

Cómo citar en APA: Rubio Agredo, N. (2025). Siguiendo al Cordero: apuntes a la *wirkungsgeschichte* de Apocalipsis 14,4 en los padres antenicanos griegos. *Cuestiones Teológicas* 52 (118), 1-25. doi: <https://doi.org/10.18566/cueteo.v52.n118.a10>

Fecha de recepción: 7 de junio, 2024 / Fecha de aceptación: 16 de julio, 2025

SIGUIENDO AL CORDERO: APUNTES A LA *WIRKUNGSGESCHICHTE* DE APOCALIPSIS 14,4 EN LOS PADRES ANTENICENOS GRIEGOS¹

Following the lamb: Notes on *Wirkungsgeschichte* of Revelation 14,4
in the Greek Ante-Nicene Fathers

NICOLAS RUBIO AGREDO² 

- 1 Este artículo es producto del curso Proyecto de Grado, de la Corporación Universitaria Adventista (Medellín, Colombia).
- 2 Licenciado en Educación Religiosa por la Corporación Universitaria Adventista (Medellín, Colombia).
Correo electrónico: nicolas.rubioa@unac.edu.co.

Resumen

La *wirkungsgeschichte*, o historia de la recepción, ha sido adoptada en los últimos años por el criticismo bíblico como un método útil e indispensable para la tarea exegética de los textos canónicos y no canónicos. Tomando esto como base, el presente artículo tiene como fin proporcionar las diferentes lecturas que generó uno de los versos favoritos de los padres de la iglesia en los discursos de la virginidad, este es, Apocalipsis 14,4. Debido a la abundancia de fuentes primarias que utilizan este texto, este estudio se ha delimitado lingüística y temporalmente a los autores griegos que citaron dicho verso durante el periodo preniceno. Tales demarcaciones encuentran sentido porque, al menos dentro del criticismo bíblico histórico-tradicional, se presupone que el análisis de las lecturas más tempranas del uso de los textos puede llegar a iluminar los “significados originales” debido a la cercanía con el surgimiento del texto primigenio. Así, después de indagar en los diferentes autores cristianos y sus usos de Ap. 14,4, se concluye resaltando la importancia y utilidad de la *wirkungsgeschichte* para cualquier tipo de tarea hermenéutica moderna relacionada con el texto en cuestión.

Palabras clave

Historia de la recepción; Virginidad; Orígenes de Alejandría; Metodio de Olimpia; Dídimo el ciego; Apocalipsis 14; *Wirkungsgeschichte*; Padres de la Iglesia; Período preniceno; Exégesis cristiana antigua.

Abstract

The History of Reception has been adopted in recent years by biblical criticism as a useful and indispensable method for the exegetical task of both canonical and non-canonical texts. Based on this, the present article aims to provide the various interpretations generated by one of the favorite verses of the Church Fathers in discourses on virginity, namely, Revelation 14:4. Due to the abundance of primary sources using this text, this study has been geographically and temporally delimited to Greek authors who cited this verse during the Ante-Nicene period. Such delineations make sense because, at least within historical-traditional biblical criticism, it is assumed that analyzing the earliest readings of texts can shed light on the "original meanings" due to their proximity to the emergence of the original text. Thus, after examining the various Christian authors and their uses of Revelation 14:4, the conclusion emphasizes the importance and usefulness of “*Wirkungsgeschichte*” for any modern hermeneutical task related to the text in question.

Keywords

Reception History; Virginity; Origen of Alexandria; Methodius of Olympus; Didymus the Blind; Revelation 14; *Wirkungsgeschichte*; Fathers of the Church; Pre-Nicene period; Early Christian exegesis.

Introducción

La *wirkungsgeschichte*, principio hermenéutico desarrollado por Hans-Georg Gadamer, ha sido apropiado dentro de los estudios bíblicos para representar cómo un texto ha sido entendido y ha impactado en diferentes comunidades a lo largo de la historia. Estos elementos crean una base sobre la cual el intérprete moderno puede situarse históricamente con el fin de ver aquello que le precede y así emprender nuevamente la tarea interpretativa (Boxall, 2020; Cardozo, 2022; Luz, 1994, 2007).

Los adherentes a este principio gadameriano en el criticismo bíblico (Burnet, 2021; England & Lyons, 2018; Evans, 2014; Luz, 2007) han sugerido que el análisis de la posthistoria o post-significados de los textos bíblicos es integral y necesario para la interpretación actual de los mismos. Es decir, los lectores son invitados, previo a la tarea hermenéutica, a considerar y criticar cómo ellos se han visto condicionados por la historia interpretativa que les precede. Para ello, es necesario visualizar cómo estos escritos antiguos fueron acogidos en el pasado (es decir, cómo fueron leídos y afectaron anteriormente) y cómo esos mismos pueden cobrar vida en nuevas situaciones o entornos (Cardozo, 2022; Eklund, 2021; Gorman, 2015; Luz, 2007).

Esto mismo es lo que sugiere Elisabeth Schüssler Fiorenza cuando habla del deseo no cumplido por parte de la erudición moderna en cuanto a la interpretación del libro del Apocalipsis. Ella comenta que entre los académicos existe una necesidad de un “léxico” completo del Apocalipsis, el cual no solo se limite a “sus fuentes y sus modismos”, sino que también abarque la “historia de tradiciones e interpretaciones, así como su influencia o historia efectiva” (Schüssler Fiorenza, 1986, pp. 131-134). A pesar de esto, la brecha informativa sobre la historia de la recepción de este libro apocalíptico ha avanzado gracias a diversos estudios (Boxall, 2013; Cardozo, 2022).

No obstante, dentro de esta literatura secundaria, hay y habrá una carencia: se adolece de un análisis detallado y profundo de cada autor, obra o período en que las diferentes perícopas del Apocalipsis son utilizadas (Betz, 2022; Chilton, 2013; Koester, 2014; Kovacs & Rowland, 2004; Kuryliak, 2021b, 2021a). Esto es bastante entendible puesto que está más allá de cualquier escritor el poder sintetizar la abundancia de información disponible en cuanto a la historia de la recepción de este libro. Pese a ello, esto no debe de ser motivo para huir de la responsabilidad de aportar a la necesidad de mencionar, resumir y explicar las múltiples posiciones interpretativas que se le adjudicaron al libro del Apocalipsis.

Dentro de este libro existe una porción literaria que es foco de diversas interpretaciones modernas, tanto en contextos eclesíasticos como académicos, y por la cual sería útil revisar su historia interpretativa en sus receptores más tempranos. Esto con el fin de que el intérprete moderno, al leer aquello que le precede, pueda embarcarse en la tarea hermenéutica sabiendo y

reconociendo sus propias presuposiciones y el lugar que ocupa en la historia de interpretación de este texto. Dicho pasaje es Ap 14,1-5,³ el cual, además de generar pluralidad de interpretaciones en la actualidad,⁴ gozó de un gran favoritismo dentro de sus receptores patrísticos⁵ y tuvo explicaciones diametralmente opuestas a lo que hoy se entiende de ella.

Sumado a esto, algunas preocupaciones sobre la posibilidad de recuperar la voz del autor primario pueden surgir por parte del criticismo histórico tradicional, debido a la proliferación de voces interpretativas sobre los textos. En este sentido, el exégeta que se acerque a los textos bíblicos y extrabíblicos, presuponiendo la posibilidad de recuperar el significado original del autor, se verá beneficiado por los estudios que analicen y expliquen las lecturas más tempranas, pues, por medio de ellas se puede vislumbrar tenuemente los “significados originales”, debido a su proximidad temporal con ellos (Boxall, 2020, p. 381). Por tanto, este escrito, aparte de estudiar las interpretaciones patrísticas antenicanas de Ap 14,1-5, por su propio bien, también tiene la capacidad de proveer al hermeneuta, si este estima el significado primario como superior a los demás que pudo adquirir con diferentes entornos, los recursos necesarios para (a) fomentar un diálogo crítico consigo mismo al identificar las presuposiciones del pasado, (b) generar conciencia histórica y, posteriormente, (c) desarrollar nuevas interpretaciones de manera informada y reflexiva (Cardozo, 2022).

Es por estos motivos que el presente artículo busca aportar al así llamado “léxico” del Apocalipsis, no mediante una presentación exegética del texto, sino a través de la mención, el resumen y la explicación de las diversas posiciones o lecturas interpretativas que surgieron a lo largo de la historia de la recepción de la perícopa Ap 14,1-5, con especial atención al versículo 4:

3 Perícopa catalogada como una de las más enigmáticas en el libro de Apocalipsis (Menezes, 2020, pp. 71-72).

4 Para una clasificación y evaluación general de las interpretaciones de este versículo ver Feuillet, 1967, pp. 191-224; Menezes, 2020.

5 Constantinou comenta que “otros pasajes apocalípticos favoritos en los primeros escritos cristianos eran Ap.14,4, [...] [el cual] no es raro encontrar en los escritos patrísticos que alaban la” (Constantinou, 2008, pp. 149-150). Si se desea observar la abundancia de alusiones a este verso en la época patrística ver; Ecumenio, *Ap.* 8; Cipriano, *Test.* 3.32; *Hab. Virg.* 4; Victorino, *Ap.* 7.1, 20.1; Ambrosio, *Instit.* 17.104, 106-108; Jerónimo, *Helv.* 20-21; *Jov.* 1.40; *Ad Evstochivm* 22.41; *Apologeticvm Ad Pammachivm* 49.10,14; *Adversus Vigilantium* 6; *Adversus Joannem Hierosolymitanum liber* 34; *Tractatus varii* 91; Agustín, *Virginit.* 27-28; Ticonio, *Ex. Apoc.* 14; Cesáreo, *Ap.* 11, 17; Beda, *Expositio Apocalypseos* 23. Aquí cabe mencionar que se ha citado a los padres de la iglesia como se sugiere en *The SBL Handbook of Style*. Al citar un padre de la iglesia en este trabajo se realiza lo siguiente: nombre, *nombre de su obra o su abreviación en cursiva*, “seguido de números que indican el libro, capítulo y sección de la cita en cuestión”. Además, si se está citando una traducción “se incluye –entre corchetes– la referencia bibliográfica de la fuente de donde se obtuvo la información” (Cardozo Mindiola, 2024, pp. 3-4).

