

# Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

## Éxtasis visionario y culto en el Apocalipsis de Juan. [Visionary ecstasy and worship in the Apocalypse of John]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository.  
More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Nogueira, Paulo
Publisher	DEI - RECU
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-06-24 10:57:10
Link to Item	<a href="http://hdl.handle.net/20.500.12424/189361">http://hdl.handle.net/20.500.12424/189361</a>

# Éxtasis visionario y culto en el Apocalipsis de Juan. Un análisis del Apocalipsis 4 y 5 en comparación con los viajes celestiales de la apocalíptica

Paulo Nogueira

## Resumen

Este ensayo se propone analizar el inicio de un viaje celestial y las visiones de Apocalipsis 4 y 5. Nuestro punto de partida será la experiencia extático visionaria de Juan. Intentaremos demostrar a través de paralelos de la literatura judía del período, que las especulaciones y visiones sobre las estructuras y jerarquías del mundo celestial eran parte importante de la religiosidad de judíos y cristianos del primer siglo. Lo mismo constataremos en referencia al culto celestial como contrapartida del culto terreno de las comunidades judías y cristianas. Al final haremos algunas observaciones sobre el lenguaje que predomina en estas visiones.

## Abstract

This essay seeks to analyze the beginning of the heavenly journey and the visions of Revelation 4 and 5. Our point of departure will be the ecstatic visionary experience of John. We will attempt to demonstrate through Jewish literary parallels of the period that such visions regarding the hierarchies and structures of the heavenly world were an important part of both Jewish and Christian religiosity of the first century CE. The same is true for the heavenly worship as counterpart of the earthly worship of the Jewish and Christian communities. Finally, we make some observations about the language that predominates in these visions.

Nuestro texto es uno de los pasajes más misteriosos y difíciles de interpretar del Nuevo Testamento. Y esto por varios motivos.

Uno de ellos es que estos capítulos presentan dificultades de interpretación en relación con el contexto mayor del libro. Como se presupone que el objetivo mayor del Apocalipsis de Juan es desvelar la realidad, mostrar cómo Dios actúa en la historia o en el futuro en favor de su pueblo y cómo las estructuras políticas son dominadas por lo satánico. Se trataría entonces de una lectura política de la realidad, no se sabe qué hacer con estos capítulos cargados con imágenes tomadas del ámbito del culto y del éxtasis visionario. Ellas parecen desentonar del objetivo general de libro. Estas imágenes no tendrían un objetivo histórico y político muy definido.

Pero la mayor dificultad proviene de la complejidad de sus contenidos: se presenta como un relato originado en el arrebatamiento y en la visión, fenómeno con el cual la exégesis contemporánea, incluso la latino-americana, lidia muy mal. Estos capítulos describen cuadros con imágenes contradictorias y superpuestas sobre seres celestiales y el mundo donde viven y describe también un escenario de culto y adoración y la ceremonia en la cual un Cordero abre un libro sellado.

En este ensayo nos gustaría preguntar acerca de la posibilidad de entender la experiencia religiosa cristiana-primitiva desde dentro de su ámbito experiencial. ¿Cómo los elementos propuestos por el lenguaje de la experiencia religiosa pueden ser puertas de entrada para la comprensión de su experiencia? ¿cómo incide ella por ejemplo, sobre la corporeidad y sobre los sentidos del ser humano religioso? ¿cuál es la experiencia de poder o de falta de poder vivida en el culto? ¿cómo se lidia con el sufrimiento en este ámbito? Estas son apenas algunas cuestiones iniciales que se dibujan frente a los textos bíblicos y que no podrán ser plenamente respondidas en este ensayo. Procuraremos sin embargo, prepararles el camino delimitando mejor las preguntas, comparando los textos, ensayando hipótesis.

