

MISTICISMO EN EL PRIMITIVO CRISTIANISMO

Estudio de algunos espacios y prácticas¹

César Carbullanca Núñez

Pontificia Universidad Católica de Chile

Facultad de Teología

Centro de Estudios de la Religión UC

ccarbull@uc.cl

 <https://orcid.org/0000-0002-9346-3543>

Resumen: el artículo expone la continuidad del modelo místico-angelomórfico desarrollado en diversas trayectorias místicas judías, las cuales han sido reelaboradas en varios relatos fantásticos del primitivo cristianismo tales como la transformación presente, el misticismo de la visión y el misticismo del ascenso. Dicha continuidad está entendida por medio de la teoría del espacio aplicada a los estudios sobre mística judeocristiana. Dicha teoría comprende los textos como producto de un espacio común, es decir, del judaísmo del cambio de era entendido como una realidad social fragmentada, polimórfica y conflictuada ideológicamente. El cristianismo emerge como un fenómeno judío con caracteres visionarios que se situó en continuidad polimórfica con trayectorias marginales de un tipo de judaísmo místico existentes en espacios esotéricos y apocalípticos del Judaísmo del Segundo Templo.

Palabras claves: cristianismo primitivo, visionario, mística judía, mística cristiana, Merkaba, ascenso.

¹ El artículo es parte del proyecto de investigación FAPESP (n.º 2023/04548-2), "Monstros e corpos grotescos: Narrativas e ontologias no cristianismo antigo", liderado por el profesor Paulo de Souza Nogueira.

Mysticism in the Early Christianity

Study of some space and trajectories

Abstract: The article exposes the continuity of the mystical-angelomorphic model developed in various Jewish mystical trajectories, which have been reworked in various fantastic accounts of early Christianity such as: the present transformation, the mysticism of vision and the mysticism of Ascent. This continuity is understood through the theory of space applied at the studies on Judeo-Christian mysticism. This theory understands the texts as a product of a common space, that is, of Judaism at the turn of the era as a fragmented, polymorphic, and ideologically conflicted social reality. Christianity emerges as a Jewish phenomenon with visionary characters that was situated in polymorphic continuity with marginal trajectories of a type of mystical Judaism existing in esoteric and apocalyptic spaces of Second Temple Judaism.

Keywords: early Christianity, visionary, Jewish mysticism, Christian mysticism, Merkaba, ascension.

1. Introducción

1.1. Problematicación

En la investigación exegética del siglo xx se constata la negativa a reconocer la figura de Cristo de acuerdo a modelos judíos que hablan de una transformación de un ángel en hombre o la transformación del justo en ángel antes o después de la muerte. En términos generales, la exégesis sigue asumiendo la tesis de Rudolf Bultmann quien afirmaba: “los aspectos históricos de su venida contradicen cualquier caracterización de él como una figura apocalíptica (tal como un ángel)”². La cuestión de una cristología angelomórfica está en relación a la existencia de una mística judía estudiada por G. Scholem³, Ch. A. Gieschen⁴, R. Elior⁵, Philip Alexander⁶,

² Citado por VIELHAUER – STRECKER, “Apocalyptic in the Early Christianity”, 570.

³ SCHOLEM, *Major Trends in Jewish Mysticism; On the Kabbalah and Its Symbolism; Le origini della Kabbala; Judaica*.

⁴ GIESCHEN, *Angelomorphic Christology*; “The Name of the Son of Man in the Parables of Enoch”.

⁵ ELIOR, “Merkhaba Mysticism”; “The Merkavah Tradition and the Emergence of Jewish Mysticism”; *The Three Temples*; “Early forms of Jewish mysticism”; “The Foundations of Early Jewish Mysticism”.

⁶ ALEXANDER, *The Mystical Texts*.

C. Rowland⁷, R. M. Tuschling⁸ y A. DeConick⁹, que siguen el modelo de G. Scholem. Este modelo establece una relación de continuidad entre la mística judía de la cábala y relatos místicos judíos anteriores al año 70. En este sentido, es importante notar la ampliación del concepto de “mística”, tanto en lo que respecta a su aplicación a textos anteriores al siglo IV, como al concepto mismo entendido como “unión mística” empleado por la posterior tradición cristiana. Como postulará G. Scholem, su concepto de mística se desmarca de la noción de misticismo derivada desde un modelo esencialista de “unión mística”, pues este presupone un paradigma universal de religión y misticismo, que “normalizaría” las realizaciones históricas como son una mística judía, griega, hindú, islámica o cristiana. Así, Scholem habla de una crítica de nociones normativas como método de “destrucción”: “destrucción de la destrucción, liquidación de la liquidación”¹⁰.

En la perspectiva deconstructiva que inauguran los trabajos de Scholem no hay un concepto unívoco de misticismo, sino que hace referencia a las diversas configuraciones históricas de este fenómeno en cada religión y circunstancia histórica. Scholem vio el objetivo central de su modelo en el ascenso al cielo y la visión de la Merkaba. Este “poderoso modelo”, en palabras de Ra’ana Boustán¹¹, no obstante sus significativos avances en el estudio de la mística judía, ha venido a ser cuestionado debido, en parte, a los descubrimientos y la publicación de los manuscritos de Qumrán y, de manera particular, de *Songs of Sacrifice Sabbath*, la biblioteca gnóstica de *Nag Hammadi*, la publicación crítica de la literatura de los *Hekhalot* a cargo de Peter Schäfer¹², así como los avances en la literatura apocalíptica judía. Con el concepto de “misticismo de la Merkaba” se refiere a un tipo de literatura fantástica que relata experiencias acerca del ascenso al trono de Dios o “carro de Dios”, fundado de manera particular en diversos textos judíos como Ez 1, 26 y Gn 1–2. La definición dada por autores como E. Wolfson sostiene que:

⁷ ROWLAND, “The Visions of God in Apocalyptic Literature”; “The vision of the Risen Christ in Rev 1, 13 ff”; *The Open Heaven; The Mystery of God. Early Jewish and the New Testament*.

⁸ TUSCHLING, *Angels and Orthodoxy*.

⁹ DE CONICK, *Seek to see him*; “Mysticism in the Gospel of Thomas”; “Jesus Revealed”; “Mysticism before Mysticism”; “Introduction: Religion in the Margins”; “What is Early Jewish and Christian Mysticism”; *Paradise Now*.

¹⁰ SCHÄFER, *Gershom Scholem Reconsidered*, 2.

¹¹ Cf. BOUSTAN, “Apocalyptic Literature and the Study of Early Jewish Mysticism”, 85

¹² SCHÄFER – VON MUTIUS, *Synapse zur Hekhalot-Literatur*.

En mi opinión la palabra misticismo debe ser usada solo cuando hay evidencia para una práctica específica que conduce a una experiencia de transformación óptica, es decir, llegar a ser un ser angelomórfico o divino¹³.

De manera coincidente con la definición dada por April DeConick: “es la sollicitación y participación en una experiencia inmediata de la realidad última”¹⁴; en ambos casos, se trata de experiencias transformativas pero que –añadimos– llegan a nosotros inevitablemente a través de textos. La definición de Rachel Elior alude a esto: “*tradiciones literarias* que asumen la existencia eterna de contrapartes celestiales transcendentales del mundo ritual del Templo y del sacerdocio levítico”¹⁵. Esta definición tiene el mérito de referirse a “tradiciones literarias” y, por su parte, A. DeConick, no obstante que su definición omite el carácter discursivo que posee la experiencia mística, dedica gran parte de su trabajo a mostrar el carácter místico de múltiples textos neotestamentarios. Con todo, es importante subrayar, primero, que el concepto de “experiencia” empleado en tales definiciones es abstracto, pues toda experiencia no es tal, sino necesariamente porque se realiza en un lugar y mediada por relatos fantásticos. El lugar y contexto no es solo el escenario, sino que es parte estructurante y estructuradora de la propia experiencia y el relato místico. De tal modo que toda experiencia no se reduce a lo que es circundado, no es el perímetro que delimita, sino la misma experiencia se estructura como *espacio vivido*¹⁶. Segundo, toda experiencia límite, como es la experiencia mística, llega a nosotros como un relato fantástico fracturado entre experiencia y discurso. El misticismo es literatura fantástica, una extraña paradoja de un discurso inexpresable e incomprensible de lo divino.

Además, el descubrimiento de la mística judía coloca en relación este tipo de textos fantásticos y la terminología relativa a una experiencia transformativa con la crisis religioso-política acontecida durante el período llamado del Judaísmo del Segundo Templo. Es decir, el postulado de un misticismo judío y luego cristiano establece una vía de acceso para estudiar al Jesús de la historia realizada por los actuales estudios lingüísticos y exegéticos. Los estudios que hemos realizado a través de estos años sobre apocalíptica judía y sobre los escritos de Qumrán nos colocan en la hipótesis de que el judaísmo del cambio de era fue una realidad social fragmentada, polimórfica y conflictuada de tal manera que la cohesión social estaba sos-

¹³ WOLFSON, “Mysticism and the Poetic-Liturgical”, 187.

¹⁴ DECONICK, “Jesus Revealed”, 300.

¹⁵ ELIOR, “Early forms of Jewish mysticism”, 3. La cursiva es mía.

¹⁶ Cf. LEFEBVRE, *La producción del espacio*, 149.

tenida a ratos por la oposición a la ocupación romana, pero minada por las múltiples fracturas ideológicas que aparecen en el período del Segundo Templo. En este sentido, somos de la idea de que el cristianismo fue un fenómeno plural que se situó en continuidad polimórfica con trayectorias místicas judías existentes en la apocalíptica judía y el judaísmo como el que encontramos en Qumrán.

1.2. El estudio del misticismo cristiano

La investigación acerca de la relación entre mística judía y cristología se puede dividir en dos etapas. La primera se remonta a los trabajos que se realizan entre los años 1970-2000, iniciada por autores como J. Bühner¹⁷, C. Fletcher-Louis¹⁸, J. Fossum¹⁹ y Ch. Gieschen²⁰. Aquí solamente mencionaremos algunos hitos de este itinerario. J. Bühner, J. Ashton²¹ y Alan Segal²² publican en 1977 sendos libros acerca de angelomorfismo en el cristianismo joánico y el cristianismo primitivo. En los años siguientes (1979 y 1980), Ch. Rowland escribe dos artículos sobre el misticismo judío y cristiano²³. También J. Tabor publica un artículo en ANRW²⁴ y Ch. Grünwald el libro *Apocalyptic and Merkabah Mysticism*. Entre 1982 y 1983 Ch. Rowland y J. Fossum escriben dos obras respecto al tema y, en la década siguiente, C. Fletcher-Louis (1997) y Ch. Gieschen (1998) marcan un hito al señalar una gran cantidad de textos judíos y cristianos que se comprenderían desde el paradigma angelomórfico. En la segunda etapa, y a diferencia de la anterior década, ya no se trata solo de antecedentes monográficos, sino que está marcada por trabajos integrales acerca del lugar y la relación del misticismo judío y el cristianismo. En esta década, entre 1995-1998, aparecen las obras de J. J. Kanagaraj y L. W. Hurtado. Este último escribe

¹⁷ BÜHNER, *Der Gesandte und sein Weg im 4. Evangelium*.

¹⁸ FLETCHER-LOUIS, *Luke-Acts*; "A New Explanation of Christological Origins"; *Jesus' monotheism*.