Miré, y he aquí que el Cordero estaba de pie sobre el Monte Sión, y con Él ciento cuarenta y cuatro mil que tenían el nombre de Él y el nombre de su Padre escrito en la frente [...] *Estos son los que no se han contaminado con mujeres, pues son castos. Estos son los que siguen al Cordero adondequiera que va. Estos han sido rescatados de entre los hombres como primicias para Dios y para el Cordero. En su boca no fue hallado engaño; están sin mancha*” (LBLA),⁶ (cursiva añadida).

Metodología

Como se ha mencionado, el concepto gadameriano de *wirkungsgeschichte* (“historia de la recepción”) es un principio que convida a “una revaloración del papel fundamental de la tradición en la interpretación” y que “reclama al intérprete ser consciente de la propia posición hermenéutica, es decir, tener en cuenta los prejuicios (*vorurteile*) y el papel que ellos juegan en la comprensión” (Muñoz, 2013, pp. 188-189). Este “elemento” de concientización e interacción con los “efectos de la historia” no pretendió, en una primera instancia, ser un modelo metodológico a seguir debido al dinamismo hermenéutico de Gadamer. No obstante, Hans-Robert Jauss, alumno de Gadamer, ha causado diferencias en el campo de la hermenéutica filosófica y bíblica desde que formuló “un medio más científico para estudiar la recepción” (Knight, 2010, p. 139).⁷

En vista de que el objetivo de este trabajo no es dar respuestas a dichas discrepancias, se han considerado relevantes las propuestas de Cardozo (2019, 2022) y Evans (2014) que invitan a operar el principio gadameriano de *wirkungsgeschichte* mediante la *auslegungsgeschichte* (“historia de la interpretación/exégesis”). Esto significa, en otras palabras, que si dicho principio alude a la conciencia histórica del intérprete y de sus prejuicios, entonces resulta imprescindible que este conozca la historia interpretativa que se ha generado en torno al texto que desea comprender.

6 “οὗτοί εἰσιν οἱ μετὰ γυναικῶν οὐκ ἐμολύνθησαν, παρθένοι γάρ εἰσιν, οὗτοι οἱ ἀκολουθοῦντες τῷ ἀρνίῳ ὅπου ἂν ὑπάγῃ. οὗτοι ἠγοράσθησαν ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων ἀπαρχὴ τῶ θεῶ καὶ τῶ ἀρνίῳ” (UBS5).

7 La propuesta de Jauss y sus diferencias con la de Gadamer se puede entender de la siguiente forma: lo que para Gadamer era un principio constante de interacción con la tradición o historia en el proceso hermenéutico, “la obra más famosa de Jauss, *Toward an Aesthetic of Reception* (1982), contiene siete tesis que, en conjunto, detallan una agenda definida para los estudios literarios [...]. Jauss mira a la historia de la recepción como un medio para ayudar a los estudios literarios [...] y está mucho más dispuesto que Gadamer a delinear un marco metodológico (Knight, 2010). Esta propuesta metodológica por parte de Jauss, sin embargo, ha generado tanto críticas como apoyo en la hermenéutica bíblica, como lo demuestra Knight en su escrito; él comenta que, si bien hay ciertos partidarios en los estudios literarios y bíblicos que consideran los planteamientos metodológicos de Jauss como consecuencia del “fundamento filosófico de Gadamer” (Parris, 2009, p. 2), este considera que el modelo científico de Jauss “conlleva ciertas dificultades” y amenaza con “la sustitución del enfoque dinámico de la hermenéutica de Gadamer por un sistema de pensamiento que es, en comparación, tosco y limitado” (Knight, 2010, p. 140). A la luz de esta tensión y sin intenciones de aportar al *statu quo* del campo hermenéutico, se ha preferido aquí interactuar con y adoptar una propuesta que intenta mantener el principio de *wirkungsgeschichte* de forma dinámica, pero a través del uso de la *auslegungsgeschichte*.

Después de todo, ¿cómo podría interactuar con el pasado y conocer cómo este mismo ha influido en él, si no es precisamente mediante el “trazado de una ‘historia de la interpretación’ [*auslegungsgeschichte*]”? (Cardozo, 2022, p. 18).⁸

Por lo tanto, al trazar la historia exegética de Ap 14,1-5 (*auslegungsgeschichte*), el autor no se propone únicamente ofrecer un “catálogo” de lecturas sobre dicha perícopa, sino también invitar al lector a examinar su propia “situación histórica” y los “prejuicios” que ha heredado de la “tradición” y ha introducido —quizás sin advertirlo— en su “diálogo” con este texto apocalíptico. Como resultado, se espera que el intérprete pueda retomar la tarea exegética, esta vez bajo una “conciencia histórica efectiva” (*wirkungsgeschichtliches bewusstsein*), es decir, aquella que reconoce tanto la eficacia histórica del texto como el hecho de que toda comprensión humana está, a su vez, “afectada y construida por la historia” (Evans, 2014, pp. 5-8).⁹

Como nota final a este apartado, se debe indicar de forma práctica al lector cómo se ha trabajado aquí para lograr lo recién mencionado. En primera instancia, se identificó textualmente el uso de Ap 14,4 en las obras literarias en griego de los Padres de la Iglesia antes del concilio de Nicea.¹⁰ Después se analizó e interpretó cada sección en la que dicho pasaje fue apropiado y utilizado, teniendo siempre en cuenta el marco hermenéutico y los movimientos exegéticos de cada autor. Es debido a esto, el lector se encontrará, en la mayoría de los casos, con párrafos textuales de las obras de los autores patristicos que mencionaron o citaron Ap 14,4, junto a un breve resumen y análisis. Toda esta progresión histórica-literaria de la interpretación de dicho pasaje, se realiza para conducir al lector a la parte final en la que se da lugar a algunos apuntes relacionados a la historia de la recepción de este texto y su importancia en la tarea hermenéutica moderna.

8 Estos mismos autores mencionan que la *auslegungsgeschichte* puede considerarse “como una expresión de la *wirkungsgeschichte*, [...] que valora una serie concreta de fuentes” (Evans, 2014, p. 124), a través de las cuales “el intérprete es consciente del efecto de la tradición sobre sí” (Cardozo, 2022, p. 18).

9 Para ver los diferentes matices y usos de los términos en cuestión en el mundo de la hermenéutica bíblica, consultar Bartholomew, 2022; Cardozo, 2022; England & Lyons, 2018; Evans, 2014; Knight, 2010; Parris, 2009.

10 En este caso se ha utilizado el buscador Biblindex para saber a qué obras o autores acudir a la hora de analizar el uso de cierto texto en la literatura del cristianismo temprano. Ver <https://www.biblindex.org/en>.

Siglo II

La cita más temprana de Ap 14,4 en la iglesia griega se encuentra en la carta conservada por Eusebio de Cesárea de los mártires de la región de Galia en la época del Emperador Vero (161-180 d. C.).¹¹ Esta carta es enviada por los creyentes de Viena y Lyon a los creyentes de Asia y Frigia, y en ella se describe la tribulación soportada por los primeros y las actividades de persecución incitadas por “Satanás”. A pesar de estos ataques, la gracia de Dios contrarrestaba mediante “solidas columnas” que recibieron en paz, todo aquel ímpetu maligno, es decir, los maltratos, los golpes, las injurias y toda clase de injusticias. A estos se les condujo hacia el gobernador quien usaría toda clase de crueldad. No obstante, un hermano, Vetio de Epágato (*Οὐέτιος Ἐπάγαθος*), “que poseía en plenitud el amor a Dios y al prójimo, y cuya conducta había sido tan estricta” (Eusebio, *Hist. Eccl.* 5.1.9 [Cesarea, 2008, p. 268]), se levantó a defender a los hermanos por el juicio irracional que estos últimos estaban recibiendo. Esto conlleva a que:

Los que rodeaban el tribunal la emprendieron a gritos contra él —pues era hombre relevante— y el juez, no tolerando la petición así propuesta por él, deseaba únicamente saber si también él era cristiano. Como Vetio lo confesara con voz clarísima, también él fue recibido en las filas de los mártires. Se le llamó consolador de los cristianos, pues dentro de sí tenía al consolador, el Espíritu de Zacarías, el que había mostrado con la plenitud de su amor al tener a bien salir en defensa de los hermanos y exponer su propia vida; porque era y sigue siendo genuino discípulo de Cristo, que va en pos del Cordero adonde quiera que vaya (Eusebio, *Hist. Eccl.* 5.1.10 [Cesarea, 2008, p. 269]).

Tal acto heroico de Vetio, y su confesión como cristiano frente a todo el tribunal, lo llevaron a ser participante de los mártires y ser catalogado para la posteridad como un verdadero discípulo de Cristo que va en pos del Cordero donde quiera que vaya. Como es evidente la cita de Ap 14,4 no es utilizada en todo su esplendor, sino como un texto útil para describir el carácter intachable del discípulo Vetio, quien protegió a sus hermanos, dio testimonio de su fe en Cristo y participó del martirio. Se podría conjeturar que los que siguen al Cordero son de este prototipo: testigos de Cristo, mártires en quienes habita el espíritu de Zacarías, consoladores de los dolores soportados por los hermanos en Cristo, entre otras características. Sin embargo, aun cuando podría decirse más, la carta solo permite inferir que este texto juanino fue atribuido a los mártires y, en este caso, también utilizado para describir y elogiar el carácter heroico de un genuino discípulo de Cristo.

11 Sobre la datación de los sucesos se comenta que tales ocurrieron durante el imperio de Marcus Aurelio (161-180 d. C.) (Cesarea, 2008; Eusebius Pamphili, 1953). De esta manera, la carta de los mártires de Galia se suscribe como el primer escrito temprano (siglo II) en hacer uso de Ap 14,4. Las citas y traducciones a esta carta son tomadas de (Cesarea, 2008).