Nuestro interés estará dirigido hacia aspectos no considerados en la exégesis clásica del Apocalipsis, incluso en América Latina, como: elementos visionarios, viajes celestiales, la descripción de los cielos y de sus estructuras de poder, sus mediaciones y su relación intrínseca con elementos litúrgicos. Nuestro método consistirá en analizar brevemente los párrafos del texto elevando problemas de interpretación y sugiriendo alternativas, apuntar a un universo relativamente inexplorado de la experiencia religiosa judaica estático-

visionaria, y por fin proponer algunos ejes para la comprensión del texto. Tampoco adoptaremos una postura desmitificante, como si los elementos que consideramos extraños tuviesen que ser sustituidos por una especie de lógica teológica subyacente al texto. Intentaremos trabajar con el texto como testimonio de una experiencia única, probablemente muy diferente de la nuestra, aunque esté estructurada como otras de su contexto; por lo demás, esta opción metodológica puede, y debe, dejar nuestra interpretación abierta, pero nos permitiría ver en el texto un testimonio vivo de religiosidad de un grupo de los primeros cristianos.

Queremos saber si es posible entrar en el mundo de la religiosidad de los apocalípticos, y a partir de allí, comprender (quizás todavía “desde afuera”) la estructuración de su lenguaje y de sus símbolos. ¿Es posible entender la apocalíptica partiendo de las relaciones de la persona o de la comunidad vidente, orante? Los elementos estático visionarios ¿podrían ser algo más que introducciones literarias convencionales para los contenidos de las visiones, estas sí llenas de contenidos histórico-sociales, cifrados? En fin, ¿poseen valor las estructuras del lenguaje religiosos apocalíptico o no nos queda otra alternativa que desmitificarlas?

Queremos trazar estas preguntas hacia dentro de la interpretación de nuestro texto, incluso sabiendo que nuestras oportunidades de dar respuestas satisfactorias son pequeñas. En nuestro intento trabajaremos en dos momentos: una lectura breve del texto y de sus elementos estructurantes y una exploración de la temática del viaje y del culto celestial en el ámbito de la religiosidad judía de este período.

### 1. La visión de Apocalipsis 4 y 5: escenario, personajes y acciones

El texto comienza en 4,1 diferenciándose de lo que aparece en los capítulos anteriores: la visión de alguien “semejante a un Hijo de Hombre” (1,9-20) y las siete cartas que Juan tiene que dictar a los siete ángeles que cuidan las iglesias de Asia Menor (Capítulos 2 y 3). Nuestro texto comienza con un enfático “después de estas cosas” (*meta tauta*), lo que puede indicar un cambio de nivel narrativo. De hecho, ahora Juan inicia su viaje celestial y la visión de un escenario totalmente distinto del anterior. No es que este tipo de experiencia se inicie apenas a esta altura de la narración, ocurriendo por la primera vez. Ya en el capítulo 1 Juan se encontraba “en Espíritu” (*em pneumatí*) en la isla de Patmos (v. 9).

La expresión “me encontraba en Espíritu” puede ser algo más que una referencia a la motivación de Juan para estar en la isla, ya sea misionar o cumplir una pena de *relegación*. Podemos entenderla en este sentido que la experiencia de estar en el “Espíritu” sucede en Patmos. “Encontrarse en Espíritu” ¿es una indicación del estado extático? ¿este éxtasis es de tipo visionario? ¿en qué se diferencia la nueva experiencia de Juan narrada en 4,1?

Todo indica que el profeta Juan tiene, de hecho, su primera experiencia visionaria ya al comienzo del libro: el “se da la vuelta” y “ve” una voz (!) que hablaba con él (v. 12). Se puede atribuir esta confusión de ver una voz en el estado extático de Juan. Pero la voz es solo lo que llama su atención. Él de hecho ve “a alguien semejante a un Hijo de Hombre”, en una descripción fantástica y muy detallada, el cual camina por entre los siete candelabros. Los candelabros son imágenes de las iglesias, temas de las cartas angélicas de los capítulos 2 y 3.

En nuestro texto Juan da un paso adelante en su experiencia visionaria. Él ve algo que afecta a la calidad de su visión: “después de estas cosas vi y oí que había una puerta abierta en el cielo y la primera voz que habló conmigo, la cual se oía como una trompeta, me hablo diciendo: sube hasta aquí, y te mostraré las cosas que deben suceder después de estas” (4,1).

Aquí la visión gana en calidad, ya que es la primera vez que se ve la puerta del cielo abierta y que Juan recibe la invitación a subir. Sus visiones lo traerán hacia adentro de su mundo, él va a formar parte del escenario de ellas.