¹⁹ FOSSUM, "Jewish-Christian Christology and Jewish mysticism"; *The Name of God and the angel of the Lord*.

²⁰ GIESCHEN, *Angelomorphic Christology*; "The Name of the Son of Man in the Parables of Enoch".

²¹ ASHTON, *Interpretation of John; Understanding the Fourth Gospel*.

²² SEGAL *Two Powers in Heaven*.

²³ ROWLAND, "The Visions of God in Apocalyptic Literature"; "The vision of the Risen Christ in Rev 1,13 ff".

²⁴ TABOR, "Heaven, accent to".

sobre los antecedentes del misticismo en el Nuevo Testamento. Establece un debate en torno al cambio de paradigma que implicaría en el origen de la cristología el estudio del misticismo judío. En la primera década del siglo XXI continúa esta tendencia. T. Eskola y C. Fletcher en 2002 completan el trabajo ya iniciado sobre el evangelio de Lucas. También en 2009 C. Rowland y C. R. Morray-Jones, profundizan la relación entre misticismo judío y cristianismo²⁵ y finalmente en 2007 aparece la tesis doctoral de A. H. Margaretha Evans.

1.3. Objetivos y metodología

El objetivo del artículo es analizar la cuestión de los orígenes del misticismo cristiano y exponer la existencia de diversos *topoi*, entendidos como trayectorias místicas en el primitivo cristianismo que conocemos gracias a variados relatos que han llegado hasta nosotros. Sostendremos, además, la continuidad de estas trayectorias con el modelo místico-angelomórfico desarrollado en diversas trayectorias místicas judías, las cuales fueron reelaboradas por el primitivo cristianismo. Esta continuidad debe ser bien formulada en vistas a clarificar la cuestión acerca de la pertinencia de hablar de un misticismo cristiano y concomitante con esto, establecer la relación entre praxis y lenguaje en un estudio del misticismo del cristianismo primitivo.

En primer lugar, se requiere abandonar la creencia de un cristianismo único y comprender que el cristianismo primitivo fue un fenómeno polimorfo. Ciertamente, como subraya A. DeConick, no se trata de postular una progresión lineal de ideas²⁶ que, como vectores, viajarían en el tiempo y en el espacio, más bien se trata de subrayar una relación productiva entre espacio y discurso, es decir, afirmamos que los discursos son producto de prácticas grupales, esto es, de prácticas realizadas por movimientos ascéticos o místicos portadores de una ideología y una terminología, asociados a “lugares” o “espacios” específicos durante el siglo I²⁷. Por lo cual, nosotros intentamos reconstruir una relación discreta entre un espacio histórico-social determinado y el lenguaje empleado por dichos grupos, y que llega a nosotros en diferentes relatos fantásticos. Nuestro trabajo tendrá como modelo

²⁵ ROWLAND, *The Mystery of God*.

²⁶ Cf. DECONICK, “What is Early Jewish and Christian Mysticism”, 5.

²⁷ Cf. CERTEAU, *The Practice of Everyday Life*, 117.

las “teorías del espacio” realizadas por H. Lefebvre²⁸, M. de Certeau²⁹, Knott³⁰ y los trabajos de diversos investigadores ya mencionados. Ciertamente, la terminología empleada por los autores es imprecisa, a veces hablan de “tradiciones”, “tipos”, “paradigmas”, “modelos o patrones” y, en otras, se refieren a “terminologías” asociándolas con espacios geográficos por lo que se habla de un cristianismo egipcio, otro cristianismo helenista, judeocristianismo, etc., sin entrar en más detalle³¹. A diferencias de otras metodologías como las que recurren a la experiencia vivida y las funciones que poseen determinados textos, nosotros consideramos que estas aproximaciones son insuficientes, por lo que recurrimos a las reflexiones de R. Boustán³², A. DeConick y M. de Certeau³³, quienes han desarrollado teorías sobre el lugar como producción de textos referidos a judíos y cristianos. Con todo, somos críticos a sus planteamientos, así, por ejemplo, A. DeConick se equivoca al señalar que estamos tratando con “el problema de la semántica”³⁴. Nosotros creemos que es un problema semiótico, es decir, la cuestión del espacio como producto y producción de relatos ha sido abordada considerando a este como literatura o entidades abstractas; entre espacio y texto no hay un vacío sino la misma producción del texto; este error se aprecia por ejemplo en diversos autores como I. Grünwald, que menciona una serie de posibles textos bíblicos que indicarían antecedentes místicos³⁵; y lo mismo afirman D. Halperin, quien sostiene que hubo “una desconcertante variedad de patrones”³⁶, y también P. Schäfer³⁷ y R. Elior³⁸, sin atender mayormente a la cuestión de los factores contextuales o geográficos que implica estos textos.

Por consiguiente, una continuidad o diferencia del modelo místico-angelomórfico narrada en diversos relatos judíos o cristianos presupone, en primer lugar, que en estas narrativas es posible un análisis historiográfico en el que estos no son solo literatura, sino que tanto grupos, autores y con-

²⁸ LEFEBVRE, *La producción del espacio*.

²⁹ CERTEAU, *The Practice of Everyday Life*.

³⁰ KNOTT, “Spatial Theory and the Study of Religion”.

³¹ Cf. LOUW – NIDA, *Greek-English Lexicon of the New Testament*, 149.

³² Cf. BOUSTAN, “The Study of Heikhalot Literature”, 135–67; BOUSTAN – McCULLOUGH, “Apocalyptic Literature”, 96–97.

³³ Cf. CERTEAU, *The Practice of Everyday Life*, xviii–xix.

³⁴ DECONICK, “Jesus Revealed”, 299.

³⁵ Cf. GRÜENWALD, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, 70.

³⁶ Cf. HALPERIN, *The face of Chariot*, 113.

³⁷ SCHÄFER, *Mystical Approaches to God Judaism*, 354.

³⁸ ELIOR, “The Merkavah Tradition and the Emergence of Jewish Mysticism”, 109.

tenidos están involucrados en un mismo contexto de producción de discursos. En segundo lugar, hablar de trayectorias implica detectar el *sociolecto* representativo de un determinado grupo. En este sentido, mostraremos que dicho espacio está en una relación productiva entre espacios, prácticas y lenguaje. Expresiones lingüísticas presentes en el texto no son solo literatura o un resultado del azar o el estilo literario individual del escritor, sino que son producto de lugares, prácticas ascéticas, pero también de espacios culturales³⁹, es decir, tanto de comunidades y autores, así como los textos son parte de la misma construcción social de significados, por lo que la historicidad de los hechos no es algo que “estaría detrás del texto”, sino que se predica de todos los sujetos capaces de funciones comunicativas y que están involucrados en las prácticas sociales y ritualizaciones de aquellos movimientos y grupos. Entonces, hablamos de trayectorias judeocristianas para referirnos a un espacio de producción de discursos fantásticos que poseen un mismo patrón lingüístico, constituido por prácticas, terminología y tejido ideológico que se repiten, aunque no seamos capaces, en todos los casos, de demostrar el *sociolecto* o espacio geográfico.

Así las cosas, nuestra hipótesis asume la discusión por la mística judeocristiana asociándola a textos neotestamentarios. Esto se debe a la propuesta de la llamada Nueva Escuela de las Religiones, fundada por M. Hengel, quien sostiene la necesidad de un retorno a la historia, pero entendida como una mejor contextualización del surgimiento de la cristología judeo-cristiana, abandonando, así, el antiguo consenso que explicaba el surgimiento de las primeras cristologías en diálogo con el paganismo helenista y romano. En esta línea se inscriben investigadores como Ch. A. Gieschen, A. Chester⁴⁰, P. G. Davis⁴¹, R. T. France⁴² y L. Hurtado⁴³, que proponen estudiar la emergencia de las primeras cristologías en relación a tradiciones judías esotéricas y apocalípticas relativas a patriarcas, profetas y visionarios que ascienden o son transformados en ángeles, intentando mostrar una relación de discontinuidad entre aquellos y el culto a Jesús⁴⁴.

Por su parte, L. W. Hurtado, afirma que “la primitiva devoción cristiana constituyó una significativa mutación o innovación en la tradición

³⁹ Cf. VENTER, “Spatiality in Enoch’s Journey”, 211.

⁴⁰ Cf. CHESTER, *Messiah and Exaltation*, 119-120.

⁴¹ DAVIS, “Divine agents”, 479.

⁴² FRANCE. “Development”, 4-9

⁴³ HURTADO, *One God*, 99.

⁴⁴ CHESTER, *Messiah and Exaltation*, 22-50.

monoteísta judía”⁴⁵. A. Chester, L. y A. Segal sostienen que esta ideología es de “crucial importancia”⁴⁶ para la configuración de las cristologías neo-testamentarias. Por consiguiente, el surgimiento de las primeras cristologías está conectado al desarrollo de las diversas corrientes místicas que circulaban durante este período. De la misma opinión es Ch. Rowland, que señala: “sin atención a los elementos místicos en la religión judía, el emergente cristianismo no puede ser adecuadamente explicado”⁴⁷. M. Barker afirma que: “es posible, sin embargo, que la exaltación e iluminación haya sido parte de la propia experiencia de Jesús como místico, y no simplemente la interpretación postpascual de la crucifixión”⁴⁸. Por tanto, la hipótesis que está en la base de nuestra reflexión es que los textos cristianos –que estudiaremos– son producto de una elaboración social de grupos que realizan prácticas ascéticas y místicas. Por eso, un estudio de textos de la mística cristiana de los orígenes asume el lenguaje no como una abstracción gramatical sino en cuanto lenguaje ideológicamente saturado producto de prácticas sociales. Así, contextualizar históricamente el mensaje de Jesús significa colocar en evidencia lugares, modelos o patrones, así como el *sociolecto* al cual pertenece el uso estereotipado de determinados textos y terminologías, las cuales –creemos– caracterizan las diversas trayectorias místicas anteriores al cristianismo, las que eventualmente han sido asumidas y elaboradas por grupos cristianos.

2. Mística y transformación

2.1. La mística como contexto sociocultural

Un primer criterio de historicidad de las trayectorias místicas en el primitivo cristianismo es entregado por el hecho de que ellas no son un resultado exótico, sino producto de su mismo ordenamiento discursivo, por lo que es menester para comprender este fenómeno situarlo en las coordenadas históricas de los textos que nos ocupan.

Posterior al destierro, la sociedad judía y los diversos grupos religiosos participaban de profundos cambios acerca de su identidad cultural y religiosa, lo cual ha quedado registrado en los diversos cuerpos literarios.

⁴⁵ HURTADO *How on the Earth*, 99.

⁴⁶ CHESTER, *Messiah and Exaltation*, 81.

⁴⁷ Cf. ROWLAND, *The Mystery of God.*, xx.

⁴⁸ BARKER, *The Great high Priest*, 14-15.