Siglo III

Este siglo fue testigo de la proliferación literaria del Orígenes y Metodio, en la que existe un testimonio textual del manejo interpretativo del verso en cuestión.¹² En algunos momentos, Ap 14,4 fue interpretado desde una óptica de virtud y moralidad, y en otros fue una clave hermenéutica para decodificar y describir la identidad numérica y religiosa de este grupo virginal. Esta pluralidad de usos muestra la variabilidad y el dinamismo exegético en la época patristica.¹³

Al inicio de su comentario al evangelio de Juan, Orígenes retrata la composición y relación eclesiástica que existe entre los judíos y gentiles como pueblo de Dios, con base en Ap 14,1-5 y 7,1-8. Para el alejandrino, el pueblo de Cristo se diferencia, pero se estructura de la misma forma tribal en la que Israel estuvo organizado, es decir, de acuerdo con el servicio a la deidad.¹⁴ Esta nueva conformación del pueblo divino se debe a que las características de los nuevos creyentes cumplen y superan de una forma espiritual o mucho más mística los rasgos de las tribus del antiguo Israel debido a la circuncisión espiritual (Rm 2,29) y al hombre escondido en el corazón (1Pe 3,4).¹⁵ Y es esto, según Orígenes, justamente lo que el apóstol Juan vio y profetizó cuando habló del pueblo virginal de Dios (Ap 7;14).

Para Orígenes, este pueblo virginal (Ap 14,1-5) tiene una constitución variada y jerárquica. Por un lado, debido a que los creyentes de Israel, según la carne, son raros de encontrar, lo cual impediría que los 144.000 estén compuesto por tan pocos creyentes, este grupo casto de Apocalipsis encuentra su completitud por aquellos gentiles que han venido a la divina Palabra y cumplen de manera suprema las características del pueblo antiguo de Israel:

12 Se han considerado únicamente a estos dos autores del siglo III porque sus escritos documentan, utilizan e interpretan directamente el texto en cuestión. Aunque otros autores relevantes en este siglo, como Dionisio de Alejandría, entablaron una conversación con el libro de Apocalipsis (cf. Eusebio, *Hist. Eccl.* 7.25), estos no se han incluidos debido a la escasez de fuentes supervivientes y a su limitada, o nula, contribución a la historia interpretativa de Apocalipsis 14,1-5.

13 Las traducciones del comentario al evangelio de Juan son de Orígenes, 1989.

14 Orígenes, *Comm. Jo.* 1.1 [Orígenes, 1989, p. 31]: “Al igual que el pueblo de antaño, llamado pueblo de Dios (ὁ πάλαι λαός ἐπικληθεὶς “θεοῦ”), estaba dividido en doce tribus más la orden de la orden de los levitas, y esta orden, que se dedicaba al servicio de lo Divino, estaba dividido a su vez en órdenes sacerdotales y levíticas adicionales, así, creo que todo el pueblo de Cristo (πάντα τὸν Χριστοῦ λαόν) de acuerdo a ‘el hombre oculto del corazón,’ que lleva el nombre de ‘judío interior’ y que ha sido circuncidado ‘en espíritu,’ posee las características de la tribu de una forma más mística”.

15 En algunos apartados de la literatura cristiana contemporánea y en Orígenes, Rm 2,29 va a estar presentes en discursos acerca una discontinuidad con los judíos como pueblo de Dios, ver Orígenes, *Hom. Num.* 6.4.1-2, 15.3.1-3.5; *Hom. Lev.* 5.1-2; *Comm. Rom.* 2.7, 11-14; *Epístola a Flora* 33.5.11, 33.6.4; En el *Evangelio copto de Thomas* 53 se hace un pronunciamiento considerado como “una rechazamiento del judaísmo en general” (Gathercole, 2014, p. 54); Tertuliano, *Adversus Marcionem*, 5.13; *De cultu feminarum*, 2.9; *De resurrectione carnis*, 16.

Pero también si aquellos ‘de las tribus’ [Ap 7,1-8] son los mismo que ‘los vírgenes’ [Ap 14,1-5], como hemos demostrado previamente, y un creyente de Israel según la carne es raro, como para que alguien quizá se atreva a decir que el número de los 144.000 no se completa con los creyentes de Israel según la carne, es claro que los 144.000 están compuesto por aquellos de entre los gentiles que se han acercado a la “Palabra divina” (*τῷ θεῷ λόγῳ*), *los cuales no se han contaminado con mujeres* (Orígenes, *Comm. Jo.* 1.7 [Orígenes, 1989, p. 32]; cursiva añadida).

Por otro lado, y como se mencionó, la conexión temática de Ap 14,1-5 y 7,1-8 establecida por Orígenes facilitará la idea de que dentro del pueblo de Cristo existen tribus que se categorizan según el servicio y la dedicación hacia Dios.¹⁶ Por lo tanto, la iglesia, al ser las tribus de Cristo, comprende la siguiente división: (a) aquellos que ofrecen pocos actos a Dios y tienen mucho tiempo para las actividades de la vida; estos son las tribus que no comparten mucha comunión con los levitas y apoyan el servicio de Dios en pocas cosas; (b) quienes se consagran al servicio de Dios y a la divina palabra, los cuales son verdaderamente levitas y sacerdotes. Sin embargo, existe una orden más elevada: (c) los sumos sacerdotes de acuerdo con el orden de Aarón, quienes superan a los anteriores, porque han decidido compartir una conexión y servicio más íntimo con la divinidad. Además de dichas características, estos últimos, practican el celibato, han decidido des-limitarse de su humanidad y e ir en pos de la perfección, ocupando de tal manera el primer lugar en su generación.

Las características de la orden sacerdotal se deducen cuando Orígenes habla de Ambrosio, el receptor de sus obras, y se clasifica junto con él bajo esta última y elevada categoría del pueblo de Cristo. En un primer momento, Ambrosio (*Ἀμβρόσιε*) es descrito como “verdaderamente un hombre de Dios (*θεοῦ ἄνθρωπε*), y un hombre *en Cristo, y estando deseoso de ser espiritual, dejando de ser hombre* (*καὶ “ἐν Χριστῷ ἄνθρωπε” καὶ σπεύδων εἶναι “πνευματικός”, οὐκέτι ἄνθρωπος*)” (Orígenes, *Comm. Jo.* 1.9 [Orígenes, 1989, p. 33]; cursiva añadida).¹⁷ Posteriormente, Orígenes parece adjudicarse también estas características cuando menciona que, tanto él como Ambrosio, han dedicado toda sus actividades y su vida al servicio de Dios, lo cual los hace anhelar las mejores cosas de esa última y más elevada categoría.¹⁸ Estas características (una vida entera dedicada a Dios, la práctica de la pureza corporal, el des-limitarse de la naturaleza humana y e ir en pos de la perfección o naturaleza espiritual) conduce a pensar que estos creyentes supremos de la iglesia, en

16 Véase Orígenes, *Comm. Jo.* 1. 2-7 para visualizar la conexión de Ap 7 y 14 y la función de Rm 2,29 y 1Pe 3,4 para eliminar a las tribus de Ap 7 de cualquier alusión semita.

17 Traducción de Heine, 1989, p.33.

18 Orígenes, *Comm. Jo.* 1.9 [Orígenes, 34]: “Estamos deseosos por aquellas cosas que son mejores, siendo toda nuestra actividad y nuestra vida dedicada a Dios”.

Cristo y a través de su participación íntima con la divinidad, buscan despojarse de su naturaleza humana y adquirir una superior, esta es, la naturaleza espiritual (*πνευματικός*), siendo así deificados y semejante a “ángeles o dioses”.¹⁹

De esta forma, dichos elementos en Orígenes indican que los creyentes, aun cuando su raza física les impida tener algún tipo de linaje patriarcal o semítico (Orígenes, *Comm. Jo.*, 1.4), hacen parte de las doce últimas tribus de Dios que tienen escrito el nombre del “Cordero y de su Padre”.²⁰ A la misma vez, sugiere que Ap 14:1-5 es utilizado por Orígenes para (a) jerarquizar a la totalidad de los creyentes en conformidad con su actuar con la divinidad y (b) para alabar en sumo grado a aquellos que han decidido buscar la perfección divina, es decir, los que buscan la naturaleza *πνευματικός* y mantienen su virginidad corporal.²¹

Este pensamiento arraigado en el teólogo alejandrino sobre la autoridad y superioridad de una élite dentro de la iglesia se manifiesta en su homilía sobre Núm 18,8-23,²² en la que propone una reinterpretación de las ofrendas del antiguo Israel, según su lectura alegórica (Orígenes, *Hom. Num* 11.1-4.1). En esta nueva perspectiva, sugiere que dicha práctica debería seguir siendo literal, pero dirigida espiritualmente hacia los ministros y sacerdotes del evangelio. Así, en esta nueva perspectiva, cada maestro de Cristo, al predicar, enseñar e instruir, tiene un campo de acción del cual puede obtener cosecha y ofrecer a algún discípulo destacado, de manera similar a cómo en tiempos antiguos se llevaban al templo ciertas clases de animales, comida u ofrendas como primicias, primogénitos y diezmos.²³ Orígenes manifiesta lo siguiente:

19 Russel, al comentar el concepto de ‘deificación’ de Orígenes, dice: “A través de la participación en Dios, han dejado de ser hombres; habiendo ascendido al Dios supremo, se han transformado de hombres en ángeles o dioses.” (Russell, 2004, p. 146). Esta postura de deificación no es descabellado postularla aquí ya que Orígenes describe a Ambrosio como no solo perteneciente a los primeros frutos de cada tribu, los cuales se dedican a la Divina Palabra y al servicio único de Dios, sino como anheloso de ser espiritual, lo cual significa tener un estatus divino o superior a cualquiera otra condición de vida (Kovacs & Rowland, 2004; Orígenes, *Comm. Jo.*, 1, 7-13; 2.138).