Esto no significa, sin embargo, una ruptura radical con los capítulos anteriores. La experiencia visionaria al inicio del capítulo 4 puede ser entendida como ejecución de la propuesta del libro. En el primer verso del capítulo 1 podemos leer: “revelación (*apokalypsis*) de Jesucristo, al cual Dios le dio para mostrar (el verbo es *deiksaik dedeikumi*) a sus siervos las cosas que deben suceder en breve después de estas, que él mostró enviando por medio de su ángel a su siervo Juan” tenemos las mismas referencias, las cosas “que deben acontecer después de estas” del capítulo 4, la mediación angélica, muy importante para este ámbito de la experiencia religiosa judía, y la revelación a través de la visión, es decir, de algo que es mostrado (ver 1.1). De esta manera parece que el camino indicado al comienzo del libro comienza a cumplirse más intensamente a

partir del capítulo 4, cuando el ángel (o mejor la voz) invita a Juan para subir y ver. La voz promete “mostrar” (*deikso*, como en 1.1). De esta forma podemos considerar toda la primera parte del libro (cap. 1-4) como una preparación para el viaje conteniendo: introducción al libro, presentación de sus destinatarios, del visionario y de su contexto, una visión de Cristo exaltado como Hijo del Hombre entre las iglesias, una descripción profética de la situación y de la necesidad de cada comunidad. Después de esto es cuando se inicia la jornada celestial de Juan y las visiones propiamente dichas.

Esta diferencia de perspectiva visionaria por diferentes motivos llevó a diferentes exégetas a entender que los capítulos 1-3 son de autoría diferente del resto, la llamada “parte visionaria principal” (cap. 4-21). Nosotros no lo entendemos así, aquellos capítulos introduciendo la temática, son también visionarios, aunque en el capítulo 4 se inaugura una nueva dimensión. Ellos pertenecen probablemente al mismo autor o redactor. Hay un buen indicio de que la narración de los capítulos 4 y 5 se relacionen con los anteriores, siguiendo sus visiones en un nivel superior. La voz que habla con Juan en la isla de Patmos (voz como de trompeta) es la misma que lo invita a subir a los cielos de puertas abiertas y que va a mostrarle las cosas que va a suceder “después de estas”.

### 1.1. La visión del trono

Antes de comentar la postura de Juan como visionario de estas narraciones, presentaremos una estructura del capítulo 4 para una mejor visualización:

- v. 1 a 2a - introducción a la visión
- v. 2b a 3 - descripción del trono y de su ocupante (“sobre el trono”)
- v. 4 a 6 - descripción de los 24 ancianos (“al rededor del trono”); fenómenos epifánicos y los siete espíritus de Dios (“del trono” y “delante del trono”).
- v. 7 a 8 - descripción de los cuatro seres vivientes; recitación del *kedushá*.
- v. 9 a 10 - el culto de los seres vivientes y de los 24 ancianos (“al que está sentado en el trono”, “delante de aquel que está sentado en el trono”, “delante del trono”); proclamación “digno es...”

Como se puede ver en la estructura, nuestro texto tiene como centro de interés el trono de Dios y la organización del poder y del culto entorno a él. Pudimos ver en el esbozo arriba descrito, cómo son importantes las expresiones relativas al trono. El mismo Dios es mencionado como el que está “sentado sobre el trono”, sus nombres solo aparecen en los versículos 8 y 10, en los momentos litúrgicos. La estructura de poder en torno a Dios es relativamente simple cuando se la compara con las descripciones judías sobre los siete cielos, palacios en el séptimo cielo, estructuras gigantescas de órdenes angelicales, etc. En el Apocalipsis de Juan el centro de la narrativa visionaria es el trono. Las demás cosas que suceden entorno a él y a los seres descritos lo sirven: los 24 ancianos y los cuatro seres vivientes. Hay también una referencia a los siete espíritus de Dios (“las antorchas de fuego”), aunque surjan en el contexto de los fenómenos epifánicos y que por tanto son secundarios y no llegan a ocupar un lugar junto a la divinidad.