Múltiples investigadores coinciden en este punto. Desde los inicios de los trabajos de G. Scholem se diferenciaban tres etapas de la mística judía, sosteniendo que: “el ascenso a la *Merkaba* divina es una variación judía de una de las principales preocupaciones del segundo y tercer siglo de gnósticos y herméticos”⁴⁹. Como ya hemos comentado, diversos investigadores adoptaron el modelo de mística propuesto por Scholem y otros, como M. Himmelfarb, lo criticarán modificando dicha propuesta, pero coincidiendo que durante el período del Segundo Templo existe: “un nuevo sentimiento entre la distancia entre Dios y la humanidad, un sentimiento desconocido en la religión de Israel antes del exilio”⁵⁰. En este último grupo crítico del modelo de Scholem están inscritos Boustan y Reed quienes afirmaban: “La idea de los cielos tomó un especial lugar en la imaginación de la antigüedad tardía [...] encontramos descripciones de los cielos a partir de estos que pretenden haber visitado esta realidad”⁵¹. H. D. Betz⁵² y J. Collins⁵³ confirman esta perspectiva.

Ahora bien, esto significa que la terminología de la transformación mística está enmarcada dentro de una ideología común. No sin razón, R. Elior habla de “ideología de la *Merkaba*”⁵⁴ o de la transformación la cual estaba extendida por vastas regiones del mundo antiguo: Mesopotamia, Grecia, Egipto, Roma y Palestina⁵⁵ acreditan esta terminología e ideología. No es casual que términos como *ânabáinô*, *polytrópos*, *polymórfê*, *metabolê*, *metathesis*, *metamorfôô*, *stréfô*, *ginomai* y otros más se repiten y pertenecen a un amplio campo semántico que expresa cambios de estado, transformaciones de naturaleza, así como las que implican el tránsito humano-divino. Esto muestra que para esta ideología el cosmos y la antropología no son entidades independientes, sino realidades intercambiables, funcionales y porosas. Entonces, polimorfismo, ascensos, visiones, exaltaciones o entronizaciones en los cielos son variaciones de un mismo marco ideológico que aparecen en diversos espacios geográficos durante este período. En este contexto, movimientos judíos marginales, que hablaban de un misticismo del ascen-

⁴⁹ SCHOLEM, *Major trends in Jewish Mysticism*, 49.

⁵⁰ HIMMELFARB, *Ascent to heaven*, 69.

⁵¹ BOUSTAN – REED, *Heavenly realms*, 2.

⁵² BETZ, “On the problem”, 134-156.

⁵³ COLLINS, *A imaginação apocalíptica*, 62.

⁵⁴ ELIOR, “Merkhaba Mysticism”, 242.

⁵⁵ Cf. PLATÓN, *Timeo* 41, 2; LAURENT, *Libro egipcio de los muertos*, 173-174; *Vita de Moses* 2, 1-65; Filóstrato, *Vita apolonius* 8.29-30; en *Somnium Scipionis*, Cicerón considera el ascenso a las estrellas como el destino de las almas después de la muerte (Cicerón, *De Rep.* 6.9-26).

so al cielo, de una visión de la Merkaba divina o de la transformación en ángeles, no son un fenómeno meramente judío o bíblico, sino intercultural e histórico.

2.2. *Topoi*

En la antigüedad, la creencia en la existencia de determinados *topoi* —espacios geográficos como lugares de actividad visionaria— es amplio. Múltiples *lugares* naturales se transforman en *espacios* oraculares: cavernas, desiertos, montañas, ríos son espacios de acceso, tránsito y conocimiento del mundo divino⁵⁶; por lo tanto, la cuestión de estar en el lugar adecuado pertenece a la misma práctica ascética ejercitada por los visionarios. Textos veterotestamentarios como Gn 16,17; 28,17; Ex 18,20; Is 40,3, pero, además, la ubicación del asentamiento de Qumrán o la actuación de Juan el Bautista alrededor del río Jordán, dan pistas para situar la predicación y la actividad de dichos grupos relacionados con estos lugares. Sin embargo, no tenemos claro del todo si dichos espacios en algunos casos crearían una atmósfera visionaria que determinaría los escritos de estos grupos, pero ciertamente, hay que afirmar que dichos sitios no son azarosos, ni una mera coyuntura externa a los fenómenos místicos que intentamos analizar.

Estas consideraciones valen para textos bíblicos y apócrifos, los que confirman esta misma panorámica. Enumeremos algunos de ellos. En algunos casos se especifica el lugar de la visión, por ejemplo, Henoc asciende desde el Hermón (1 Hen 13,7) y el mismo monte es acreditado como espacio del descenso de los ángeles caídos (1 Hen 6,6); y el patriarca Levi tiene una visión en el monte de Abelmaul (TestLevi 2,3); Moisés y Elías tienen visiones en el monte Horeb (Ex 3,3; 1 Re 19,8); y Jesús en “un monte alto”, sin mayor especificación (Mc 9,2). Con respecto a ríos, encontramos que Henoc tiene una visión junto a un río en la región de Dan: “las aguas de Dan” (1 Hen 13,7); y el profeta Ezequiel en el río Quebar (Ez 1,3); el vidente Daniel menciona dos ríos, el “río Ulai” y el “gran río (Tigris) Hidekel” (Dn 8,2; 10,4); en diversas tradiciones cristianas se menciona el Jordán (Mc 1,10) como lugar de visiones; los discípulos de Jesús comentan la oración realizada en un río (Hch 16,13); y otras corrientes del judaísmo posteriores al año 70 hablan de revelación “en el río Gel”, como el *Apocalipsis griego de Baruc* 1,2. Otro lugar frecuente de visiones es el Templo de Jerusalén (TestSl 1,5; 2 Cr 5,10-14; *Apocalipsis siriaco de Baruc* 35,1-2; 36,1), en

⁵⁶ GASPARINI, “Introduction to Section 3”, 309-317.

ellos se menciona este espacio como lugar de revelaciones, antes de crearlo en la tienda del encuentro (Nm 16,42) e incluso estando ya en ruinas. “Yo Baruch, fui al santo lugar y me senté sobre las ruinas y lloré [...] y cuando yo había dicho estas cosas, yo me dormí allí y tuve una visión en la noche” (ApBar(sir) 35,1-2; 36,1).

Esta enumeración muestra que dichos *topoi* son algo más que lugares azarosos y se *debe hablar* de espacios (trayectorias) que producen determinados textos, en este caso, místicos. Hay que decir, sin embargo, que en tradiciones cristianas encontramos una disparidad de posiciones respecto a las prácticas. Así, en opinión de Kanagaran, Jesús mismo rechazaba dichas prácticas ascéticas, pues ellas: “no pueden ser erradicados por un tipo de ascesis”⁵⁷. En cambio, los sinópticos muestran una práctica de oración de Jesús que va en contra de la práctica habitual del judaísmo de la época, Jesús recibe una revelación en el Jordán (Mc 1,10; Lc 4,1). Para los sinópticos, el desierto es una topografía predilecta de Jesús (Mc 1,35; 6,46; Mt 14,23; Lc 4,1; 5,16; 6,12). También, el evangelista Marcos sitúa la revelación de su identidad en “un monte alto” (Mc 6,46; 9,2) al mejor estilo judío. Además, Jesús padece y recibe una revelación en el monte de los Olivos (Lc 22,9). De esta manera, el desierto y el monte de los Olivos no son solo escenarios naturales donde acontecen las revelaciones, sino que se pueden entender como *topoi*, *trayectorias epistémicas*, en el sentido empleado por M. de Certeau, quien habla de que “un espacio existe cuando uno toma en consideración vectores, de dirección, velocidad y variables temporales”⁵⁸. De modo especial, el evangelista Marcos contrapone el monte de los Olivos al Templo de Jerusalén (Mc 13,3). Jesús frecuenta “el monte de los Olivos” (Lc 22,39); costumbre seguida por judíos (Jn 4,21; Mt 17,1; Ap 21,10; *Pastor de Hermas*, vis. 3.10).

La pregunta que cabe hacerse, entonces, es si toda esta información describe un espacio literario indeterminado, como pretende M. Himmel-farb⁵⁹, o constituyen *lugares epistémicos*, es decir, una *topografía mítica*, similar a la habitada por los antiguos profetas y videntes. B. Malina destaca que las identidades grupales fueron desarrolladas de acuerdo a estereotipos geográficos⁶⁰ y S. Freyne es de la opinión de que el enoquismo está relacionado con el monte Hermón, en oposición a otro tipo de judaísmo

⁵⁷ KANAGARAJ, ‘Mysticism’ in the Gospel of John, 166.

⁵⁸ Cf. CERTEAU, *The Practice of every Life*, 117.

⁵⁹ HIMMELFARB, *Ascent to heaven*, 98; ROWLAND, *The Open Heaven*, 126.

⁶⁰ MALINA, *The Social World of Jesus*, 39.

jerusalimitano⁶¹. Ciertamente, es importante subrayar que la actividad de Jesús está marcada y acontece en lugares frecuentados por visionarios judíos: ríos, lagos, montes, como el Horeb, el Sinaí y el Hermón, que reflejan una continuidad y, por consiguiente, muestran cierto grado de espacialidad inherente al concepto de trayectoria.

Estas reflexiones señalan varios aspectos. Primero: la historia de las formas ha querido comprender el contexto como un marco literario creado por la fantasía del evangelista. Sin embargo, los estudios semióticos y comparativos muestran que dichos lugares no tienen una mera función literaria —la de encuadrar la actividad de profetas y visionarios—, sino que fueron espacios frecuentados por profetas y sacerdotes visionarios judíos y cristianos, lo que habilita para hablar de *espacios vitales* (trayectorias) no solo de escenarios o encuadres narrativos. Cuando Jesús va al Jordán, ora en el desierto o sube al monte, no es una información azarosa ni una descripción literaria, más bien el evangelista grafica un espacio pragmático ya codificado en aquellos grupos en los cuales, según su creencia, acontecen revelaciones divinas. La reiterada referencia a estos lugares da cuenta de que estamos frente a *espacios místicos* alrededor de los cuales existe una actividad profética y visionaria. Segundo: dichos espacios fueron posiblemente ámbitos de producción de textos visionarios, sueños, audiciones, visiones sobre el futuro, etc., es decir, dichas experiencias místicas fueron comunicadas —de modo oral o escrito— por miembros de corrientes que creyeron en dichas experiencias extáticas.

2.3. Prácticas ascéticas

El dominio de sí —*enrateía*— fue una práctica habitual en ambientes greco-romanos y también en algunos grupos judíos⁶². Desde hace tiempo, diversos autores como D. Russell, I. Güenwald y Ch. Rowland, califican

⁶¹ FREYNE, "The Geography", 296.

⁶² Cecire, *Encratism*, 9-47.