20 Según Ledegan, en Orígenes la iglesia va a tener diversas representaciones, entre ellas: una institución preexistente desde antes de la fundación del mundo que fue profetizada y tipificada por figuras del Antiguo Testamento (Ledegang, 2001). Los primeros adherentes a ella fueron los judíos como pueblo e iglesia del pacto antiguo, quienes estaban siendo preparados para recibir a su Cristo cuando se manifestara, pero fallaron al no sostener la luz de la revelación, es decir, al no reconocer, rechazar y crucificar a su Mesías profetizado en las escrituras, convirtiéndose de esta manera en enemigos del evangelio, viudas e hijos huérfanos por Dios (Ledegang, 2001). Por lo que, debido a la desobediencia, la iglesia gentil recibe el llamado de adopción divina y se le concede lo que fue quitado a los judíos: la salvación, la herencia espiritual y el reino de Dios (Ledegang, 2001). De esta forma, la iglesia, constituida ahora por conversos de las naciones, forma una nueva generación o dispensación que “no es meramente una organización, un cuerpo que imita a Jesús, sino es en sí misma el cuerpo resucitado de Cristo” (Rusch, 2004, p. 80).

21 Kovacs y Rowland, 2004, comentan que: Orígenes “interpreta 14:4 como un llamado a perseguir la perfección” (pp. 161-162).

22 La traducción de esta obra de Orígenes es extraída de Orígenes, 2009.

23 Orígenes, *Hom. Num* 11. 3.5.

Además, [...] todo maestro parece cultivar el campo de la iglesia en la que él enseña, es decir, el corazón de los creyentes, en vista del que él enseña, predica, e instruye a los oyentes. Así, él también obtiene fruto de esta cultivación y, sin duda, en medio de esta cosecha él encuentra alguien elegido y sobresaliente, a quien ofrece como como primicia/primeros frutos. Él también encuentra a quienes ofrece como [ofrenda de] primogénitos y a otros como diezmos. Pero si no parece una imprudencia ser atrevido en tales asuntos, posiblemente esos hombres pueden ser llamados los primogénitos de quien está escrito: “no se han contaminado con mujeres, porque ellos han permanecido vírgenes,” o incluso esto puede parecer decirse acerca de los mártires. Y los vírgenes de la Iglesia no pueden ser menos entendidos como primicias; y como diezmo puede entenderse a aquellos que han vivido castamente y en continencia después del matrimonio. (Orígenes, *Hom. Num.* 11. 3.5 [Orígenes, 2009, p. 54]).

El párrafo sugiere que Orígenes tiene diferentes perspectivas sobre los creyentes. Por un lado, considera a los vírgenes de la iglesia como “ofrendas de primicias”, aparentemente la orden espiritual más elevada. En contraste, los mártires son vistos como “ofrendas de primogénitos”. Por último, aquellos que practicaron el celibato después del matrimonio son considerados de un rango inferior a los mencionados anteriormente. Dentro de la escala de mérito de Orígenes, aquellos que son primicias ocupan el nivel más alto debido a que (a) son aprobados por el espíritu apostólico y (b) su corazón ha sido cultivado en y dirigido hacia la perfección, siendo así escogidos y superiores al resto (Orígenes, *Hom. Num.* 11. 3.2-3, 5). Habiendo considerado esto, se sigue observando la interpretación literal de la virginidad de Ap 14,4 y la idea de que quienes la han practicado durante su toda su vida pertenecen al grupo más elevado de la iglesia que ha sido ofrecido a la divinidad.

En un tercer y último momento, Orígenes escribe algunos cortos párrafos que hacen uso de Ap 14,4 con referencia a la virtud. Por ejemplo, al hablar sobre la pascua y las partes que debían ser asadas y comidas por los israelitas a la hora de salir de Egipto (Ex 12,9), él comienza a espiritualizar cada pedazo del cuerpo animal con el cuerpo de Cristo,²⁴ afirmando que cada creyente puede participar del cuerpo del verdadero Cordero (lit. *τοῦ λόγου τοῦ θεοῦ*), según sus capacidades le permitan, beneficiándose así de virtudes (Orígenes, *Peri Pascha* 31). De esta manera, aquellos que prueban (*ὅσοι μεταλαμβάνουσιν*): (a) los oídos pueden oír sus palabras (Mt. 11,15; 13,9.43), (b) los ojos verán claramente para no tropezar con una roca (Sal. 91,12; Jr. 13,16; Mt. 4,6; Lc. 4,11), y así sucesivamente. Al final de este listado, Ap 14,4 aparece para describir la recompensa de todos aquellos que participan de “los muslos del cordero”, es decir, los que guardan su cuerpo sin profanar. Esta recompensa es seguir al Cordero donde él vaya. Esta pequeña anotación o citación hace eco a la idea del alejandrino sobre la existencia de un grupo dentro de la iglesia que participa la virtud virginal, los cuales tendrán como recompensa escatológica ir en pos de su líder “a donde sea que los lleve”.²⁵

24 Orígenes, *Peri Pascha*, 30-32. Traducción y citas de Orígenes, 1992.

25 “Todos los que participan de los muslos guardan su carne sin mancha, siguiendo adondequiera que Cristo dirija”, Orígenes, *Peri Pascha*, 31 [(Orígenes, 1992, p. 44)].

Como se ha visto, existe en Orígenes un vocabulario constante acerca de seguir a Cristo y participar de él, y las virtudes resultantes de estos elementos mencionados. Esto puede pensarse, a la luz de otros escritos del alejandrino, como un camino a través del cual el creyente se asemeja a la divinidad. En *Comm. Jo. 2*, hablando de la divinidad de “ὁ λόγος” de Jn. 1, Orígenes designa a “el Hijo” como “θεός” gracias a la participación (μετοχή) y contemplación (παρέμεινε) incesante y eterna que ha tenido con “el Padre”, es decir, “el único verdadero Dios” (τον μόνον ἀληθινὸν θεόν);²⁶ sin esto “él no seguiría siendo” θεός.²⁷ De esta manera, “ὁ θεός” para Orígenes, en Jn. 1, referencia a “la causa no creada de todas las cosas, es decir, el Padre” (αὐτόθεος), pero θεός indica al Hijo que no es inherentemente divino, sino que es “Dios solo por participación en la fuente de divinidad, y es por lo tanto [...] deificado (θεοποιούμενος) por aquel que es αὐτόθεος” (Russell, 2004, p. 142). A su vez, “el primogénito de la creación” también es destinado como ministro de otros “dioses” que han llegado a ser catalogados así porque han participado de él y son semejantes a él, la imagen arquetípica de la deidad misma (Orígenes, *Comm. Jo. 2.18-20*). Todo esto conduce a postular, parafraseando a Norman Russell, que así como el Hijo fue constituido “θεός”, el creyente, a lo largo de su vida, mediante la contemplación de y participación en “ὁ λόγος”, entra en un proceso de restauración profunda con la divinidad²⁸ y de “deshumanización” que lo conduce hacia la perfección, hasta llegar a ser semejante a un dios, cuyo intelecto “se va conformando cada vez más a Dios” (Russell, 2004, pp. 140-154).²⁹

En resumidas cuentas y antes de examinar a Metodios, Orígenes y Ap 14,4 van a tener una relación muy estrecha a la hora de elogiar y darle un matiz superlativo a la virginidad y a los creyentes que la practican. A tal punto que es visible una jerarquización eclesiástica basada en la conducta de vida del cristiano. Además, el verso 1 y 4, junto con su énfasis en la castidad,

26 “de todo aquello que no sea el Dios mismo, que se convierte en Dios por participación (μετοχή) en su divinidad, no debería ser dicho propiamente ‘el Dios,’ sino ‘Dios’. Sin duda, su ‘primogénito de toda criatura’, en la medida en que fue el primero en estar con Dios y ha atraído la divinidad hacia sí mismo, es más honrado que los otros dioses que lo rodean”. (Orígenes, *Comm. Jo. 2.17* [(Orígenes, 1989, p. 99)]; énfasis original).

27 Orígenes, *Comm. Jo. 2.18* [(Orígenes, 1989, p. 99)]: “Pero él no tendría esto si no estuviera con Dios, y no seguiría siendo Dios si no continuara en la contemplación incesante de la profundidad del Padre (εἰ μὴ παρέμεινε τῇ ἀδιαλείπτῳ θεῷ τοῦ πατρικοῦ βᾶθους)”. Orígenes, *Comm. Jo. 2.10* [Orígenes, 1989, p. 97]: “Sin embargo, al estar con Dios la Palabra es Dios porque él está con él”.

28 En Orígenes, el llegar a ser como “dioses” no es un fin en sí mismo; más bien, como afirma Peter Martens, la divinización contiene imágenes que describen la obra de Dios hacia este mundo y sus habitantes, teniendo como fin supremo “la restauración de la comunión cada vez más profunda con Dios, la Palabra y el Espíritu” (Martens, 2004, p. 92). Esta restauración aguarda su momento en el escatón, cuando el creyente sea completamente divino y disfrute de su condición antes de la caída: estando incesantemente ocupados “en la contemplación de Dios [...], la actividad de la cual cayeron en su momento, y hacia la cual la misericordia de Dios los ha llamado de nuevo en su regreso definitivo a casa” (Martens, 2004, pp. 92-93).

29 En la jerarquización eclesiástica, aquellos creyentes que han dedicado su vida entera a Dios, los cuales han seguido el camino de la castidad, se hacen partícipes de la naturaleza divina a través de la imitación de Cristo “avanzando por ‘el escarpado camino de la virtud’” (Russell, 2004, p. 151).

aportaron elementos hermenéuticos que facilitaron la interpretación conjunta de Ap 14,1-5 con 7,1-8, descartándolos de cualquier tipo de factor racial o semita y concibiéndolos como la representación de una comunidad de creyentes mayormente gentil que judía. Por último, se puede ver que la virginidad de Ap 14,4 en Orígenes se interpreta literal y como una virtud que hace parte del camino hacia la divinización o perfección, y quienes la practican son puestos en una comunión estrecha con la deidad misma (cf. Orígenes, *Hom. Num.* 11.8.1).

El segundo autor del siglo III es Metodio, con su obra *El Simposio*, única obra que ha llegado al presente en griego, y donde la virginidad es exaltada.³⁰ Patterson comenta que, aunque existen puntos temáticos en común y de divergencia a lo largo de la obra, el propósito, el cual conecta con las temáticas más extrañas, es “recomendar la castidad como *el medio divinamente instituido* para alcanzar la perfección del alma y cuerpo” (Patterson, 1997, p. 66; cf. Cardozo, 2022).