Los coadyuvantes, si podemos hablar así, no tienen funciones mucho más específicas que la de dar culto. Esto es lo que hacen los 24 ancianos al final del capítulo, entonando una proclamación. Pero debemos notar que ellos también entregan a Dios su poder. Se entiende por tanto que ellos tienen poder (la vestimenta ostentosa y las coronas indicarían esto). ¿Serían ellos la contrapartida cristiana a los ángeles ministros, los *sarim* de los relatos del *merkavah*? Opto por no hacerlo, por no identificarlos con figuras históricas de este o del otro mundo. Ellos serían gobernadores celestiales, los cuales en el culto manifiestan su poder. El hecho de ser presentados como “ancianos” y no como ángeles puede significar un cambio de la apocalíptica cristiana en relación al poder casi ilimitado de los ángeles en la apocalíptica judía.

Tratar los “*hayot*”, los “seres vivientes”, es todavía más complicado. Ellos proceden de Ez 1, pero son ampliamente documentadas en los escritos intertestamentarios. El conjunto de imágenes de Ez 1 no está completo en Apocalipsis 1, faltan los “*ofanim*” las ruedas y la propia *merkavah*, el carruaje sobre el cual está el trono de Dios. Si los protagonistas entorno al trono son menos representados en el Apocalipsis de Juan, su descripción también es más austera: no son descritas las piernas de los *hayot*, sus manos, no hay referencia a sus cuatro rostros y no hay indicación de su movimiento. Las antorchas, aquí relacionadas a los siete espíritus de Dios son en Ezequiel aspectos de los *hayot*. La función de los seres vivientes es entonar la *kedushá*, y veremos más adelante que su entonación es parte importante de los acontecimientos celestiales.

El centro del escenario por lo tanto es el trono. Es el símbolo mayor, hace referencia al poder divino. Solo en la hora del culto, la única acción descrita en la narración, es el momento en que Dios pasa a tener importancia. ¿Era el culto el lugar religioso en donde el poder es asociado a la divinidad? ¿Él está dotado de poder? ¿o a Dios (en tanto que un Dios desocupado), cabe el culto, pero la acción y el poder, propiamente es para el Cordero "inmolado"? ¡Dios solamente es citado sin referencia explícita al trono en las aclamaciones! Como ya podemos imaginar el "trono" es el indicador del poder regio. Parece que esta imagen, la del monarca, domina el rostro de Dios en el Apocalipsis. Él domina el cosmos y se impone sobre los demás poderes en ejercicio en el mundo. Pero existe en el culto celestial y tal vez, en su contraparte terrena, el culto comunitario en el cual, él y su poder se vuelven visibles.

Delante de esto podemos plantearnos algunas preguntas: ¿Estaría nuestra narración visionaria indicando que este grupo de cristianos consideraba su experiencia de culto como un momento de participación en el poder divino que regula el universo desde el trono y las estructuras celestiales? ¿es el culto el punto de convergencia entre las estructuras cósmicas de poder, que rigen de hecho inclusive el mundo de la política, y la vida de estos cristianos? ¿era su forma de encontrar sentido en el mundo y de reordenarlo a partir de sus categorías del mundo visionario? ¿o el basileomorfismo (las representaciones del mundo y del poder con imágenes monárquicas) representa algún tipo de crítica al poder? ¿cómo has experimentado el poder en la vida de este grupo? Nos acercaremos un poco más a estas preguntas en la próxima escena, la cual es continuación visionaria del texto que estamos abordando: la visión del reconocimiento de la dignidad del cordero para abrir el libro sellado.

## 1.2. La revelación de la dignidad del Cordero

El capítulo 5 del Apocalipsis da continuidad a la visión del capítulo anterior: "y vi un libro escrito por dentro y por detrás a la derecha del que está sentado sobre el trono, estaba sellado con siete sellos" (5.1). La forma como estos nuevos contenidos son presentados les confiere el carácter de complemento de la visión anterior: el "y vi" (*kai eidon*) es austero, no describe un nuevo ángel que conduzca a la visión (él solo aparece después en el desarrollo de la escena) o un nuevo estado del espíritu del vidente Juan; los contenidos, aunque son nuevos, están relacionados con el "que está sentado en el trono".