LUNDQUIST, "The Common Temple Ideology", 53-76. Nuestra propuesta camina sobre la tesis de Lundquist: "This paper will attempt to lay the foundations for a more elaborate description of the basic elements of the 'old imperial cosmological language' of the religion that 'revolved around the great temples.'"; LUNDQUIST, "What Is a Temple?", 83-108. La tesis de Lundquist establece un marco ideológico común para todos estos lugares entendidos como imitaciones o expresiones de un templo primordial, lo cual los constituye en espacios sagrados con una "temple's technical terminology". Esta ideología sería un "cultural continuum" donde formas e ideas fueron intercambiadas. Nosotros podemos dejar abierta la cuestión si existió tal ideología común del templo paradigmático propuesta por este autor;

este tipo de prácticas como ritualizaciones ascéticas preparatorias que mostrarían un tipo de misticismo ascético⁶³ o, en otros términos, mostrarían la práctica de una ascesis positiva⁶⁴. En este sentido, además de lo ya mencionado sobre la topografía epistémica, es importante observar *el cuerpo como lugar de expresión*⁶⁵ por medio de diversas costumbres ascéticas como: ayunar, llorar, guardar silencio y gemir, que tienen como finalidad el acceso al mundo divino; así por ejemplo la costumbre del ayuno junto a ríos es bien conocida como en Esd 8,21; así como la relación entre el luto, el ayuno, el llanto y el gemido (Est 4,3; Sal 69,10; Dn 9,3; Jl 2,12): “los judíos tenían gran duelo, ayuno, llanto y lamentación; cilicio y ceniza eran la cama de muchos” (Est 4,3). A veces, son mencionadas por separado como el ayuno y el llanto (TestIsaac 4,4-23; ApBar(gr) 1,1; Esd 10,1; 4 Esd 5,13.20; 9,38) o la oración en un lugar solitario (TestJacob 1,7; Mc 1,35; Mt 6,6); también son mencionados el uso de objetos, como un cinturón o un anillo (TestJob 48-50; TestSl 1,6). En otros casos, se explicita que el profeta o sacerdote queda mudo, es incapaz de hablar o debe guardar el secreto (Ez 3,26; Mc 4,11; Lc 1,20; 10,21-22; Ap 8,1). Tanto en el caso de Ezequiel como de Zacarías los textos coinciden en que se trata de sacerdotes que son reducidos al silencio; en otros casos, la ignorancia, el silencio y el secreto son términos correlativos de prácticas esotéricas: “a vosotros se os ha dado el misterio del reino de Dios; pero para los que están fuera, todas las cosas están en parábolas” (Mc 4,11). Ahora bien, la enseñanzas o praxis de tipo ascética practicada en círculos grecorromanos se caracterizaba por la práctica del encratismo o dominio de sí; en estas otras, además del encratismo, el acento está puesto en la dimensión extática de la experiencia. Así, el ayuno, el secreto o el silencio, el llanto, son parte o preparación ascética para recibir una revelación. El silencio no es visto como una virtud, sino que el visionario es reducido al silencio; en otras, ayuna o llora no por una cuestión moral o dominio de sí, sino porque la finalidad de dicha práctica es la producción de las condiciones para lograr un tipo de acceso a la visión divina. En textos proféticos como Ez 24,16; Jl 2,12: “con ayuno, llanto y lamento” (*ên nêsteía kai ên kauthmôi kai ên kpétôi*), se trata de eventos funerarios, pero también de toda desgracia que se cierne sobre el país; en 1 Hen 65,5: “lloré con gran llanto y mis lágrimas no se contenían [...] pues todo llegará y se cumplirá”

nos basta con sostener el carácter ideológico que encontramos en dichos lugares y su vinculación con una terminología técnica.

⁶³ Cf. RUSSELL, *The Method*, 19; GRÜENWALD, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, 22.

⁶⁴ Cf. MONTGOMERY, “Ascetic Strains”, 183-213; ROWLAND, *The Open Heaven*, 228.

⁶⁵ KNOTT, “Spatial Theory”, 6.

(1 Hen 90,43); y también “el sueño invadió mi corazón [...] llorando a lágrima viva” (2 Hen 1,3).

En otros textos de la época, como los encontrados en Qumrán, constatamos prácticas ascéticas como la de la oración, el llanto y el ayuno, las cuales son expresiones recurrentes, como la del Maestro de Justicia que llora debido a la persecución de la que es objeto (1QH XIII, 33 = 4QH frag I, col IV, 6)⁶⁶; también en 1QapGn ar XX, 16-22 se lee: “y yo lloré y estuve en silencio [...] Yo oré para que él fuese curado”. El carácter funcional del silencio y del llanto es característico, se trata de un silencio y un llanto en función de una solidaridad en el dolor que poseen un sentido técnico y formativo. La noticia de Mc 1,12-13: “Luego el Espíritu lo impulsó al desierto. Y estuvo allí en el desierto cuarenta días. Era tentado por Satanás y estaba con las fieras, y los ángeles lo servían”, que la fuente de los dichos y los evangelios de Lucas y Mateo asumen, muestra –más allá de la elaboración literaria– una práctica reiterada de Jesús de ir a orar al desierto: “siendo aún muy oscuro, salió y se fue a un lugar desierto, y allí oraba” (Mc 1,35). En otros relatos de este período, como por ejemplo 4 Esd, el vidente llora y ayuna para obtener una visión (4 Esd IV,13; V,20; IX,38); en estos textos, la vinculación entre topografía, llanto y ayuno es característico. Lo mismo apreciamos en el *Apocalipsis de Baruc*, el visionario llora en el río por la suerte que ha tenido Israel, llora antes de ser escuchado por Dios por la ruina de Israel (ApBar(gr) 2). Es importante notar que la secuencia de días que se debe ayunar y guardar silencio hace pensar que se trata de una práctica estereotipada (4 Es VI,35; ApBar(sir) 5,6; 35,2; 52,2-3; ApAbr XI,12). En este apocalipsis, el profeta llora junto al río Gel (ApBar(gr) 1,2) por las ruinas del Templo de Jerusalén, ayunando por distinto número de días y no habla (ApBar(sir) 5,1.6; 9,2; 20,5) y en 20,5: “santifícate siete días, y no comas pan, ni bebas agua, ni hables a nadie”. “Y luego venid a ese lugar y yo me revelaré a vosotros” (ApBar(sir) 20,5). Este pasaje es notable, pues muestra que el sentido de dicha práctica no es casual, sino que es condición de un estado de “pureza” para que Yahvé se revele (Is 6,7; Dn 10,16); también en el ApBar(sir) 9,1 aparece de modo similar la cuestión del lugar, el ayuno por siete días como preparación de la visión recibida por los profetas Jeremías y Baruc: “y nosotros rasgamos nuestros vestidos y lloramos, gemimos y ayunamos por siete días”.

La secuencia del número de días, la abstinencia de comer, beber y de guardar silencio, junto con la indicación del lugar como preparación para la promesa de una revelación, son notables en este relato en función de co-

⁶⁶ HEGER, “Asceticism in Scripture”, 249; CARBULLANCA, *La profecía literaria en Qumrán*, 40.

localizar en evidencia la comunión en el dolor que dicha secuencia terminológica subraya y que encontramos en diversos pasajes cristianos (EvPe; *Actas de Pedro* xxix; *Actas de Juan* xc; *Apocalipsis de Pablo* 1,46) y que demuestra que estamos frente a una terminología técnica. Con todo, al parecer, prácticas semejantes no tuvieron un carácter tan estereotipado en comunidades cristianas. Por ejemplo, el dicho del Templo como espacio sagrado queda transformado en el cuerpo del resucitado como nuevo espacio sagrado: “él hablaba del templo de su cuerpo” (Jn 2,21). Y también, “ni en este monte ni en Jerusalén adoraréis al Padre” (Jn 4,21). Sin embargo, es posible rastrear algunos pasajes neotestamentarios que conservarían esta perspectiva, tales como Lc 19,41: “viendo la ciudad lloró sobre ella” (*eîdôn tèn pólin êklausen êp’ aûtê*); y Mc 14,61-62: “él callaba [...] veréis al Hijo del Hombre sentado a la diestra del Poder y viniendo con las nubes del cielo”. Incluso en el cuarto evangelio encontramos un lugar epistémico: “María Magdalena estaba llorando fuera del sepulcro. Mientras lloraba [...] y vio a dos ángeles con vestiduras blancas” (Jn 20,11-12). El relato está contextualizado por la expresión “había en el lugar donde fue crucificado un huerto” (*ên dê en tòi tópoi ôpou êstaurôthê kêpos*) (Jn 19, 41). Resulta significativo el contraste entre estos dos lugares, el lugar de la cruz y el huerto. La mención del jardín aparece nuevamente en 20,15 con la pregunta de Jesús que se repite por el llanto de Magdalena: “‘Mujer, ¿por qué lloras? ¿A quién buscas?’ Ella, pensando que era el jardinero”. Ella no lo reconoce del mismo modo en otros relatos de apariciones de Resucitado. Por cierto, el llanto de Magdalena corresponde a un lugar social designado ya en el mundo grecorromano: “La mujer aprenda en silencio, con toda sujeción.” (1 Tm 2,11). Lo sorprendente radica en que este llanto de mujer es una voz mínima en un mundo donde el lugar de las mujeres es el silencio. Como ha sido observado, el evangelio de Juan presenta relatos místicos, pero se aprecian reformulaciones y cambios en relación a textos judíos. Estos relatos reflejan no tan solo literatura o meros estados emocionales, sino que conservan rastros de tradiciones místicas y ascéticas en las que mujeres son protagonistas de visiones.

3. Características místicas en el cristianismo

Lugares y prácticas ascéticas muestran creencias, conocimientos y valores vividos por diversos grupos del período del Segundo Templo. Dichos lugares y prácticas ascéticas crean espacios de producción de relatos fantásticos que reflejan características místicas que pretendemos describir.

3.1. Misticismo, dualismo ideológico

En primer lugar, estudiaremos una trayectoria del misticismo que desarrolló un tipo de literatura fantástica basada en *un tipo de dualismo ideológico*⁶⁷, el cual presupone la creencia que patriarcas, profetas y justos del *pasado* viven *ahora* participando de una vida superior en el Paraíso. De la misma manera, encontramos la creencia de que determinadas realidades divinas *pre-existent*s tienen su contraparte *actual* como son la Ley, el Templo, los ángeles y también determinados sujetos. En nuestra investigación constatamos dos variantes que responden a un tipo de transformación en el presente.

La primera: encontramos diversos grupos judíos en el período del Segundo Templo que creen en la existencia de una “heterotópica” o “espacios ideológicos”, en expresión de Paul Venter, que describe la realidad en dos planos. Estos grupos desarrollaron relatos ficcionales que muestran un esquema espacial en el cual se presentan a justos que ya están en el Paraíso y que no tienen que esperar a una solución escatológica futura. Este tipo de relatos aparecen bien documentados así, por ejemplo, patriarcas y justos como Abraham, Henoc, Isaac, Elías ya habían sido transformados en ángeles mediante su traslado al cielo (Sb 2,18; 5,5); en Ap.Sof. 9,4 se lee: “todos los justos, vale decir Abraham, Isaac, Jacob, Henoc, Elías y David y hablan con él como un amigo habla con un amigo”. En estos relatos, se repite la terminología del Paraíso (*ô parádeisos*) como el lugar donde habitan los justos y profetas, así por ejemplo PsalSol 14,3: “los santos del Señor vivirán por siempre en el Paraíso del Señor” (*ôșioi kuríou zê ʿsontai ên aûtôî eîs tòn aîôna ô parádeisos toû kuríou*). En otras palabras, antes del cristianismo ya existían diversos grupos, posiblemente considerados sectarios, que comparten un dualismo ideológico *según el cual determinados sujetos habitan ya un hetero-topos ficcional*⁶⁸, que los patriarcas, santos o justos aspiran a compartir. Como se puede apreciar en distintos textos cristianos (Mc 6,15; 9,4; 12,27; 15,36; Mt 8,11; 22,32; Lc 16,22; 2 Cor 12,1-2; Ef 6,9; Ap.Pablo 45-51), diversos grupos del cristianismo judaico, como el cristianismo paulino, siguen este mismo dualismo ideológico. Algunos de estos textos sinópticos, como Mc 6,15; 15,36; Lc 16,22, recogen creencias populares sobre la vida actual de patriarcas y profetas; en otros, se relata más directamente que profetas y patriarcas participan *ya ahora de una vida angelomórfica*. Así, por ejemplo: “muchos vendrán del oriente y del occidente y se

⁶⁷ Cf. FREY, “Apocalyptic Dualism”, 272.