Es así como, en el primer discurso, Metodio pone en boca del personaje llamado “Marcela”³¹ menciones sobre la ausencia y la falta de halagos de la virginidad en el principio de la humanidad, los profetas y patriarcas. Sin embargo, ahora llena de gloria y grandeza (Metodio, *Symp.* 1.2-4), pues a través de ella y bajo la imitación de la misma, el hombre representa, en su humanidad, la semejanza divina y la perfección, y se acerca a Dios (Metodio, *Symp.* 1.4). El Señor Jesús mismo enseñó tal doctrina y la vivió, permitiéndole permanecer incorrupto aun dentro de una naturaleza desfigurada por muchos pecados. La ausencia de tal doctrina en el pasado solo se debe a que era necesario que el Señor fuera el principal de los vírgenes, posibilitando al hombre recibir la forma divina.³² De esta manera, se debe honrar la virginidad pues, al evadir la corrupción, el creyente se convierte a la semejanza divina.³³

30 Sobre la vida y escritos de Metodio ver Bracht, 2017b; Cardozo, 2022 y Patterson, 1997. Las referencias al texto griego son tomado de Sieber, 2017. Las traducciones son de Methodius, 1958.

31 Marcela es una de las personajes a través de las cuales se expresan alabanzas y discursos sobre la virginidad en la obra de Metodio. De acuerdo a Cardozo , “es probable que” Metodio utilizó estas personajes “como interlocutoras” aun cuando “su tratado” era dirigidas hacia ellas (Cardozo, 2022, p. 97).

32 “[Porque] en antaño el hombre no era todavía perfecto y, por lo tanto, no tenía la capacidad de comprender lo perfecto, esto es, la virginidad” (Metodio, *Symp.* 1.4 [Methodius, 1958, p. 46]).

33 En el primer capítulo del discurso, la concepción de la virginidad, no únicamente corporal, sino también espiritual, es clara. la pureza virginal permitía al creyente ser presentado como ofrenda, es decir, ser llevado hacia Dios debido a su limpieza total, tanto corporal como espiritual. Esto quiere decir que aquellos cuyo cuerpo y alma la han dedicado a la pureza inmortal divina son retratados como: (a) no dados a la lujuria, (b) amadores de la sabiduría, (c) sobresaliendo del resto, y (d) con una mentalidad en las cosas dignas de la virginidad. Tal vida invita a perseverar, limpiarse y no verse relacionados con los apetitos de la carne y la incontinencia (ver Metodio, *Symp.* 1.1).

Finalizando este primer discurso, se hacen dos alusiones a Ap 14,4:

¿Qué logró entonces el Señor, la Verdad y la Luz, al descender al mundo? Él preservó su carne incorrupta en virginidad con la cual Él la había adornado [su carne]. Y así también nosotros, si hemos de llegar a la semejanza de Dios, esforcémonos por aspirar a la virginidad de Cristo. Porque llegar a ser como Dios significa desterrar la corruptibilidad. Ahora se nos dice que la Palabra Encarnada se convirtió en el “Archivirgen” como también en el “Archipastor” y el “Archiprofeta” de Su iglesia, por medio de Juan en el libro del Apocalipsis donde, lleno de Cristo, dice: *Y miré, y he aquí el Cordero estaba de pie sobre el Monte Sion, y con Él ciento cuarenta y cuatro mil, que tenían Su nombre y el nombre de Su Padre escrito en sus frentes. Y escuche una voz del cielo, como el estruendo de muchas aguas y como la voz de un gran trueno; y la voz que oí era como la voz de arpistas que tañen sus arpas. Y cantaban como un cántico nuevo, delante del trono, y delante de los cuatro seres vivientes, y de los ancianos; y ningún hombre podía decir el cántico, sino aquellos ciento cuarenta y cuatro mil, que fueron redimidos de la tierra. Estos son aquellos que no se contaminaron con mujeres; pues son vírgenes. Ellos siguen al cordero por dondequiera que Él va* —mostrando así que el Señor es el líder del coro de vírgenes. Y note pues, de nuevo, cuán excelente es la dignidad de la virginidad a la vista de Dios. *Estos fueron redimidos de entre los hombres, las primicias para Dios y para el cordero: y en su boca no fue hallada mentira; ellos son sin mancha; siguen, él dice, al cordero por donde quiera que va* (Metodio, *Symp.* 1.5 [Methodius, 1958, pp. 47-48; énfasis original]).

En la primera mención se tiene como intención mostrar que la Palabra al encarnarse se convirtió no solo en profeta y pastor principal de la iglesia, sino también en el principal de los vírgenes (*ἀρχιπάρθενος*). De esta manera, ver al Cordero sobre el monte Sion con 144.000 vírgenes ayuda a representar al Señor como líder del coro virginal (Metodio, *Symp.* 1.5.21-22). La segunda alusión viene en este hilo de ideas: tales vírgenes remarcan la grandiosidad de la virginidad a la vista de Dios (Metodio, *Symp.* 1.5.23-24),³⁴ pues son un grupo especial y superior que ha aspirado a participar de la incorruptible semejanza virginal de Cristo, siendo los primeros frutos ofrecidos a Él, sin mancha o falta alguna, los cuales siguen al Cordero virginal a donde quiera que vaya.³⁵

34 Con respecto a la alta estima de la virginidad (*παρθενία*), Katharina Bracht concluye que Metodio presenta otras formas de vida: hay unos que viven en abstinencia (*ἐγκράτεια*) otros en moderación (*σωφροσύνη*) como procreadores, o bajo los placeres del amor. No obstante, quienes pertenecen a *ἡ παρθενία* profesan una vida que “es considerada como de un valor más alto que otras formas de vida, es decir, *σωφροσύνη* y *ἐγκράτεια*” (Bracht, 2017a, pp. 56-57).

35 La lectura de la virginidad de Metodio de Ap. 14.4 es plenamente literal, al punto donde este factor junto con la cantidad específica de 144,000 lleva a desconectar la gran multitud (Ap. 7,9) con el coro virginal (Metodio, *Symp.* 1.5 [Methodius, 1958, p. 48]). De esta forma, al desligar Ap. 7,9 de Ap. 14,1-5, los 144,000 vírgenes llegan a ser un grupo eclesiástico peculiar y victorioso que, bajo una voluntad firme (Metodio, *Symp.* 1.1), han alcanzado la semejanza de la virginidad de Cristo, y por lo tanto, la semejanza a Dios, “porque ser como Dios significa evitar corrupción” (Metodio, *Symp.* 1.5.5; Sieber, 2017: “ὁμοίωσις ἡ γὰρ θεῶν φθορᾶς ἀποφυγή”, p. 58).

Por otro lado, la última alusión o uso de Ap 14,4 en *El Simposio* se encuentra enmarcada en un trasfondo escatológico extraído de su lectura a la parábola de las vírgenes (Mt. 25,1-13) y el arrebatamiento de los creyentes a las nubes para encontrarse con el Señor (1 Tes. 4,16.17).³⁶ El objetivo con esto es exaltar las recompensas de la virginidad en medio del conflicto final con el propósito de conseguir la pureza de los sentidos y motivar o alentar a los creyentes más honrados y preciosos de la iglesia, es decir, los vírgenes (Metodio, *Symp.* 7.3). Obsérvese lo siguiente:

Porque las Escrituras proclaman que la banda de vírgenes siempre sigue al Señor y forma su séquito dondequiera que esté. Este también es significado del simbolismo de Juan cuando habla de 144.000. Id, pues, banda de vírgenes de la nueva dispensación, id a llenar vuestros vasos con justicia. Porque es tiempo ahora de levantarse y salir al encuentro con el Novio. Id, y con corazones ligeros apartaos de los encantos y hechizos de esta vida, que confunden y embrujan el alma; porque recibiréis lo prometido, lo juro por Aquel que nos ha mostrado el camino de la vida (Metodio, *Symp.* 6.5 [Methodius, 1958, pp. 95-96]).

Este pequeño apartado y el contexto que le rodea dirige a sus lectores a pensar que aquellos que viven en castidad y llenan sus vasijas con justicia serán recompensados con la corona eterna de inmortalidad y las riquezas del Padre, y ocuparán una posición tan elevada que, junto con Cristo, dispensarán los galardones en el cielo.³⁷ Además de contar perpetuamente con la compañía y la comunión eterna con el Señor, sin importar donde esté Él.

De esta manera, Metodio ve útil la escena apocalíptica del Cordero en Sion para su discurso pues le permite (a) visualizar a Cristo como el líder de los vírgenes (*ἀρχιπάρθενος*); (b) invitar a los creyentes vírgenes a perseverar en su propósito, pues representan “el mejor escenario posible de la vida virtuosa para todos los cristianos” (Hughes, 2017, p. 90); (c) exaltar la virginidad y sus recompensas, dado que quienes la profesan son heraldos vivientes preescatológicos de la futura y venidera naturaleza humana-angelical (Hughes, 2017, p. 94); y (d) posicionarla como elemento para ser un verdadero discípulo de Cristo (Patterson, 1997). Así, esta forma de vida suprema y llena de virtudes conduce hacia el fin último de la humanidad,³⁸ es decir, a la semejanza y perfección divina, la cuales son obtenidas completamente posterior a la resurrección (Bracht, 2017a).³⁹

36 Metodio, *Symp.* 6.3-4.

37 Los privilegios concedidos a este grupo son interesantes ya que para Metodio ciertas recompensas son dadas a ciertos grupos (Metodio, *Symp.* 7.3). De esta manera él puede concluir que los vírgenes, al ser semejantes a los mártires por el coraje de no retroceder en su profesión virginal a lo largo de toda su vida, son privilegiados para entrar primeramente en compañía con el Cordero en el resto de la nueva dispensación. Junto a esto se menciona que los vírgenes, después de ser fervorosamente elogiados y representados como luchadores de batallas olímpicas carnales, ocupan el rango más supremo de aquellos que reciben las promesas del Señor (Metodio, *Symp.* 7.3).