El capítulo se estructura de manera sencilla:

- 5.1 Comienzo de la escena (y vi...);
- 2-3 Él ángel pregunta por alguien digno de abrir el libro;
- 4-5 Desesperación del vidente, consuelo de uno de los ancianos y presentación del Cordero;
- 6-7 El Cordero recibe el libro;
- 8-14 Culto al cordero:
  - 8-10 de los seres vivientes y de los 24 ancianos
  - 11-12 de "una voz de ángeles"
  - 12-14 de la creación

La cuestión central de este capítulo es la pregunta sobre si existe alguien digno de abrir el libro sellado "por fuera y por dentro", que entendemos como una imagen para los sucesos escatológicos que se describen en los próximos capítulos, con la apertura de los sellos. La visión por tanto no es una descripción de la entronización del Cordero, lo que de hecho no sucede. Él ejerce un poder inesperado. Tampoco describe la apertura de los sellos propiamente dichos. El capítulo tiene como punto de partida la constatación de que, a pesar de toda la corte celestial presentada en el capítulo 4, todavía no había nadie capaz de dar curso al fin de los tiempos. Este personaje se presenta en este capítulo a la comunidad celestial, a los ángeles y a la naturaleza.

Juan reacciona con cierta naturalidad "visionaria" al viajar a los cielos y al descubrir la corte celestial y sus miembros, pero aparece desesperado al constatar que allí no había nadie digno para dar inicio al tiempo escatológico. Rompe el protocolo y cae en llanto, teniendo que ser consolado por uno de los *sarim*, un anciano. En este momento podemos preguntarnos por las diversas relaciones de Juan con la apocalíptica y sus elementos visionarios:

a) ¿Este texto, expresa insatisfacción con las especulaciones celestiales dominantes en la apocalíptica? ¿Sus misterios no expresarían mejor la realidad de desesperanza en que vivían las personas? ¿Era Juan un tipo desmitificador de las imágenes de la corte celestial, simplificándolas (en relación a los demás Apocalipsis y al

propio libro de Ezequiel) o mostrando que sus agentes, ángeles y figuras del *merkabah* eran inoperantes en la historia? ¿Sería Juan algún tipo de visionario pragmático?

b) ¿Juan estaría tentado de insertar a Cristo en la corte celestial, buscando en su dignidad de Cordero inmolido (junto a otros títulos como “León de la tribu de Judá” y “raíz de David”) la justificación para su presencia allí? Así, la acción de Cristo como el que abre los sellos y desencadena el final de los tiempos es vista mucho más como parte del dominio del “que está sentado sobre el trono” y en colaboración con los demás poderes celestiales. Jesús, el Cordero, asume en la práctica el papel de “un hijo de hombre”. Él ya había sido presentado así en el capítulo primero.

La solución no es simple. El libro del Apocalipsis es por lo demás deudor de las imágenes apocalípticas para que lo consideremos apenas un anti-Apocalipsis. Estar inserto en una corriente de espiritualidad no significa que se está imposibilitado de recrear sus símbolos y de incluir otros. En el mismo seguimiento entre los Apocalipsis judaicos hay uniformidad en la presentación de las estructuras celestiales, los palacios, los miembros de la corte y del trono de Dios y de sus intermediarios y su relación con la historia. A pesar de todas las constantes de género literario y de temáticas, los escritos Apocalípticos son creativos, reinventando constantemente sus imágenes fundantes. Este es también el caso de Juan.

La inserción del Cordero en la narrativa visionaria pretende destacarlo en relación a los demás protagonistas. El contraste con el capítulo anterior es claro:

En cuanto, los ancianos entregan sus coronas “al que está sentado en el trono”, el Cordero recibe de Dios el libro sellado. Los 24 ancianos y los *hayot* se arrodillan delante del Cordero cuando este lo recibe (v 8). La referencia al “cántico nuevo” puede pretender contrastar con las aclamaciones del capítulo anterior. Nuevamente, en el versículo 11, los 24 ancianos y los *hayot*, acompañados de multitud de ángeles entonan una aclamación al Cordero. Pero no hay ningún vestigio de sustitución de la “vieja alianza” por la “nueva” o cosa parecida.

Este contraste indica también un progreso en relación al anterior. Pasamos de un estado en que, a despecho de todos los poderes presentados en el capítulo 4, ninguno podía abrir el libro sellado, no eran dignos de esto, pasamos a un momento en que el Cordero es mencionado como receptor de alabanzas, esta vez de la naturaleza (“toda criatura en el cielo, en la tierra, el mar, debajo de la tierra”) y es colocado junto al que está sentado en el trono: “aquel que está sentado en el trono y al Cordero...”. Continúa la misma adoración de los ancianos y de los *hayot* (cf. 4,11). El trono es completado y reactivado, él pasa a tener nuevamente una función activa en la historia celestial y terrena, una vez que parecía ocioso e imposibilitado de acción. El Dios de los apocalípticos, a pesar de estar acompañado de teofanías poderosas, también tiene sus momentos de ausencia y de espera paciente.