⁶⁸ Cf. BARKER, *The great high Priest*, 222.

sentarán con *Abraham, Isaac y Jacob* en el reino de los cielos” (Mt 8,11; 2 Cor 12,1-2). Y, en el mismo sentido: “Allí habrá llanto y crujir de dientes, cuando veáis a *Abraham, a Isaac, a Jacob y a todos los profetas* en el reino de Dios, y a vosotros echados fuera” (Lc 13,28). El universalismo ya presente en textos judíos presupone que patriarcas y profetas que disfrutaron de una existencia glorificada a veces situada en el Paraíso o en el Reino de Dios. Es una realidad paralela a la misión del apóstol como se aprecia en 2 Cor 12, 1-2⁶⁹. El relato de la transfiguración Mc 9,2-4 es un caso especial, y debe entenderse en esta misma trayectoria mística:

y fue transfigurado (*metemorphôthê*) delante de ellos. Sus vestiduras se hicieron resplandecientes, muy blancas, tanto que ningún lavadero en la tierra las puede dejar tan blancas. Y les apareció (*kai ôphthê autois*) Elías con Moisés, y estaban hablando con Jesús.

El término *metemorphôthê* es frecuente en el contexto grecorromano, pero su uso en pasiva es típicamente judío. Pero, además, el relato muestra un modelo dualista según el cual la transformación del cuerpo de Jesús es un hecho ya presente entre los discípulos, aunque también se encuentra en la idea de la filiación del Hijo del hombre (Mc 9,7). Aún más, la presencia de Elías y Moisés muestra un esquema dualista, en el cual la gloria del Hijo del hombre se contrasta con la imagen de Jesús que está solo (v. 8). Ch. Rowland⁷⁰ y C. Fletcher-Louis⁷¹ hablan de una transformación mística. Y a continuación, afirma Fletcher-Louis que se trata de una “escatológica angelomorfización del justo”⁷², creencia apocalíptica-mística extendida en círculos apocalípticos judíos⁷³. En la tesis de Fletcher-Louis, “Jesús no experimenta una transformación en una nueva identidad (temporal) por la transfiguración. Más bien, este es la revelación de una identidad que él ya ha poseído”⁷⁴. En otros términos, esto no apunta a un modelo ascensional de transformación del justo en ángel, sino que apunta a un modelo descendente, que nosotros llamamos angelomórfico, similar al de Adán, referido a un origen angelomórfico de Jesús semejante al que también se menciona de Juan el Bautista (Mc 1,2; 11,28-33; Jn 1,6.7.25-27).

⁶⁹ Cf. MACASKILL, “Paradise in New Testament”, 70.

⁷⁰ Cf. ROWLAND, *Mystery of God*, 108.

⁷¹ FLETCHER-LOUIS, *Luke-Acts*, 223.

⁷² *Ib.*, 41.

⁷³ Cf. *ib.*, 49.

⁷⁴ *Ib.*, 49.

La segunda es un tipo de literatura fantástica que es una variación de la anterior, pero típicamente judía. Se trata de la creencia en contrapartes divinas entendidas como un *alter ego*. Diversos autores han estudiado este tema, por ejemplo C. Fletcher-Louis⁷⁵ y A. Orlov. Este último, en relación a textos encontrados en Qumrán, explica:

por consiguiente, en 4Q374, así como en 4Q504, uno puede encontrar una muy temprana tradición describiendo a Moisés como una gloriosa contraparte de Adán, el tema que llegará a ser un famoso *leitmotiv* en numerosos materiales judíos y cristianos⁷⁶.

No son pocos los autores que defienden esta posición. Es posible que con relación a la figura de Henoc dicho *dobles* celeste pudo estar inspirado en los textos de 1 Hen 12,1; Jub 4,18: “vio y conoció todo y escribió su testimonio, dejándolo como tal sobre la tierra para todo el género humano y sus generaciones”. R. Elior señalaba que “la tradición de los Heikhalot ve a Rabbi Akiva y Rabbi Ishmael como la contraparte mística de Moisés y Aaron”⁷⁷, así como nombres de sujetos o realidades terrenales como el Templo terrestre se corresponden con su “contraparte mística”⁷⁸. Ella sostendrá la correspondencia de ángeles sacerdotes pertenecientes al Templo celeste y los sacerdotes terrenos, así “la Yahad es la contraparte de la comunidad de ángeles”⁷⁹. M. Himmelfarb está de acuerdo en la tesis de la contraparte entre ángeles y sacerdotes⁸⁰, aunque señala que en el caso de Qumrán es entendido como una “sectaria definición de Israel”⁸¹. En esta línea, P. Sacchi afirma que “el reino del Hijo del hombre no es solo una realidad futura como en la apocalíptica precedente, sino que existe ya [...] los justos (o los elegidos) que han dejado la tierra viven ya ahora en el mundo del mesías, junto con los ángeles”⁸². Estos autores sostienen que diversas realidades terrenales como el sábado, el Templo o sujetos humanos como Moisés, Juan el Bautista y Jesús tendrían su contraparte celeste. Normalmente, el texto de Jub 2,17-42 es su punto de partida. En él se relata la preexistencia del sábado y

⁷⁵ Cf. FLETCHER-LOUIS, *Jesus' monotheism*, 103-104.

⁷⁶ ORLOV, “Vested with Adam's Glory”, 18.

⁷⁷ ELIOR, *The Three Temples*, 240.

⁷⁸ *Ib.*, 157.

⁷⁹ ELIOR, *Early forms of Jewish mysticism*, 179.

⁸⁰ ELIOR, “The Foundations of Early Jewish Mysticism”, 29.

⁸¹ *Ib.*, 30.

⁸² SACCHI, *Historia del Judaísmo*, 422.

el culto de los ángeles de la faz y de los ángeles santos durante el sábado eterno.

En trayectorias judeocristianas, autores como J. VanderKam y J. Collins creen comprender que el Hijo del hombre de las Parábolas de Henoc es el doble sobrenatural, la contraparte angelomórfica de Henoc⁸³. J. VanderKam señala que: “uno lee que una criatura de carne y sangre puede tener doble o contraparte celeste [...] el hijo del hombre debería ser pensado como su doble supernatural que ha existido antes de encarnarse en la persona de Henoc”⁸⁴. Diversos grupos cristianos elaboraron relatos en base a estas creencias relativas a instituciones o sujetos preexistentes como el Templo, la Ley o sujetos como Henoc o Elías, que responden a este modelo. Se pueden mencionar textos como Jn 1,1; 8,58; Ap 11,19: “el Templo de Dios en los cielos” y textos como Mc 1,2; 9,11 y la fuente de los dichos Lc 7,27 parece identificar al ángel del Señor o a Elías “mira envío mi ángel” de acuerdo al anuncio de Mt 3,1: “Él es aquel de quien está escrito: ‘He aquí envío mi mensajero delante de tu rostro, quien preparará tu camino delante de ti’” (Lc 7,27). En estos textos, el yo de Juan el Bautista es identificado con el yo del ángel de la Alianza de Ex 23,20 o del retorno de Elías según el texto de Mt 3,1. Ciertamente, en estos textos no está empleada la intertextualidad como ejercicio literario, sino como un tipo de ontología mítica, es decir, la cita posee una función performativa señalando el inicio del éxodo escatológico. La cita de Lc 7, 27 emplea dicha pragmática sobre la base de un dualismo según el cual al ángel de la Alianza o Elías sería el mismo Juan el Bautista. Además, es posible que el texto de Hch 12,15, en el cual se narra que Pedro tendría un ángel: “¡Es su ángel!”, apunte también a esta creencia. Ahora bien, pensando en el misticismo cristiano, tanto C. Fletcher-Louis⁸⁵ como K. Berger⁸⁶ se refieren al Hijo del hombre como un doble de Jesús. Fletcher-Louis comenta el texto de Q: Lc 12,8-9 // Mt 10,32. Tanto la versión de Lc 12,8-9 como Mc 8,38 (14,62) pueden iluminar esta cuestión. En este dicho, ambos textos hablan del Hijo del hombre como una contraparte de Jesús, Mc 8,38 dice:

Pues el que se avergüence de mí y de mis palabras en esta generación adúltera y pecadora, el Hijo del Hombre se avergonzará también de él cuando venga en la gloria de su Padre con los santos ángeles.

⁸³ Cf. VANDERKAM, “Richteous one”, 169; COLLINS, *A Imaginação apocalíptica*, 183-184.

⁸⁴ VANDERKAM, “Richteous one”, 183.

⁸⁵ Cf. FLETCHER-LOUIS, *Jesus' monotheism*, 103 y 112.

⁸⁶ Cf. BERGER, *Theologie-geschichte des urchristentums*, 67.

Según los críticos, este *logion* representa un dicho auténtico del Hijo del hombre. Ciertamente, entre ambos dichos (Lc 12,8-9 y Mc 8,38) hay diferencias, pero lo fundamental radica en que las primeras cristologías fueron desarrolladas en base al dualismo ideológico, según el cual, el yo del Hijo del hombre futuro es otro distinto al yo del Jesús terreno. Así también, la crítica ha considerado el texto de Mc 14,62 como una construcción secundaria por el uso del parafraseo veterotestamentario de Dn 7,13, pero paradójicamente primario por su carácter futuro. Un apoyo a su originalidad es expresada cuando comprendemos que la construcción del yo en el siglo I está inserto en un orden del discurso mítico en la cual el yo del sujeto está ligado al soma y no se identifica con el yo psicológico concebido en la modernidad, sino que la identidad personal y grupal funciona de acuerdo a una construcción de la identidad cultural propia de aquellas culturas. Los textos neotestamentarios muestran una *nueva comprensión de la identidad personal o grupal* de acuerdo a los arquetipos o modelos celestes según la cual el yo de la persona posee una contraparte en Dios de tal modo que la identidad es una realidad proto-escatológica, secreta, conocida solo por Dios.

3.2. Ascenso y visión

Durante el período del Segundo Templo constatamos trayectorias de relatos fantásticos en los cuales el modelo recurrente es la visión de realidades divinas. El modelo presenta diversas variantes⁸⁷:

a) la visión es anterior al ascenso (1 Hen 14,1-2; 8-9; TestLevi 2,5; Ap 4,1). 1 Hen 14, 1: “yo vi en mi sueño”; en el v. 18: “contemplé y vi”. La reiteración de la frase “contemplé y vi un trono altísimo” es significativa y está referida a la visión de realidades divinas.

b) La visión es posterior al ascenso como en 1 Hen 70,1-4; 71,1-2; 2 Hen 1,8; 3 Hen 1,1; 1 Hen 39,3; Test.Isaac 6,1; Ap.Abr 12.

c) En otros casos, se trata solo de una visión sin ascenso aparente como en 1 Hen 60,2; 83,1-3; 93,2).

d) En algunos casos parece evidente suponer que la visión es concomitante con un ascenso al cielo como en 4Q213a (4QAramaic Levi^b) fr. 1 col. II, 15-18:

luego, yo vi visiones [...] en la apariencia de esta visión, yo vi los cielos abiertos, y yo vi una montaña debajo de mí, alto, llegando hasta el cielo [...] para mí las puertas del cielo, y un ángel [me dijo: Entra Levi...].