38 “Así pues, vivir la vida virginal es mejor en el sentido de que esta está más cerca del *τέλος* de la humanidad” (Hughes, 2017, p. 94).

39 Hughes también comenta que la decisión de estar separados de cualquier amo humano, por medio de la abstinencia o virginidad, es “permanecer vinculado a un único Señor y obtener acceso a la realidad escatológica en el estado pre-

Siglo IV

En este último apartado, se aborda el análisis de Dídimo, una figura destacada en la iglesia griega del siglo IV, caracterizado por su singular manejo del pasaje de Apocalipsis 14:4. Su extensa obra literaria y las numerosas referencias a este texto bíblico proporcionan una visión única sobre su interacción y comprensión de este pasaje apocalíptico en su contexto histórico. A diferencia de otros teólogos como Orígenes, Dídimo comparte una afinidad con Metodio, al enfocarse especialmente en el concepto de ‘virginidad’ y su relación con la semejanza divina a la hora de interactuar con el Apocalipsis de Juan. Sin embargo, su interpretación exhibe una riqueza de matices, que oscila entre la literalidad y la espiritualidad, pues aborda el significado tanto de la virginidad como del grupo mencionado en Apocalipsis 14,1-5. En este análisis, se exploran las diversas dimensiones de la interpretación de Dídimo, y se destaca su valiosa contribución al entendimiento de este pasaje bíblico.⁴⁰

En su comentario a Génesis 1, Dídimo afirma que los números utilizados tanto en este capítulo como en los diferentes relatos bíblicos reflejan un significado mucho más amplio, el cual trascienden simplemente lo cuantitativo. Hablando sobre la creación y el tiempo transcurrido para la culminación del mismo, él dice que no se debería pensar acerca de los “seis días” “como parte de una representación cronológica, sino como una base racional peculiar a la creación de Dios” y del valor perfecto que hay en el número, por tal motivo la creación se dio en seis días pues “fue adoptado por el bien de la razonabilidad y la armonía” (Dídimo, *In Gen.* 92-96 [Didymus, 2016, pp. 44-46]).

Esta propuesta acerca del significado “místico” de los números se refuerza por la interpretación de Dídimo del número 144.000 de Ap 14,1-5. Dídimo asegura que:

Cuando Juan dice en el Apocalipsis que había 144.000 hombres siguiendo el Cordero, quien es el Salvador, y ellos eran vírgenes, no contaminados por mujeres, *él muestra que hay un elemento de honor adjunto a este número*. No permitas a nadie decir que tal multitud grande de vírgenes fue puesta junta de entre los creyentes en el tiempo de vida de Juan, dado que probablemente los creyentes no fueron tan numerosos. Nuestra afirmación, por lo tanto, [...] [de] que el mundo fue hecho en un periodo de seis días por las razones mencionadas anteriormente, [...] es digna de honor (Dídimo, *In Gen.* 96 [Didymus, 2016, p. 46; énfasis añadido]).

escatológico. El poder de la resurrección de Cristo está disponible para el ascendente ahora, pero se media en el estado preescatológico y preresucitado a través de una restricción somática que solo se levantará con la restauración de todas las cosas” (Hughes, 2017, p. 94).

⁴⁰ Las traducciones y referencias provienen de Didymus, 2006, 2016.

En esta cita se puede evidenciar que Ap 14,4 se interpreta de una forma en la cual se entiende la virginidad de manera corporal o literal. Este elemento de literalidad conlleva en última instancia a respaldar la propuesta de Dídimo sobre la existencia de características místicas en los números ya que, según él, este pelotón apocalíptico de ninguna forma está compuesto de 144.000 personas literales debido a la escasez de creyentes castos en la época juanina. Por consiguiente, como se ha dicho, la exégesis de la castidad y del número 144.000 de Ap 14,4 es útil para atribuir honra o virtud a los números en los relatos bíblicos.

En otras obras de Dídimo, este concepto de ‘virginidad’ como virtud seguirá siendo evidente e importante. Él comenta que el creyente, figurativamente, puede elegir como compañera de vida o esposa a “los vicios” o “las virtudes”, cada elección teniendo su resultado. Por ejemplo, aquellos creyentes que optan por asociarse con las virtudes y procrear con ellas son exaltados y honrados. Pero, quienes intiman con los vicios son engañados, extraviados, entregados a la lujuria y conducidos hacia el sepulcro. Pese a que estas figuras literarias son figurativas en Dídimo, él recalca que, si aquellas afirmaciones o versos sobre intimar y procrear fueran tomadas “en forma humana” o literales, “muchos de los grandes santos, por más devotos que fueran, no habrían alcanzado la bendición, porque no tuvieron relaciones con una esposa ni tuvieron hijos en absoluto” (Dídimo, *Comm. Zach. 5.5-8* [Didymus, 2006, p. 107]).

Es en este contexto que Ap 14,4 emerge. Dídimo acaba de sugerir que tales consejos deben ser considerados o leídos de forma espiritual, aun cuando se utilice la imaginación de una relación marital. Su fundamentación, en este caso, es porque han existido personas de la antigüedad que, aunque no han intimado y procreado “humanamente”, si lo han hecho “espiritualmente” con las virtudes. Estos, a decir verdad, son simbolizados cuando Juan vio miles de hombres vírgenes (Ap 14,4):

Como ves, si tomaras tales afirmaciones de manera humana, muchos de los grandes santos, por muy devotos que fueran, no habrían alcanzado la bendición, puesto que no tuvieron relaciones con una esposa y no tuvieron hijos en lo absoluto. Para prueba de ello basta citar al gran profeta Elías y a Eliseo, su hijo espiritual, en lo que se refiere a la piedad, y lo mismo podría decirse de Juan el Bautista; y hay muchos otros que viven solteros para “atender a las cosas del Señor”. Juan en el Apocalipsis, recuerda, vio innumerables números de hombres vírgenes que no se han contaminado con una mujer; incluso si el pasaje sobre los vírgenes que componen el número ciento cuarenta y cuatro se toma espiritualmente, aun eso no impide que el texto se tome literalmente con respecto a una vida pura y casta (Dídimo, *Comm. Zach. 5.5-8* [Didymus, 2006, pp. 107-109]).

Bajo esta panorámica se puede resumir que Ap 14,4 es bastante útil para el discurso más amplió de Dídimo. Este verso ayuda a robustecer su argumento pues, según Dídimo, Juan vio a aquellos creyentes que atendieron las cosas del Señor y alcanzaron la bendición por una vida en

casamiento con las virtudes, aunque en carne hubieran sido castos. Estos, lejos de ser 144.000 hombres literales,⁴¹ son como Elías, Eliseo o Juan el bautista, quienes, a pesar de no desposarse en su humanidad, vivieron “casados espiritualmente” con las virtudes más sublimes.⁴²

En capítulos posteriores a esta anotación, Dídimo espiritualiza la sexualidad corporal humana con el fin de leer en un texto tanto a mujeres como a hombres, aun cuando el verso en cuestión habla o abordara a un solo sexo en particular. Esto ayuda en su discurso puesto que, a la hora de aplicar este verso a su audiencia, esta última se amplía o incrementa. Por ejemplo, Él comenta que las mujeres también pueden participar de la sabiduría, astucia y prudencia de la que habla el proverbista cuando se dirige a los “jovencitos” (Prov 4,1).⁴³ Después, Dídimo expande esta equivalencia o igualdad sexual en las Escrituras a través de Ap 14,4 puesto que, si bien este versículo apocalíptico caracteriza al grupo virginal como netamente masculino,⁴⁴ él introducirá al sexo femenino a dicha multitud debido a que (a) la naturaleza de los 144.000 vírgenes está más allá de una sexualidad corporal masculina (Dídimo, *Comm. Zach.* 8.4-5) y (b) la constitución espiritual de las mujeres es igual a la de los hombres, pues al fin y al cabo “las almas en un cuerpo femenino son masculinas en su forma de pensar”.⁴⁵

Esta equivalencia sexual que va creando Dídimo encuentra sentido a la luz del contexto de su exégesis a Zac 8,4-5.⁴⁶ Al descifrar la identidad de cada componente en estos versículos, él nota lo siguiente, mientras interpreta a aquellas “muchachas/κοράσια” (Zac 8,5) que llenarán las calles de Jerusalén en su restauración escatológica:

41 Para la lectura espiritual de los 144.000 ver Dídimo, *Comm. Zach.* 5.5-8. Sobre la forma en que interpreta Dídimo el texto bíblico ver Didymus, 2006; Simonetti, 1985 y 1994.

42 Ver Dídimo, *Comm. Zach.* 5.5-8.

43 Al comentar Prov. 4,1 dice que “aquí no se hace referencia únicamente a los que son físicamente varones... [puesto que] las almas en un cuerpo femenino son masculinas en su forma de pensar.” (Dídimo, *Comm. Zach.* 8.4-5 [(Didymus, 2006, p. 165)]).

44 Es notable que el autor del Apocalipsis presenta a los 144.000 como un grupo exclusivamente masculino, y de esto Dídimo está consciente. Cf. “οὗτοι εἰσιν οἱ μετὰ γυναικῶν οὐκ ἐμολύνθησαν, παρθένοι γὰρ εἰσιν, οὗτοι οἱ ἀκολουθοῦντες τῷ ἀρνίῳ ὅπου ἂν ὑπάγῃ.” (Ap. 14,4 NA28).

45 Dídimo, *Comm. Zach.* 8. 4-5 [Didymus, 2006, p. 165]: “Ahora bien, aquí [en Prov. 4,1] no se refiere únicamente a los que son físicamente varones: las almas en un cuerpo femenino son masculinas en su forma de pensar. [...] Y] como se dijo que hay niños que son varones no solo en cuerpo, sino especialmente en alma, asimismo las vírgenes que tienen santidad en pensamiento y acción no necesariamente tienen un cuerpo femenino.”.