## 2. El viaje y el culto celestial en la literatura apocalíptica del período

Para nuestra interpretación histórico-religiosa del Apocalipsis, de los versos que nos proponemos descifrar, partiremos de la hipótesis de que el autor del Apocalipsis de Juan compartía el mundo del misticismo judío, de tipo de misticismo *merkabah*. Aquí estamos conscientes de que nos movemos sobre terreno hipotético. La tesis de Scholem, que todavía hoy encuentra acogida entre diversos investigadores, nos conducirá en la lectura del mundo de la experiencia religiosa del apocalíptico Juan.

Al analizar textos místicos judíos, principalmente dentro de las tradiciones rabínicas, Scholem esbozó la hipótesis de la existencia de una especie de “gnosticismo judío”, es decir, de un misticismo apocalíptico judío, que tenía como campo simbólico central los viajes místico por los cielos, recorriendo los palacios celestiales, para la contemplación de los poderes angélicos y, principalmente, del *merkavah*, el trono-carruaje de Dios. Se trata de un misticismo judaico que, a partir del referencial simbólico de la visión del trono-carruaje de Ezequiel 1, reinterpreta la escritura y está presente, tanto, en el origen del cristianismo primitivo así como en las más antiguas tradiciones rabínicas.

En este universo religioso: visión, culto (la recitación del *kedushá*) y viaje celestial son elementos inseparables de la vida religiosa *dentro* del judaísmo, incluso en sus corrientes más tradicionales. No forma grupos o sectas sino más bien se inserta dentro de las tradiciones mayores.

Esta vieja hipótesis de Scholem nos parece todavía más fascinante cuando la investigación actual sobre la apocalíptica judía pasa a reconsiderar el valor de los elementos místicos y del viaje celestial al lado de los elementos ya tradicionalmente valorados de la llamada apocalíptica histórica. Es decir, los apocalipsis no se remiten solo a la historia, a su periodicidad y a la crítica de sus potencias políticas dominantes sino que también es un mundo de espiritualidad y de contemplación de Dios y de las estructuras de poder que le sirven, órdenes y seres angelicales. Parece que es de esta fuente inagotable de poder del mundo y de las estructuras celestiales y angélicas que los apocalípticos buscan la energía para desafiar los determinismos históricos y crear visiones de un futuro de salvación.

La cuestión vuelve a la palestra con la publicación de los textos de Qumran llamados *Cánticos del Sacrificio sabático* (4QshirShab, TQ, 467-480). Ellos presentan una especie de liturgia angelical, en la cual se revelan los misterios divinos y celestiales. Estos textos reflejan el contenido de un viaje celestial, en el cual se describe el mundo de los ángeles y de los palacios celestiales. No queda duda, que ya existía en el siglo primero un tipo de misticismo de viaje celestial.

La incidencia de estos elementos sobre los orígenes del cristianismo también se están estudiando. Un ejemplo es el énfasis juanino en “ver la gloria de Dios”, en el hecho de que Jesús va a preparar “moradas” celestiales para sus discípulos, o los elementos místicos de Pablo, ya estudiados hace tiempo, del Pablo que viaja hasta el tercer cielo, para no hablar de los elementos extático=ascensionales esta en la tradición sinóptica, como la transfiguración de Jesús en el monte (Mc 9). Tampoco podemos olvidar las especulaciones sobre ángeles y potestades en la literatura pos-paulina.

No queremos hacer de este tema un “eje de lectura” “para todo el Nuevo Testamento, como si fuese un patrón obligatorio de la experiencia religiosa para determinar toda la religiosidad cristiana primitiva. Se trata, mucho más de atestiguar un modelo ampliamente documentado en el judaísmo del período, inclusive, de la apocalíptica, como podremos ilustrar brevemente a continuación, y que se encuentra representado en textos del Nuevo Testamento de diferentes géneros y períodos. Cuando terminamos nuestra pequeña investigación por los textos del misticismo judío, volveremos a nuestro texto del Apocalipsis de Juan.