⁸⁷ Cf. ROWLAND, *The Mystery of God*, 91.

Lo mismo sucede en Ap 4,1. Se nos informa de múltiples detalles. La insistencia acerca del fin de la visión y del ascenso es la contemplación del trono. En algunos casos se especifica que es una visión nocturna (Gn 46,2; Is 29,7; Dn 4,13; 7,1.13; Za 1,8; 1 Hen 86,1; 1 Hen 90,40; 2 Hen 1,2; Hch 9,12; 18,9). En textos cristianos encontramos modelos distintos como en Hch 10,3: “Como a la hora novena del día, él vio claramente en visión a un ángel de Dios”. De modo particular, las visiones que informa Lucas no contienen el elemento del traslado, sino se trata de éxtasis que producen una visión: “vi en éxtasis una visión” (Hch 11,5); en otros casos se insiste en que es una visión de noche: “por la noche se le mostró a Pablo una visión” (Hch 16,9) y en Hch 18,9: “en visión nocturna” (*di oramatos en nukti*). Dichas visiones tienen como fin legitimar el mensaje divino que dicen haber recibido por medio del ángel del cielo. Por tanto, la apertura de los cielos y las visiones sitúan al apóstol junto a los grandes videntes y mediadores del pueblo de Dios, así como José, Daniel y los profetas visionarios de la apocalíptica judía.

Atendiendo a las referencias contextuales de lugares y prácticas, a partir del uso de expresiones específicas (como ciertos sustantivos y verbos empleados), destaca el campo semántico de la visión: *ôrama*, *ôráo*, *theôreo*). En Gal 1,16 Pablo declara su propia experiencia mística: “revelar a su hijo en mí” (*apokalupsai ton uion autou en emoi*), pero también en 2 Cor 12,2, el único texto en que el apóstol menciona un ascenso somático-místico al tercer cielo: “conozco a un hombre en Cristo, que hace catorce años –si en el cuerpo, no lo sé; si fuera del cuerpo, no lo sé; Dios lo sabe– fue arrebatado (*arpagenta*) hasta el tercer cielo”.

Además de los textos ya mencionados de la transfiguración, hay diversos textos que podrían caracterizar a Jesús como un visionario: “luego, cuando subía del agua, vio abrirse los cielos y al Espíritu como paloma que descendía sobre él. Y vino una voz de los cielos que decía: ‘Tú eres mi Hijo amado, en ti tengo complacencia’” (Mc 1,10-11); “Yo veía a Satanás caer del cielo como un rayo” (Lc 10,18). Claramente, el cristianismo joánico vio en estos términos a Jesús: “desde ahora veréis el cielo abierto y a los ángeles de Dios subiendo y bajando sobre el Hijo del hombre” (Jn 1,51).

En todos estos relatos tenemos datos de visiones o éxtasis más que de ascensos, aunque estos no faltan. No sabemos bien si estas diferencias responden a características geográficas o sociales, más bien parece ser la regla más que la excepción. Pues, ciertamente responden a un rasgo ideológico que ha sido estudiado por autores como Juliette Harrison y Miles Richard. Ellos explican que la cultura grecorromana fue una “cultura de ‘performance’ [...] ser visto en acto –en asamblea, en el senado, militar, en

el fórum, o en el ágora— fue una componente clave de la identidad social para los miembros de ciertas clases”⁸⁸. A diferencia de otras corrientes judías fundadas en una interpretación de la Ley o que dialogan con pensadores paganos, estas trayectorias judeocristianas se caracterizan por una actitud crítica al dominio grecorromano, desarrollando visiones y *performances* litúrgicas de origen diverso como medio privilegiado de legitimación. En términos políticos, es significativo que determinados textos cristianos o judíos, como 4 Esdras, un escrito antirromano, quizás zelota, emplean la visión (4 Esdras 3,1-5; V,1; IX,38) como medio privilegiado de revelaciones divinas.

En este contexto, es importante hacer notar que la actitud crítica al dominio grecorromano sitúa estas trayectorias del primitivo cristianismo en el lugar semiótico de la persecución y martirio. Hablamos del martirio como un *topoi* místico, pues produjo una gran cantidad de textos en los cuales el mártir tiene acceso directo al cielo (Hch 7,56; Ap 17,6). No hay diálogo con el judaísmo oficial y lo mismo podemos decir respecto del Imperio. El visionario sube y escucha la voz como dice Ap 1,12: “Di vuelta para ver la voz que hablaba conmigo”, expresión presente tanto en tradiciones griegas como judías. Los comentarios de A. Creig y A. DeConick hablan de un modelo en el que hay “identificación entre el ver un objeto con el vidente”⁸⁹; y también encuentran este modelo en el *Evangelio de Tomás*⁹⁰. Este pierde su enraizamiento con la realidad y es vivido por el sueño; él mismo se hace parte de la visión como se aprecia en Ap 10,8-10; asumiendo el texto de Ez 3,2-3, el visionario se contempla como un doble yo o superEzequiel comiendo del rollo dulce como miel en los cielos; sin embargo, en contraste con el texto de Ezequiel, el visionario del Apocalipsis añade: “era dulce en mi boca como la miel, pero cuando lo comí, mi estómago se hizo amargo” (10,10). De esta manera, en las *performances* místicas del cristianismo primitivo el acceso a la realidad divina se realiza mediante una visión que es concomitante con una transformación del vidente (Jn 3,12; 1 Jn 3,2; 1 Cor 13,12; 2 Cor 3,18; 12,2). DeConick llama a este último texto “un típico ascenso místico judío”⁹¹. Este fenómeno de una contemplación de sí mismo, lo hemos visto también en 1 Hen 70,1 y en 2 Hen 9,23 expresado en diversa forma.

⁸⁸ MILES, *Constructing Identities*, 36-54; HARRISON, *Cultural Memory*, 299.

⁸⁹ DECONICK, “Jesus Revealed”, 299-324.

⁹⁰ DECONICK, *Seek to see him*, 39.

⁹¹ *Ib.*, 301.

Encontramos en el evangelio de Juan que algunas de las visiones están relacionadas con el ascenso y descenso, como lo ha comprendido Guy de Stroumsa⁹², en relación al misticismo de la *Merkaba*, y que también puede verse en el cuarto evangelio (Jn 3,13; 6,41). Es posible argumentar una crítica a otras creencias como “A Dios nadie lo ha visto jamás” (1,18) y “Nadie subió al cielo...” (3,13). El evangelista está colocando la superioridad de la revelación de Cristo a la de otros grupos que creían en el ascenso al cielo. Del mismo modo, en opinión de J. Collins, 4 Esdras rechaza la tradición de la ascensión al cielo (4 Esd 4,8)⁹³, aunque pareciera ser que conoce o explicita la creencia del descenso o ascenso de ángeles y justos. Del mismo modo, en AscIsaías 3,8: “yo he visto más que Moisés el profeta”, referido a un grupo de profetas, al cual pertenece Isaías que confiesan el ascenso de Cristo. Un segundo rasgo ideológico característico basado posiblemente en la cercanía del retorno del Señor (Jn 21,22) radica en “el que cree tiene vida eterna” como lo enseña Jn 6,47; 11,25; creencia similar al *no gustar la muerte* que encontramos en Mc 9,1. Un tercer rasgo ideológico, que aparece tanto en el evangelio de Juan como en 4 Esdras, es la insistencia en la terminología de la “gloria” de Yahveh que está presente en la creación desde el inicio: “tu gloria salió a través de las cuatro puertas de fuego” (4 Esd 3,19). Respecto a la teología joánica, no es casual que la terminología de la gloria se repita frecuentemente (1,14; 2,11; 7,18; 12,48; 1 Jn 1,1) en expresiones como el relato de Jn 12,39-41 que muestran esta misma trayectoria visionaria: “Estas cosas dijo Isaías porque *vio su gloria* (*eiden tèn dózan autoû*) y habló acerca de él” (Jn 12,39-41), que establece una relación intertextual con trayectorias fundadas en la visión de la gloria. Como puede apreciarse, este relato está en relación al texto de Is 6,1: “yo ví al Señor sentado sobre un trono alto y sublime (*eïdon tòn kîrion kathêmenon epí thónou upsêloû*), y sus faldas llenaban el Templo”⁹⁴. El texto está integrado en el relato de 1 Hen 14, 18: “*Miré y vi en ella un trono altísimo*” para describir el ascenso y la visión de la *Merkaba*. El evangelista emplea el texto de Isaías, pero modifica al sujeto que está sentado en el trono de la gloria. La gloria ya no es Yahveh ni la figura sacerdotal de 1 Hen 14, 18 o 1 Hen 70, sino que es Jesús identificado como la gloria pre-existente de Dios⁹⁵.

⁹² Cf. STROUMSA, “Mystical Descents,” 146.

⁹³ COLLINS, *A Imaginação apocalíptica*, 25.

⁹⁴ Otros textos: cf. Ez 1,1; Dan 7, 2; Mc 9,2-4; 14:62; Hch 7,1. 55-56; Ap 4, 1-2.

⁹⁵ Cf. DeCONICK, “Mysticism before Mysticism”, 29.

3.3. El cuerpo glorioso

Ya hemos mencionado, en referencia los trabajos de Kim Knott, la importancia del cuerpo como *lugar* semiótico. Así la cuestión del cuerpo glorificado parece darnos pistas para estudiar un tipo de literatura fantástica que menciona una nueva manera de comprender el cuerpo, apreciada en trayectorias esotéricas judías que hablaban acerca de la transformación del cuerpo en luz (1 Hen 51,4; 1 Hen 104 y AscMoisés 9-10; Dn 12,3; y en Qumrán 1QS col. IV,7; 4Q496. fr. 3. col. i,79; 4Q548 4QVisions of Amram ar; 1QM col. i,8; col. XVII,5-7) y del mismo cuerpo glorioso de Dios que se aprecia en textos místicos: “sobre dicha forma de trono estaba alguien semejante a un hombre” (Ez 1,26; 1 Hen 14,20; *Apion* 2,207). En estos textos se cree que la gloria de Dios tiene un lugar semiótico, es decir, un cuerpo glorioso: “la gran gloria estaba sentada sobre él (trono)”. Diversas corrientes esotéricas judías identificaron de diferente manera este pasaje, algunos creyeron ver al Hijo del hombre, otros a Adán, otros a Abel. Nosotros pensamos que una de estas corrientes judeocristianas, el cristianismo joánico, afirmaba ver en Jesús la gloria de Dios: “Y el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros, y contemplamos su gloria (*theasámetha tèn dóxan autoû*)” (Jn 1,14). La corporeidad de la gloria fue una nota radical y distintiva del cristianismo joánico y una elaboración cristiana de estas ideas místicas judías anteriores a Calcedonia⁹⁶. Ahora bien, para corrientes fariseas o rabínicas más tradicionales del judaísmo vinculadas al nominalismo de la alianza, la gloria Dios no tiene lugar en este mundo, a no ser en el Templo de Jerusalén. Otra pretensión como la llamada “los dos poderes en el cielo” fue considerada heterodoxa y significó la expulsión de la sinagoga (Jn 9,34). Con todo, al interior de corrientes cristianas estas diversas y múltiples imágenes sobre la corporeidad de la gloria del resucitado fueron entendidas como la estructura básica de la antropología cristiana y, además, refleja creencias místicas del cuerpo glorioso de los cristianos.

