne según todo lo que hayan hecho, lo que los pecadores e impíos cometieron contra él” [como es citado por Bauchman, *Jude, 2 Peter*, 98]. Como expresa Muck, el cuadro que Judas describe es “el Señor” Jesús el que viene”, y ambos testamentos aseveran “que Jesús será acompañado en su parusía por un inmenso número de ángeles” (e.g., Dn 7:10; Mt 25:31). Véase Muck, *2 Peter and Jude*, 270.

los hombres es la misma en todas las edades. Enoc lo sabía eso y lo proclamó de tal modo que por su piedad vivida Dios lo llevó a donde hoy él está (Gn 5:24).⁷¹

Nuevamente, el mensaje de Judas tocante a la parusía, no se centra en Enoc sino en lo que él anunciaba en relación al Señor y sobre todo en algo que el mismo Señor anunció con certeza acerca de su regreso. Tampoco era algo que el mismo Jesús recién lo anunció, sino es algo que el mismo cronograma de salvación ya lo había determinado hacía siglos antes de su venida como Cordero de Dios. Los escritos proféticos muestran que el pueblo piadoso esperaba el día glorioso de la venida de Dios como redentor de los suyos y ellos entendían ese momento como día terrible de Jehová pues allí sería día de juicio. Judas no es ajeno de esa convicción la cual es desde luego reforzada por su entendimiento cristiano del retorno de Jesucristo en gloria y majestad “con sus santas decenas de millares”, o como Jesús mismo lo afirma que retornará en “su gloria, y todos los ángeles con él” (Mt 25:31). Para Judas no hay duda, la parusía del Señor (v. 14) es estrictamente “para hacer juicio” contra todos, y “dejar convictos” a todos los impíos, de todas sus obras impías y de todo las cosas impías que dijeron contra él, pero, en la gloria majestuosa de la compañía de todos los ejércitos celestiales.⁷² Para Judas, el Señor que viene es Cristo con sus miríadas, y aquí “ante todo, hay revelación de juicio”,⁷³ y su fe en esto se enraíza en lo que aprendió del Señor mismo y sin duda conforme a las Escrituras (Is 40:10; 63:1-6; 66:15, Zac 14:5).

CONCLUSIÓN

La breve epístola de Judas, siervo de Jesucristo y hermano de Jacobo (el hermano del Señor) se caracteriza no tanto por su brevedad como por su variada teología y sobre todo por su acendrada cristología. Su misma introducción, mencionando a Jesucristo, señala a la experiencia *kenótica* de Cristo pues no sería tal sin haber vivido en carne la suerte humana incluso gustando la muerte de cruz para poder llegar a ser nuestro Salvador pontífice. La repetida mención de Jesucristo en las diferentes facetas de su realidad en ser y obra muestra que Judas manifiesta un conocimiento cristológico

⁷¹ Algunos enfatizan demasiado la frase “séptimo desde Adán” tratando de relacionarlo estrictamente con las declaraciones apócrifas o vincularlo con algún entendimiento cabalístico judío pos-exílico que expresa la perfección dentro de la gematría hebrea. Es evidente, sin embargo, que Judas simplemente hace una referencia numérica siguiendo el orden establecido por la crono-genealogía bíblica revelada por el Pentateuco y luego mencionada en el resto de la Biblia (Gn 5:3-24; 1 Cr 1:1-3). La mención que Judas hace de Enoc no es debido a algún número de perfección sino al contenido de su mensaje de juicio divino a los impíos ya desde tan remotos tiempos. Enoc “séptimo desde Adán” es también la descripción común del patriarca Enoc en los escritos judíos extra-bíblicos antiguos al referirse a Enoc (1 *Enoc* 60: 93:3; *Jubileos* 7:39; *LevR* 29:11; Filón, *De Posteritate Caini*, 173).

⁷² Así, Judas establece que en el juicio final no hay posibilidad de escape para nadie pues abarca la universalidad plena de la humanidad. Pero también establece dos universalidades más, la de las acciones y las expresiones, lo cual establece la importancia del hablar conforme al obrar o viceversa, pues de lo contrario la profesión cristiana es simplemente vana.