## **2.1. La experiencia del “viaje celestial” en el mundo del judaísmo en el período intertestamentario**

En los párrafos que siguen presentaremos muestras de textos que describen la ascensión de un viajero al cielo y que especulan sobre las estructuras de los poderes celestiales. También abordaremos algunos textos que tratan del culto celestial. No estudiaremos paralelos en los capítulos 4 y 5, solo el que se refiere al siguiente conjunto:

- a) “cielo abierto” o “puerta abierta del cielo”
- b) ver, el relato de visión
- c) visión del culto y descripción de la entonación del *kedushá*
- d) visión del trono
- e) datos sobre el éxtasis
- f) descripción del mundo de los poderes celestiales, especialmente de los ángeles.

De estos aspectos, solo el punto a) del “cielo abierto” o “puerta abierta del cielo” será la constante. Es decir, no abordaremos por cuestiones de espacio, los textos que solo describan uno de estos tópicos aisladamente.

Nuestra metodología será la de causar cierta extrañeza. Ella será la puerta de entrada para la comprensión. Esto nos impedirá que evoquemos muy rápidamente cuan creativos eran los primeros cristianos, cómo su culto era sofisticado, cómo la teología cristiana rompe con las estructuras de opresión que dominan el mundo. Optaremos por adentrarnos en los apocalipsis cristianos, más concretamente en el Apocalipsis de Juan, por medio de aquellos que les dieron el patrón de lenguaje y de la experiencia religiosa: la apocalíptica judía. Será una visita a textos que distan unos de otros hasta cuatro siglos, que no se auto-comprendían como una unidad (algo como un testamento), solo muestran lo plural y rica de la vida religiosa de los judíos de este período, tanto de Palestina como de la diáspora. Tampoco tenemos condiciones de presentar datos más concretos sobre el contexto histórico-religioso de estos textos. Reconocemos que esto sería importante pero ampliaría en exceso este artículo.

Los primeros testimonios de apocalíptica judía sobre las “puertas del cielo que se abren” están documentadas en la literatura astronómica de 1 Enoc, y específicamente en el *Libro de las Luminarias Celestes* (72-82).

También le llama libro astronómico, y es el apocalipsis más antiguo de toda la colección de Enoc, datado a finales del siglo III o inicios del siglo II. La posición de los astros, sus autoridades, sus secciones, nombres y orígenes se presentan a Enoc por el ángel Uriel. El sol sale por una "puerta del cielo" e ingresa por otra (72,2) esta puerta se amplía a seis para poder descubrir las variaciones en su ruta. La Luna también tiene sus puertas y sigue su camino. Igualmente los vientos son gobernados en su carrera por sus respectivas puertas (76).

En primer lugar, estas puestas no se refieren al acceso a los misterios celestiales o a los secretos del futuro. Hablan respecto a la organización del universo, a la manera como Dios dispone los astros y a su funcionamiento. Este tipo de apocalíptica con las especulaciones científicas y astronómicas también se pueden hallar en los escritos de Qumran, especialmente en los textos que discuten sobre cuestiones del calendario.

También encontramos esta perspectiva en el *Libro de los Vigilantes* (1-36), compuesto posiblemente ya en el siglo II. En el capítulo 33 se describen puertas celestiales en los cuatro puntos cardinales. En 33,2-3, por ejemplo, encontramos puerta en el este: "y las puertas de los cielos estaban abiertas y vi como de ellas salían las estrellas de los cielos y conté las puertas por donde ellas salían".

La narración de Enoc menciona otras puertas en los demás puntos cardinales: tres puertas al occidente (c 35), tres puertas al sur, acompañadas de puertas menores (c 36) por estas puertas pasan los astros, los vientos, el frío y la nieve.

La descripción del orden del cosmos, del origen y el orden de los astros y de los fenómenos meteorológicos parecen ser los principales intereses de estos textos. La escatología está ligada muy sutilmente a las puertas. Las puertas del norte inciden sobre la vida de los seres humanos. Si sopla viento por una de ellas, los seres humanos reciben buenas cosas, pero si soplan de las otras dos, violencia y sufrimiento alcanzan a los seres humanos (34,3). El destino de las personas está íntimamente ligado con lo que sucede en el cielo, en este caso, con sus ruedas detiene los vientos y los astros.