Dichas formulaciones muestran que cada una de ellas representó, en primer lugar, una variación de una mística transformativa según la cual los ángeles llegan a ser hombres o los hombres llegan a ser ángeles. En segundo lugar, muestra que la encarnación/resurrección de Jesús fue una construcción discursiva del cristianismo primitivo que se retrotrae a las primeras fases del cristianismo antes del año 70, en la que participaron diversos factores, como los recuerdos de los discípulos, las apariciones del resucitado y trayectorias místicas judías; todos ellos sobre la base de un paradigma cul-

⁹⁶ ROWLAND, *The Open Heaven*, 104.

tural conocido durante este período, según el cual varones (filósofos, emperadores, profetas, visionarios, etc.) ascienden o son divinizados. En tercer lugar, de manera más específica el ascenso de Jesús en los evangelios de Lucas y Juan es entendida suponiendo la creencia de un tránsito, una transformación gradual en dos o tres fases del justo a una vida sobrehumana junto a los ángeles, formateada en estas coordenadas culturales como es señalado por varios textos como, por ejemplo, Lc 24,51: “aconteció que al bendecirlos, se fue de ellos, y era llevado arriba al cielo”. Jesús “es llevado” estando ya resucitado; lo mismo en Hch 1,9-11, Jesús “es elevado”, no asciende por sí mismo: “después de decir esto, y mientras ellos le veían, él fue elevado; y una nube le recibió *ocultándole de sus ojos*.”. La segunda etapa está marcada por la expresión “*ocultándole de sus ojos*”, que recuerda los pasajes de 1 Hen 12,1 donde el visionario está oculto por Dios en el Paraíso; expresión técnica que se predica de manera similar acerca de los pobres y justos como lo expresa Lc 16,22: “fue llevado por los ángeles al seno de Abraham”. En estos textos, la resurrección expresa, por un lado, una etapa, la del ascenso al Paraíso, que está en el tercer cielo junto con los patriarcas y profetas y, por otro, un segundo ascenso en el cual es entronizado, sentándose a la diestra del Padre. Así, por ejemplo, Jesús resucitado en el evangelio de Juan se aparece a María Magdalena y le dice: “Suéltame, porque aún no he subido al Padre. Pero ve a mis hermanos y diles: ‘Yo subo a mi Padre y a vuestro Padre, a mi Dios y a vuestro Dios’” (Jn 20,14). Por tanto, el ascenso en dos fases está jalonado por el recurso al jardín del Paraíso que debe entenderse en relación con la cuestión de la transformación del cuerpo de la gloria que tenía Adán antes de la caída. La transformación del cuerpo terrestre —el cual los discípulos no reconocen— en cuerpo glorioso es la *primicia* de la transformación del cosmos intrahistórico. De tal manera que el ascenso de Jesús sirve para expresar una escatología cósmica que tiene por objeto señalar la transformación del cosmos histórico; así, el tránsito de Jesús y el tránsito de los cristianos está caracterizado como un proceso de transformación mística del cuerpo y del cosmos con carácter inminente e histórico. Así como lo muestran los dichos de Lc 17,34 // Mt 24,40.

3.4. Misticismo milenarista

El estudio de diversos relatos fantásticos de este período permite establecer una continuidad en relación a la espera de una escatología terrestre y la espera de un tipo de arrebató al cielo o transformación entendida como anticipo de dicho evento (1 Hen 70–71; Test.Levi 17; Ap.Juan 11,12; 20,6;

Ap.Elías 43, 10-44,1; 1 Cor 15,51-52; Mc 9,1; Lc 17,34-35; 1 Tes 4,17), lo cual nos motiva a pensar en un tipo de trayectoria perteneciente a algún movimiento judeocristiano. Ahora bien, como característica cultural, la creencia en el arrebató y ascenso al cielo es una creencia presente tanto en el mundo grecorromano como judeo-helenista, e incluso en la misma Palestina⁹⁷. De acuerdo a este rasgo ideológico-cultural, nosotros insistiremos en que múltiples relatos judíos de esta época que hablan de ascenso al cielo se refieren también a una periodización de la historia o reino milenario, aunque dicha secuencia sea variada en estos escritos y no se pueda hablar de un patrón idéntico en cada uno. Así por ejemplo la *Epístola de Henoc* que contiene el *Apocalipsis de las semanas* (93,1s) divide la historia en diez semanas. La octava semana es la semana de la espada (91,12). En la novena semana se revelará “el justo juicio a todo el mundo” (91,14); en la décima semana, al igual que 11QMelq acontece el gran juicio eterno “en el que tomarán venganza de todos los Vigilantes”. Esta conexión con 11QMelq es importante, pues ambos escritos son contemporáneos y, aunque pertenecientes a movimientos distintos, comparten la misma ideología. Luego de la venganza, “el primer cielo saldrá, desaparecerá y aparecerá un nuevo cielo [...] después habrá muchas semanas innumerables, eternas, en bondad y justicia, y ya no se mencionará el pecado por toda la eternidad” (1 Hen 91,16) que repite el texto de Is 65,17: “yo crearé nuevos cielos y nueva tierra [...] nunca más se oirán en ella voz de lloro ni voz de clamor” (2 Pe 3,13; Ap 21,1). La convivencia de estos dos elementos –ascenso y espera del reino milenario– nos da la clave ideológica de estos relatos: *el ascenso posee el carácter escatológico de anticipo de la transformación del cosmos*. La creencia en una transmutación o transformación del cosmos expresa una escatología inmanente, que afirma que “el justo se levantará de su sueño” (91,10; 92,3), similar a la que encontramos en Dn 12,3, Test.Moisés 10,9 y Jub 23; 4 Esd 7,28.

Podemos encontrar en tradiciones cristianas este mismo modelo de una escatología terrestre, el cual es expresado como Reino de Cristo o del Hijo del hombre: “algunos de los que están aquí *no gustarán la muerte* hasta que hayan visto al Hijo del hombre viniendo en su Reino” (Mt 13,41; 16,28; Ap 20,4). También en el paulinismo se afirma una cuestión similar en 1 Cor 15,51-52. En estos escritos, durante el período que media entre el Reino del Hijo del hombre y el fin, los que están vivos no gustarán la muerte (Mc 9,1; Lc 17,35), pues serán arrebatados o transformados. Los términos son variados: “no gustar la muerte” (*mê geúsôntai thanátou*), “arrebatar”

⁹⁷ Cf. FULLER, *Fundamentos de la cristología*, 75-76.

(*arpazô*), “arrebatar” (*paralambanô*); en los textos paulinos tempranos, como el de 1 Ts 4,17, se presupone la venida del Señor que inaugura el reino milenar que transforma el cosmos: “seremos arrebatados juntamente con ellos en las nubes para recibir al Señor en el aire”. También en otros relatos tempranos, como en Hch 1,9-11: “y mientras ellos le veían, él fue elevado (*epêrthê*); y una nube le recibió ocultándole de sus ojos [...] Este Jesús, quien fue tomado (*ô analêftheis*) de vosotros arriba al cielo, vendrá de la misma manera como le habéis visto ir al cielo” (también en Hch 8,39-40). Este texto muestra elementos comunes a los otros visionarios, como Henoc y Elías, a no ser por la participación de los testigos como muestra Lc 24,51: “aconteció que, mientras los bendecía, se separó de ellos y fue llevado arriba al cielo”. Es importante notar primero, que en estos relatos el ascenso o rapto al cielo funciona como dispositivo para los que están vivos mientras que la resurrección es predicada de aquellos que ya están muertos; segundo, estos relatos no contienen una espiritualidad intimista, sino que están vinculados a contextos de persecución y martirio. No es casual que también en el relato de Hch 5,34-37 se muestra que el cristianismo naciente fue comparado con movimientos milenaristas de Teudas y de Judas el Galileo. Y lo mismo, en el *Apocalipsis de Juan* el arrebato es comentado de los mártires cristianos: “y su hijo fue arrebatado (*êrpástê*) para Dios y para su trono” (Ap 11,12). Y los cadáveres de los dos mártires escuchan: “una gran voz del cielo, que les decía: ‘¡Subid acá!’”. Este importante texto muestra que posterior a su ascenso los mártires se sientan inmediatamente en tronos sin esperar al juicio final para reinar con Cristo en su reino milenar. Es lo que se afirma: “ellos volvieron a vivir y reinaron con Cristo por mil años (Ap 20,4.6.7; Ap.El 43,10-44). En 4 Esd 7,28 se comenta del Reino del mesías: “estos que permanecen se regocijarán por cuatrocientos años”. Este último aspecto pone en evidencia esta tendencia, que la mística posee no solamente una dimensión política, sino que conjuga, en un mismo plano, el ascenso y la espera del reino milenar que inaugura una transformación intrahistórica y escatológica, concomitante con una transformación del visionario.

4. Algunas conclusiones

El avance en los estudios de cristología y de una mística judía y cristiana lleva a replantear las cuestiones sobre la imagen de Jesús. Dicho replanteamiento presupone una crítica de las relaciones entre texto, literatura y cultura. Con estas herramientas conceptuales, hemos analizado diversas trayectorias místicas existentes en la literatura apocalíptico-mís-

tica que muestran una continuidad con textos neotestamentarios relativas a una transformación del visionario o del cosmos. Nuestro estudio se ha interesado en mostrar que la mística judeocristiana revela, por un lado, una continuidad con una cultura caracterizada por la hibridación y transformación de seres; por otro, refleja que la experiencia inmediata de Dios ha sido formulada de acuerdo a las categorías culturales existentes. Con todo, esto no significa reducir la experiencia mística-transformativa a un fenómeno cultural, sino que expresa algo central: el cristianismo nació como un fenómeno místico correlativo con las categorías culturales e históricas del siglo I. En este tenor, el cristianismo nació y se desarrolló de acuerdo a facciones ya existentes dentro del judaísmo del siglo I, de tal modo que las tres trayectorias del misticismo cristiano que hemos mostrado han comprendido el cristianismo como un fenómeno de transformación acontecida ya en el presente, que presupone una visión dualista de la realidad. Por otra parte, como una experiencia transformativa mediante la contemplación y finalmente como una experiencia divina de un ascenso al cielo. En algunas de ellas, presupone un discurso político que reacciona al culto del emperador o a otros tipos de judaísmo, y su tema nuclear radica en la transformación del vidente, en la que este tiene acceso a la realidad divina; en ellas se aprecia las características del proceso mediante el cual el visionario accede al ámbito celeste, la transformación del lenguaje o del cuerpo que acontece al profeta, justo o vidente, como preludio de la transformación del cosmos.

Bibliografía

- ALEXANDER, PH., *The Mystical Texts*, London 2006.
- ASHTON, J., *The Interpretation of John*, Philadelphia 1986.
- BARKER, M., *The great high Priest the Temple roots of Christian liturgy*, London 2003.
- BERGER, K., *Theologie-geschichte des urchristentums. theologie des neuen testaments*, Tübingen 1994.
- BETZ, H. D., "On the problem of the religion-historical understanding of apocalyptic", *ITC* 6 (1969) 134-156.
- BOUSTAN, R. S., "The Study of Heikhalot Literature – Between Religious Experience and Textual Artifact," *Currents in Biblical Research* 6 (2007) 135-167.