46 Zac 8,4-5 (LBLA): “Así dice el Señor de los ejércitos: “Aún se sentarán ancianos y ancianas en las calles de Jerusalén, cada uno con su bastón en la mano por causa de sus muchos días. Y las calles de la ciudad se llenarán de muchachos y muchachas que jugarán en sus calles”.

Obsérvese si es en referencia a ellos que en el Salmo 45 hay un himno de alabanza sobre la novia y el novio que dice así: “Las vírgenes (*παρθένοι*) serán llevadas al rey en su estela”—es decir, la novia y la reina, que es puesta a la derecha de su compañero— “sus compañeras serán traídas a ti, ellas serán traídas en gozo y en regocijo.” Las vírgenes (*παρθένοι*) que serán traídas a en la estela de la Iglesia, quien es conducida como novia a su solo esposa, Cristo, son aquellas sin corrupción de espíritu o cuerpo, y que son castas en pensamiento y acción. Así como se dijo que hay niños que son varones no sólo en el cuerpo, sino sobre todo en el alma, del mismo modo las vírgenes que tienen santidad en el pensamiento y en la acción no tienen necesariamente un cuerpo femenino. En el Apocalipsis de Juan, por ejemplo, las 144.000 (*τῶν παρθένων*) no son de tal condición de forma corporal, añadiéndosela el calificativo, “ellos son aquellos que no se han contaminado con mujer: ellos son vírgenes (*παρθένοι*), y en su boca no hay engaño, pues son irreprochables”. (Dídimo, *Comm. Zach.* 8.4-5 [Didymus, 2006, pp. 165-166]).

En este comentario hay tres partes: en primer lugar, Dídimo interpreta a las “muchachas” (*κοράσια*) de Zac 8,5 en conjunto con Sal 45,14-15, en donde ambos textos confluyen para crear una única escena futura en la que existe un grupo de vírgenes las cuales son traídas a Cristo. En medio de este escenario, se hace la aclaración de que “hay niños que son varones no sólo de cuerpo sino especialmente de alma, así también las vírgenes que tienen santidad de pensamiento y acción no necesariamente tienen cuerpo de mujer”. En otras palabras, hay mujeres que, aunque su cuerpo sea femenino, su alma es considerada masculina. Esta puntualización permite a Dídimo insertar a aquellas mujeres de alma masculina en la escena del Cordero sobre Sion de Ap 14,1-5. Esto último, a su vez, refuerza su interpretación de la restauración de Jerusalén (Zac 8,4-5), donde el cuadro o plano resultante es uno que representa al Cordero como Rey, junto a su iglesia, y un grupo virginal-especial, el cual está compuesto por creyentes de alma masculina que han mantenido su pureza corporal y mental.

Este tipo de maniobras hermenéuticas de intercambio o equivalencia de sexos son catalogadas como “*Gender-Bending*” por Elizabeth Clark. Ella dice que, por medio de ciertos cambios lingüísticos-sexuales en textos bíblicos, los Padres de la iglesia pudieron “exhortar, reprender o avergonzar a sus hermanos cristianos”, a pesar de que estos pasajes escriturales trataran a un sexo que no se adecuaba a sus intereses y situación (Clark, 1999, pp. 138-140). En este caso, la exégesis de Dídimo combina varios versos que le conducen a leerlos en conjunto y, por lo tanto, crear un único escenario a raíz de este acoplamiento.

Es importante destacar que la interpretación de Dídimo sobre Ap 14:4 y Zac 8:5 no solo se basa en la combinación de diferentes textos, sino también en su concepción de la naturaleza espiritual y física del ser humano. Para el alejandrino, de acuerdo con el análisis de Szymańska-Kuta, ser un “varón” implica poseer un intelecto superior que nutre a otros con la Palabra, mientras que aquellos que aceptan esta enseñanza son considerados “mujeres”, dependientes de

otros para su crecimiento intelectual (Szymańska-Kuta, 2015).⁴⁷ Por lo cual, se puede suponer que, cuando Dídimo menciona en su exégesis que los 144.000 son de naturaleza no-corpórea y de “alma masculina”, este se refiere a todos aquellos creyentes que, independientemente de su sexo biológico, practican las virtudes, comparten el Espíritu de Dios y se distinguen por su visión espiritual elevada y su papel como maestros de los oráculos divinos.

En conclusión, los comentarios y enfoques de Dídimo sobre Ap 14,1-5 revelan influencias de sus predecesores en cuanto a este pasaje, aunque también introducen elementos nuevos. Por un lado, Dídimo se inscribe en la corriente de autores que interpretan los números bíblicos como representaciones de cualidades en lugar de cantidades cuantitativas.⁴⁸ En relación con Ap 14,1-5, él sostiene que esta visión juanina, en lugar de limitarse simplemente a una cantidad numérica de creyentes, representa “la vida virtuosa y honorable que llevan los creyentes de intelecto superior” dada la improbabilidad de que en la época de Juan existiera un grupo tan numeroso de creyentes comprometidos con la castidad corporal, y considerando que el número 144.000 refleja honor (cf. Dídimo, *Comm. Zach.* 8.23). Además, Dídimo añade a esta exégesis de Apocalipsis 14,1-5 la noción de que este grupo de creyentes está compuesto tanto por hombres como por mujeres que tienen “alma masculina”, ya que, según la antropología humana de Dídimo, tanto hombres como mujeres comparten una misma sustancia o esencia en un plano no material, inteligible y espiritual. Este último giro hermenéutico puede considerarse una ampliación del “repertorio patrístico de interpretaciones de versículos que promueven el compromiso ascético”, introduciendo cambios lingüísticos y sexuales (Clark, 1999, pp. 140), un elemento bastante innovador en las lecturas previas de esta perícopa.⁴⁹

Conclusiones

La historia de la interpretación de Ap 14,4 ha evidenciado múltiples lecturas que tuvieron los Padres griegos antenicanos. En una primera instancia, se pudo observar como el martirio estuvo ligada a la comprensión de este texto; la carta enviada a los creyentes en Asia y Frigia describe como los creyentes de Galia tuvieron que enfrentar persecución y muerte por su profesión de

47 Sobre la concesión ontológica humana de Dídimo véase Szymańska-Kuta, 2015, pp. 273-279; Dídimo, *In Gen.* 1.27.

48 Dídimo, *In Gen.* 92-96; *Comm. Zach.* 8:23; cf. Cardozo, 2022, p. 98. Los escolios de Apocalipsis, aunque más tardíos que los escritos de Dídimo, también apoyan la tesis del alejandrino con respecto a los números en las Escrituras, ver *Schol. Apoc.* 31, traducción y referencias de Tzamalikos, 2013, pp. 164-168.

49 Para varios ejemplos de estos cambios lingüísticos en favor de una exégesis ascética, ver Clark, 1999, pp. 104-154.

fe, en medio de estos últimos se encuentra el hermano Vetio, quién es recordado como uno de aquellos discípulos genuinos de Cristo por “exponer” su propia vida en medio de la oposición, siguiendo, así, los pasos del Cordero adonde quiera que vaya (Ap 14,4).

Este verso, además de ser entendido para describir el carácter de los seguidores verdaderos de Cristo, también fue utilizado por Orígenes, (a) para desligar de cualquier asunto racial o étnico al grupo de los 144.000 debido a la falta de adherentes judíos, según la carne, a la fe cristiana en la época juanina y del alejandrino. Esto conlleva a que el verso en cuestión fuera (b) una clave hermenéutica importante para la interpretación conjunta de Ap 7,1-8 con Ap 14,1-5, la cual une a los creyentes gentiles dentro del pueblo tribal de Cristo, y (c) un elemento útil para una jerarquía eclesiástica, al considerar la virginidad como superior a cualquier otro tipo de conducta de vida cristiana.

Por otro lado, Metodio ve, en Ap. 14,1-5, a Cristo como el cordero-líder que inaugura una vida nueva y perfecta nunca antes vista, es decir, la de la virginidad (Metodio, *Symp.* 1.4). De esta manera, él (a) invitará a los creyentes vírgenes a perseverar en esta nueva y suprema forma de vida cristiana; (b) exaltará la virginidad y sus recompensas en vista de la realidad futura que les espera a dichos cristianos; y (c) posicionará la castidad como elemento de semejanza divina para ser un verdadero discípulo de Cristo (Hughes, 2017; Patterson, 1997).

Por último, en Dídimo, como se ha dicho, se seguirá viendo la virginidad de Ap 14,4 como literal en el texto, mientras que excluye cualquier rasgo de literalidad al número 144.000 y atañéndole honor y virtud debido a la carencia de creyentes practicantes de la virginidad en el tiempo de vida del Apóstol Juan. Sin embargo, la historia de la recepción en Dídimo expondrá unos cambios lingüísticos y de género que le permitirán al alejandrino insertar a las mujeres dentro del grupo masculino-espiritual de los 144.000. Por lo que se infiere que, para este autor, el grupo de Ap 14,4 abarca la suma de creyentes gentiles masculinos y femeninos que profesan una vida de castidad mental y corporal.

Cada una de estas lecturas muestra el flujo teológico y literario que desarrolló Ap 14,4. Un flujo en el cual todo intérprete se encuentra y del cual debe ser consciente puesto que “a fin de entender correctamente un texto es necesario conocer cómo la historia ha afectado al intérprete” (Cardozo, 2022, p. ii). Lo recién mencionado presupone que la recuperación del sentido original de un texto debe ir acompañada de la variabilidad histórica de opiniones sobre el objeto de estudio.⁵⁰

50 Con respecto a la importancia de integrar la proliferación de opiniones en la comprensión de objetos o textos para establecer un diálogo analítico entre ellas y las concepciones propias, Gadamer (2017) comenta que “el que pasa de largo por lo que el otro está diciendo, realmente tampoco podrá, en último extremo, integrar por entero lo que entendió mal en sus propias y variadas expectativas de sentido” (p. 335). Cf. Luz, 1994, p. 24.