⁷³ Alois Stöger, *Carta de San Judas, Segunda Carta de San Pedro* (Barcelona: Herder, 1975), 39.

profundo enraizado en las Escrituras. Declarar la fe en Jesucristo y aceptar su señorío equivale a confesar la plenitud de su divinidad en la totalidad de su humanidad aceptando a Jesús como el único Dios-hombre dispuesto por la misericordia divina para nuestra salvación, pues “no hay otro nombre debajo del cielo dado a los hombres en quien podamos ser salvos” (Hch 4:12). Esto es, sin embargo, equivalente al mensaje salvador dispuesto por Dios ya desde los días del AT al declarar, “yo, yo Jehová, y fuera de mí no hay quien salve” (Is 43:11) pues “no hay más Dios que yo; Dios justo y Salvador; ningún otro fuera de mí. Mirad a mí, y sed salvos, todos los términos de la tierra, porque yo soy Dios, y no hay más” (Is 45:22 c-23).

Por otro lado, las referencias hechas a Cristo como Señor en esta epístola nos revelan explícita e implícitamente el concepto más elevado que su autor entiende acerca de los oficios que él posee como Dios. Al mencionar dos veces Judas su calidad de “Señor” y vinculándolo una vez como juez en su retorno glorioso (vv. 14-15) él ofrece una cristología estrictamente apostólica y compartida con la comunidad judeocristiana a quien él escribe su carta.

De modo semejante, Judas con laconismo elocuente proclama a Jesús como el Señor de “la resurrección y la vida” manifiesto ante el universo desde los días de Moisés, cuando levantó a su siervo de la tumba a pesar de las protestas del autor de la muerte. Para Judas, Jesucristo es el Dador de la vida eterna desde los tiempos antiguos, manifestando con esto que los creyentes del AT no tenían una esperanza de vida diferente de la nuestra en aquellos días.

Notablemente, Judas toma el controvertido tema angelical ligándolo y sometiéndolo al señorío de Jesús. Él como creador y líder absoluto de las huestes celestiales ha derrotado a las rebeldes y ahora las mantiene confinadas hasta su eliminación definitiva en el día final. Sin embargo, hasta aquel día el diablo y sus demonios ejercerán su influencia y obra de engaño contra Cristo ejerciendo de modo especial en los días finales una obra falaz atacando con mayor empeño la correcta cristología que la iglesia debe defender exponiendo con claridad la verdadera identidad y misión salvadora de Jesucristo.

Igualmente, Judas señala su convicción cristológica tocante al juicio señalando que la impiedad y desenfreno no pasarán impunemente, pues les espera un fin horrendo haciendo compañía al diablo y sus demonios para su destrucción en el lago de fuego eterno destinado para ellos, y pone como prueba de su aseveración la destrucción ardiente que sufrieron los habitantes de Sodoma y Gomorra cuando Dios los destruyó con fuego eterno junto con las ciudades impías de Sidim.

Judas tampoco vacila para declarar que el Dador de vida eterna es Jesucristo, lo cual es otro punto destacado de la cristología bíblica. Sin esta verdad tocante a Cristo la salvación carecería de sentido. Pero, gracias a esta realidad cada individuo de la humanidad entera tiene a su alcance la salvación que Dios ofrece gratuitamente.

Un pilar fundamental en la cristología es la parusía, la cual es expresada por Judas de manera concordante con la fe vetero y novotestamentaria y sobre todo coincidente

con lo enseñado por Jesús mismo tocante a su segunda venida. La mención que Judas hace de Enoc con respecto a es punto, es más bien del personaje bíblico y no documental. Aunque en todo caso, él está señalando un conocimiento tradicional pasado mucho más allá de la propia generación del mismo Enoc. Los santos millares son las huestes celestiales que siempre acompañan a su Señor en misiones de gloria, revelación, redención, salvación y adoración; mas en este caso, es el juicio en el gran día de Jehová. Para Judas, el regreso del Señor con sus santos millares es una certidumbre transmitida desde los días pre-diluvianos. Sin embargo, al conectarla con el juicio divino, según lo revelado a los santos profetas es consistente con la revelación expuesta en las Escrituras del AT y no meramente encontrada y traída de la literatura pseudoe-pigráfica que indudablemente también cita las Escrituras tratando de algún modo dar autoridad a sus escritos.

Junto a la manifestación gloriosa de Jesucristo nuestro Salvador, Judas vincula su gloriosa majestad, su imperio, su poder y su reino, así como su eternidad como meta cristológica final. Esta conclusión definitiva se enraíza igualmente en la revelación veterotestamentaria que a su vez señala la única perspectiva trazada por la revelación coincidente del NT al centrarse en Jesucristo como meta final de todo.