- BOUSTAN, R. S. – McCULLOUGH. P. G., “Apocalyptic Literature and the Study of Early Jewish Mysticism”, en J. J. COLLINS (ed.), *The Oxford Handbook of Apocalyptic Literature*, Oxford 2014, 85-103.
- BOUSTAN, R. S. – REED, Y., *Heavenly Realms and Earthly Reality in the Late Antique Religions*, Cambridge 2004.
- BÜHNER J.-A., *Der Gesandte und sein Weg im 4 evangelium. Die kultur- und religionsgeschichtlichen Grundlagen der Johanneischen Sendungschristologie sowie ihre traditionsgeschichtliche Entwicklung*, Tübingen 1977.
- CARBULLANCA, C. *La profecía literaria en Qumrán y en el evangelio de Marcos: El género pesher, profecía literaria judía y cristiana en el cambio de era*, Madrid 2011.
- CECIRE, R., *Encratism: Early Christian Ascetic Extremism*, Ann Arbor, MI, 1985.
- CERTEAU, M. DE, *The Practice of Everyday Life*, vol. 1, Berkeley, CA, 1984.
- CHESTER, A., *Messiah and Exaltation. Jewish Messianic and visionary traditions and New Testament Christology*, Tübingen 2007.
- COLLINS, J. J., *A imaginação apocalíptica. Uma introdução à literatura apocalíptica judaica*, São Paulo 2010.
- DAVIS, P. G., “Divine Agents, Mediators, and the New Testament Christology”, *JTS* 45 (1994) 479-503.
- DE CONICK, A., *Seek to see him: ascent and vision mysticism in the Gospel of Thomas*, Leiden 1996.
- , “Mysticism in the Gospel of Thomas”, en J. FREY et al (eds.), *Das Thomasevangelium: Entstehung-Rezeption-Theologie* (EBZNW 157), Berlin 2008, 206-221.
- , “Jesus Revealed: The Dynamics of Early Christian Mysticism.”, en D. V. ARBEL – A. ORLOV (eds.), *With Letters of Light: Studies in the Dead Sea Scrolls, Early Jewish Apocalypticism, Magic, and Mysticism. Ekstasis 2*. Berlin 2010, 299-324 [<https://hdl.handle.net/1911/75024>].
- , “Mysticism before Mysticism”, en W. PARSONS (ed.), *Teaching Mysticism*, New York 2011, 26-46.
- , “Introduction: Religion in the Margins”, en J. J. KRIPAL (ed.), *Macmillan Interdisciplinary Handbooks on Religion* (10 vols.), Farmington Hills 2016, xv-xxxviii.
- , “What is Early Jewish and Christian Mysticism”. *Paradise Now: Essays on Early Jewish and Christian Mysticism* (Symposium Series 11, SBL), 2016, 1-26 [<https://hdl.handle.net/1911/72211>].
- ELIOR, R., “Merkhaba Mysticism”, *Numen* 37 (1990) 233-249.
- , “The Merkabah Tradition and the Emergence of Jewish Mysticism. From Temple to Merkabah from Hekal to Hekalot from Priestly Opposition to

- Gazing upon the Merkaba”, en A. OPPENHEIMER (ed.), *Siro-Judaica, Jews and Chinese in Historical Dialogue*, Tel Aviv 1999, 101-158.
- , *The Three Temples. On the Emergence of Jewish Mysticism*, Oxford 2004.
- , “Early forms of Jewish mysticism”, en S. KATZ (ed.), *The Cambridge History of Judaism*, Cambridge 2006, 749-791. doi:10.1017/CHOL9780521772488.032
- , “The Foundations of Early Jewish Mysticism: The Lost Calendar and the Transformed Heavenly Chariot”, en P. SCHÄFER (ed.), *Mystical Approaches to God Judaism, Christianity, and Islam*, Münschen 2006, 1-18.
- FLETCHER-LOUIS, C., *Luke-Acts: Angels, Christology and Soteriology*, Tübingen 1997.
- , *Jesus’ monotheism. Christological origins: The emerging consensus and beyond*, vol. 1, Oregon 2015.
- FRANCE, R. T., “Development in New Testament Christology”, *Temelios* 18 (1977) 4-9.
- FREY, J., “Apocalyptic Dualism”, en J. J. COLLINS (ed.) *The Oxford Handbook of Apocalyptic Literature*, Oxford, 2014, 271-294.
- FREYNE, S., “The Geography of Restoration: Galilee–Jerusalem Relations in Early Jewish and Christian Experience”, *NTS* 47 (2001) 289-311.
- FULLER, R., *Fundamentos de la cristología neotestamentaria*, Madrid 1979.
- GASPARINI, V., “Introduction to Section 3”, en V. GASPARINI *et al* (eds.), *Lived Religion in the Ancient Mediterranean World. Approaching Religious Transformations from Archaeology, History and Classics*, Berlin – Boston, 2020, 309-317.
- GIESCHEN, CH., *Angelomorphic Christology. Antecedents & Early Evidence*, Leiden 1998.
- , “The Name of the Son of Man in the Parables of Enoch”, en G. BOCCACCINI (ed.), *Enoch and the Messiah Son of Man. Revisiting the Book of Parables*, London 2007, 238-249.
- GRÜENWALD, I., *Apocalyptic and Merkabah Mysticism*, London 2014.
- HALPERIN, D., *The Face of Chariot*, Tübingen 1988.
- HARRISSON, J., *Cultural Memory and Imagination. Dreams and Dreaming in the Roman Empire 31 BC – AD 200* (Doctoral thesis of University of Birmingham), Birmingham 2009.
- HEGER, P., “Asceticism in Scripture and in Qumran and Rabbinic Literatures”, en G. J. BROOKE (ed.), *Women in the Bible, Qumran and Early Rabbinic Literature. Their Status and Roles*, Leiden 2014, 249-301.
- HIMMELFARB, M., *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses*, Oxford 1993.
- HURTADO, L., *One God, One Lord. Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism*, Edinburgh ²1998.

- , *How on Earth did Jesus Become a God? Historical Questions about Earliest Devotion to Jesus*, Grand Rapids, MI, 2005.
- KANAGARAJ, J., ‘Mysticism’ in the Gospel of John. *An Inquiry into the Background of John in Jewish Mysticism* (Durham theses), Durham 1995 [<http://etheses.dur.ac.uk/1032/>].
- KNOTT, K., “Spatial theory and method for the study of religion”, *Temenos* 41 (2005) 153-184.
- , “Spatial Theory and the Study of Religion”, *Religion Compass* 2 (2008) 1102–1116.
- LAURENT, A. (trad.), *Libro egipcio de los muertos. Salida del alma hacia la luz del día*, Oviedo 2012.
- LEFEBVRE, H., *La producción del espacio*, Madrid, 2013.
- LOUW, J. – NIDA, E., *Greek-English Lexicon of the New Testament. Based on Semantic Domains*, New York ²1989.
- LUNDQUIST, J. M., “The Common Temple Ideology of the Ancient Near East,” en T. G. MADSEN (ed.), *The Temple in Antiquity. Ancient Records and Modern Perspectives*, Provo, UT, 1984, 53-76.
- , “What Is a Temple? A Preliminary Typology”, en D. W. PARRY – S. D. RICKS (eds.), *Temples of the Ancient World*, Salt Lake City, UT, 1994, 83-118.
- MACASKILL, G., “Paradise in New Testament”, en M. BOCKMUEHL – G. STROUMSA (eds.), *Paradise in Antiquity Jewish and Christian Views*, Cambridge 2010, 66-81.
- MALINA, B. J., *The Social World of Jesus and the Gospels*, London – New York, 1996.
- MILES, R., *Constructing Identities in Late Antiquity*, London – New York 1999.
- MONTGOMERY, J., “Ascetic Strains in Early Judaism”, *JBL* 51 (1932) 183-213.
- ORLOV, A., “Vested with Adam’s Glory: Moses as the Luminous Counterpart of Adam in the Dead Sea Scrolls and in the Macarian Homilies”, *Xristianskij Vostok* 4 (2002) 740-755.
- , “Moses’ Heavenly Counterpart in the Book of Jubilees and the Exagoge of Ezekiel the Tragedian”, en *id.*, *Selected Studies in the Slavonic Pseudepigrapha*, Leiden 2009, 183-200.
- ROWLAND CH., “The Visions of God in Apocalyptic Literature”, *JSJ* 10 (1979) 137-154.
- , “The vision of the Risen Christ in Rev 1,13 ff: The debt of an early Christology to an aspect of Jewish Angelology”, *Journal of Theological Studies* 31 (1980) 1-11.

- , *The Open Heaven. A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity*, London 1982.
- , *The Mystery of God. Early Jewish and the New Testament*, Leiden 2009.
- RUSSELL, D. S., *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, London 1964.
- SACCHI, P., *Historia del judaísmo en la época del segundo Templo*, Madrid 2004.
- SCHÄFER, P., *Gershom Scholem Reconsidered. The Aim and Purpose of Early Jewish Mysticism*, Oxford 1986.
- , *Mystical Approaches to God Judaism, Christianity, and Islam*, Münschen 2006.
- SCHÄFER, P. – von MUTIUS, H. G. (eds.), *Synapse zur Hekhalot-Literatur*, Tübingen 1981.
- SCHOLEM, G., *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York ³ 1954.
- , *On the Kabbalah and Its Symbolism*, New York 1965.
- , *Le origini della Kabbala*. Bologna 1973.
- , *Judaica* (4 vols.), Frankfurt 1984.
- SEGAL A., *Two Powers in Heaven. Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism*, Leiden 1977.
- STROUMSA, G., “Mystical Descents”, en J. J. COLLINS – M. FISHBANE (eds.), *Death, Ecstasy and Other Worldly Journeys*, New York 1995, 139-154.
- TABOR, J., “Heaven, accent to”, en FREEDMAN, D. N. (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, vol. III, New York 1992, 91-94.
- TUSCHLING R. M., *Angels and Orthodoxy. A Study in their development in Syria and Palestine from Qumran Texts to Ephrem the Syrian*, Tübingen 2007.
- VANDERKAM, J., “Richteous one, Messiah, Chosen one, and the Son of Man in 1 Enoch 37-71”, en J. H. CHARLESWORTH (ed.), *The Messiah. Developments in Earliest Judaism and Christianity*, Minneapolis, MN, 2010, 169-191.
- VIELHAUER, PH. – STRECKER, G., “Apocalyptic in the Early Christianity”, en W. SCHNEELMELCHER (ed.), *New Testament Apocrypha. Writings Relating to the Apostles, Apocalypses and Related Subjects*, vol. 2, Westminster 1992, 569-602.
- VENTER, P., “Spatiality in Enoch’s Journey (1 Enoch 12-36)”, en F. GARCÍA MARTÍNEZ (ed.), *Wisdom and Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls and in the Biblical Tradition*, Leuven – Paris 2003, 211-230.
- WOLFSON, E. R., “Mysticism and the Poetic-Liturgical Compositions from Qumran. A Response to Bilhah Nitzan”, *Jewish Quarterly Review* 85 (1994) 185-202.

[recibido: 21/9/2024 – aceptado: 27/02/2025]