Esto es, según Cardozo, la *wirkungsgeschichte*, principio que se vuelve imprescindible para el reconocimiento de las parcialidades, métodos y conceptos que han afectado a sus antepasados, y los cuales pueden haber desembocado en el lector moderno (Cardozo, 2019, 2022). Tal reconocimiento por parte del intérprete no le libra de prejuicios o posturas totalmente neutrales, sino que lo sitúa históricamente a la hora de embarcarse en la tarea hermenéutica, permitiéndole, como se ha dicho, la oportunidad de un análisis previo a su interacción con el objeto mismo (Cardozo, 2019, 2022).

Es por tal motivo que este estudio ha proporcionado las diferentes lecturas que Ap 14,4 generó en el mundo cristiano griego antenicensino. A través de él los intérpretes modernos de este texto, no solo se benefician histórica y teológicamente de las diferentes ramas interpretativas que florecieron del tronco común de este texto apocalíptico,⁵¹ sino que también tienen la oportunidad de establecer un diálogo crítico consigo mismos y con la historia del texto, con el fin de crear una nueva instancia para adentrarse al significado del texto, pero esta vez de una forma diferente e consciente históricamente.

Agradecimientos

Agradezco a mi familia, pareja, compañeros y a los revisores académicos y editoriales, cuyo apoyo y comentarios hicieron posible que este artículo tomara la forma que hoy presenta. En especial, a Cristian Cardozo Mindiola, quien me introdujo a la historia de la recepción y, por medio de sus preguntas y ejemplo, me ha motivado a ser un mejor académico.

Referencias

- Bartholomew, C. G. (2022). Philosophical Hermeneutics. En B. C. Gregory & I. Boxall (Eds.), *The New Cambridge Companion to Biblical Interpretation* (pp. 55-72). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781108859226.005>
- Betz, N. (2022). *City of Gods: The New Jerusalem of John's Revelation in Early Christianity (through ca. 313)* [Tesis de doctorado]. KU Leuven University.
- Boxall, I. (2013). *Patmos in the reception history of the Apocalypse*. Oxford University Press.

⁵¹ Metáfora extraída de Parris, 2015, p. 9.

- Boxall, I. (2020). Reception History and the Interpretation of Revelation. En C. R. Koester (Ed.), *The Oxford Handbook of the Book of Revelation* (pp. 377-394). Oxford University Press.
- Bracht, K. (2017a). Eros as Chastity: Transformation of a Myth in the Symposium of Methodius of Olympus. En K. Bracht (Ed.), *Methodius of Olympus* (pp. 38-62). De Gruyter.
- Bracht, K. (Ed.). (2017b). *Methodius of Olympus: State of the Art and New Perspectives*. De Gruyter.
- Burnet, R. (2021). *Exegesis and History of Reception: Reading the New Testament Today with the Readers of the Past*. Mohr Siebeck.
- Cardozo, C. (2019). Historia de la recepción de Apocalipsis 12 en el cristianismo primitivo: Una contribución a la Wirkungsgeschichte del Apocalipsis. En C. Olivares & V. Dorneles (Eds.), *Desvedando o (Texto del) Apocalipsis: Estudos Intertextuais, Literarios e Exegeticos* (pp. 101-150). Fonte Editorial.
- Cardozo, C. (2022). *Tras las pisadas de la mujer y el dragón: Un estudio de la Wirkungsgeschichte de Apocalipsis 12 en el Cristianismo Antiguo* [Tesis de doctorado]. Universidad Adventista del Plara.
- Cardozo Mindiola, C. (2024). "Ahogando a María en la angustia": Ecumenio y su interpretación de Ap 12,15-16 en el contexto de la exégesis cristiana antigua*. *Theologica Xaveriana*, 74, 1-25. <https://doi.org/10.11144/javeriana.tx74.amaei>
- Cesarea, E. de. (2008). *Historia eclesiástica: Texto, Versión Española, Introducción y Notas* (A. V. Delgado, Trad.). Biblioteca de Autores Cristianos.
- Chilton, B. D. (2013). *Visions of the Apocalypse: Receptions of John's revelation in Western Imagination*. Baylor University Press.
- Clark, E. A. (1999). *Reading Renunciation: Asceticism and Scripture in Early Christianity*. Princeton University Press.
- Constantinou, E. S. (2008). *Andrew of Caesarea and the Apocalypse in the Ancient Church of the East. Part 2: Translation of the Apocalypse Commentary of Andrew of Caesarea* [Tesis de doctorado]. Université Laval.
- Didymus. (2006). *Commentary on Zechariah* (R. C. Hill, Trad.). Catholic University of America Press.
- Didymus. (2016). *Commentary on Genesis* (R. C. Hill, Trad.). The Catholic University of America Press.
- Eklund, R. A. (2021). *The Beatitudes Through the Ages*. Eerdmans Publishing Company.
- England, E., & Lyons, W. J. (Eds.). (2018). *Reception history and biblical studies: Theory and practice* (Pbk ed. 1st published). T & T Clark.
- Eusebius Pamphili. (1953). *Ecclesiastical history: Books 1 - 5* (R. J. Deferrari, Trad.). The Catholic University of America Press.
- Evans, R. (2014). *Reception history, tradition and biblical interpretation: Gadamer and Jaus in current practice*. Bloomsbury.
- Feuillet, A. (1967). Les 144.000 Israélites Marqués D'Un Sceau. *Novum Testamentum*, 9(3), 191-224. <https://doi.org/10.1163/156853667X00238>
- Gadamer, H. G. (2017). *Verdad y método* (14a ed.). Sígueme.
- Gathercole, S. J. (2014). *The Gospel of Thomas: Introduction and commentary*. Brill.

- Gorman, M. J. (2015). What Has the Spirit Been Saying?: Theological and Hermeneutical Reflections on the Book of Revelation. En R. B. Hays & S. Alkier (Eds.), *Revelation and the Politics of Apocalyptic Interpretation* (pp. 11-35). Baylor University Press.
- Hughes, A. (2017). Agency, Restraint, and Desire: Virginité and Christology in Methodius of Olympus. En K. Bracht (Ed.), *Methodius of Olympus* (pp. 85-102). De Gruyter.
- Knight, M. (2010). *Wirkungsgeschichte*, Reception History, Reception Theory. *Journal for the Study of the New Testament*, 33(2), 137-146. <https://doi.org/10.1177/0142064X10385858>
- Koester, C. R. (2014). *Revelation: A New Translation with Introduction and Commentary*. Yale University Press.
- Kovacs, J. L., & Rowland, C. (2004). *Revelation: The Apocalypse of Jesus Christ*. Blackwell Pub.
- Kuryliak, B. (2021a). Apocalyptic Symbols of the Book of Revelation in the Interpretation of Tertullian. *Paradigm of Knowledge*, 4(48). [https://doi.org/10.26886/2520-7474.4\(48\)2021.3](https://doi.org/10.26886/2520-7474.4(48)2021.3)
- Kuryliak, B. (2021b). Seven Trumpets of the Book of Revelation in the Interpretation of Oecumenius. *Scientific and Theoretical Almanac Grani*, 24(6), 23-33. <https://doi.org/10.15421/172156>
- Ledegang, F. (2001). *Mysterium ecclesiae: Images of the church and its members in Origen*. Leuven University Press.
- Luz, U. (1994). *Matthew in History: Interpretation, Influence, and Effects*. Fortress Press.
- Luz, U. (2007). *Matthew 1-7: A Commentary*. Fortress Press.
- Martens, P. (2004). Divinization. En J. A. McGuckin (Ed.), *The Westminster handbook to Origen* (pp. 91-93). Westminster John Knox Press.
- Menezes, E. V. (2020). A linguagem de pureza em Apocalipse 14,4. *DavarLogos*, 19(2), 71-87.
- Methodius. (1958). *The symposium: A treatise on chastity* (H. Musurillo, Trad.). Newman Press.
- Muñoz, M. M. (2013). Experiencia e historicidad en la hermenéutica de Hans-Georg Gadamer. *Ideas y Valores*, 62(152), Article 152.
- Orígenes. (1989). *Commentary on the Gospel According to John Book 1-10* (R. E. Heine, Trad.). The Catholic University of America Press.
- Orígenes. (1992). *Treatise on the Passover and Dialogue of Origen with Heraclides and His Fellow Bishops on the Father, the Son, and the Soul* (R. J. Daly, Trad.). Paulist Press.
- Orígenes. (2009). *Homilies on Numbers* (T. P. Scheck, Trad.). IVP Academic.
- Parris, D. P. (2009). *Reception Theory and Biblical Hermeneutics*. Pickwick Publications.
- Parris, D. P. (2015). *Reading the Bible with giants: How 2000 years of Biblical interpretation can shed new light on old texts* (2a ed.). Cascade Books.
- Patterson, L. G. (1997). *Methodius of Olympus: Divine sovereignty, human freedom, and life in Christ*. Catholic University of America Press.
- Rusch, W. G. (2004). Church. En J. A. McGuckin (Ed.), *The Westminster handbook to Origen* (pp. 78-80). Westminster John Knox Press.
- Russell, N. (2004). *The doctrine of deification in the Greek patristic tradition*. Oxford University Press.

- Schüssler Fiorenza, E. (1986). The Followers of the Lamb: Visionary Rhetoric and Social-Political Situation. En A. Y. Collins (Ed.), *Early Christian Apocalypticism: Genre and Social Setting* (pp. 123-146). Scholars Press.
- Sieber, J. J. (2017). *Das Symposium des Methodius von Olympus Überlieferung, Edition, Übersetzung und Erläuterungen* [Tesis de doctorado]. Ludwig-Maximilians-Universität München.
- Simonetti, M. (1985). *Lettera e/o Allegoria: Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*. Institutum Patristicum "Augustinianum".
- Simonetti, M. (1994). *Biblical interpretation in the early church: An historical introduction to patristic exegesis* (J. A. Hughes, Trad.). Clark.
- Szymańska-Kuta, D. (2015). The Soul-Body Compound in Didymus the Blind's Commentary on Genesis and its Neoplatonic Background. *Studia Religiologica*, 48(4), Article Volume 48, Issue 4. <https://doi.org/10.4467/20844077SR.15.020.4759>
- Tzamalikos, P. (2013). *An ancient commentary on the Book of Revelation: A critical edition of the Scholia in apocalypsin*. Cambridge University Press.