Hay un fondo astrológico en esta concepción del destino humano ligado a los astros. Sin embargo, ofrecen solo, un débil paralelo para las visiones de Apocalipsis 4 y 5.

En 2 *Enoc* (Enoc Eslavo), del primer siglo dC, estas descripciones están acompañadas de elementos que se aproximan más a nuestra temática: El cielo abierto permite ver además de los astros el culto celestial. Este Apocalipsis, presenta a Enoc como un viajero celestial que es llevado por dos ángeles a los diez cielos. Él describe la estructura de cada uno de los cielos con sus respectivos poderes. Estos capítulos también describen las puertas de los cielos como las salidas y entradas del sol, de la luna y de las estrellas. Las visiones presentan también los poderes angélicos y su culto (según el 17, los sonidos eran de una "belleza indescriptible"). La astronomía se transforma gradualmente en angelología. Cada vez más, ellos pueblan los cielos y se roban la escena. Sobre el culto en 2 Enoc hablaremos más adelante.

El *Apocalipsis Griego de Baruc* (3º Baruc), escrito por el 70 dC, una vez que lamenta la destrucción de Jerusalén, también relata acerca del viaje de Baruc por los cinco cielos. Él es llamado por un ángel que dice: "ven y yo te revelaré los misterios de Dios" (1,8 gr). Por todos los cielos por donde va Baruc, pasa por "puertas muy largas" (ver 2,2; 3,1; etc.). Solo para pasar por la primera puerta tuvo que caminar treinta días, por la segunda voló durante sesenta días (7 días en la versión eslava) por el tercer cielo, ciento ochenta y cinco días (187 en la versión eslava). También aquí hay interés en los astros y en su ruta celeste. Según la versión griega, "los ángeles abren 365 puertas, separando la luz de las tinieblas" (6,13). Al pasar por la puerta del tercer cielo promete: "ven, pasemos por estas puertas; verás la gloria de Dios".

El punto central de la narración está reservado para el último, el quinto cielo (c 11). En este, al contrario de los demás, la puerta está cerrada. Solo Miguel, "el que posee las llaves del reino de los cielos" podía abrirla. Seguido de fenómenos epifánicos (como truenos) la puerta se abre.

Durante la narración, una vez que Miguel se ausenta, la puerta se cierra. Y si él regresa la puerta se abre. Al final de la jornada la puerta se cierra y Baruc regresa a su tierra. Vale la pena notar en este texto la dificultad que existe en pasar por las puertas. Ellas no son accesibles al ser humano. En este aspecto el Apocalipsis de Juan es menos formal.

Otro modelo de visión de puertas en el cielo, puede ser ilustrado en el siguiente pasaje del *Testamento de Abraham*, obra del 1º o 2º siglo dC: Miguel transporta a Abraham por el cielo en un carruaje y entra por la “primera puerta del cielo” (11,1 OTP 1,888). Dentro del cielo hay dos puertas más que conducen a dos caminos, uno largo y espacioso y otro estrecho. También ve al “primer Adán” sentado en su trono que reacciona con lamentaciones a la multitud de impíos que entran por la “puerta ancha” y con gran alegría por los pequeños grupos de justos que entran por la “puerta angosta”. Aquí el motivo de la “puerta del cielo” está orientado hacia el problema del destino del justo y del impío, de sus retribuciones. Es esto lo que se quiere contemplar prioritariamente. No las estructuras del cosmos y de las estrellas. Se trata de una versión de la tradición de los dos caminos, documentada también en el Nuevo Testamento.

La recensión B del Testamento de Abrahán destaca mucho más su traslado a los cielos: “Dios ordena a Miguel”: “Ve y toma a Abrahán en su propio cuerpo y muéstrale todo, y lo que pida, hazlo, como para un amigo mío. Entonces Miguel fue y tomó a Abrahán corporalmente y lo colocó en una nube y lo llevó sobre el río Océano. Y Abrahán miró y vio dos puertas: una ancha y otra estrecha...” (8,1-3, OTP 1,899).

La narración sigue como en el texto que describimos arriba. Además de la relación entre las puertas y el hecho de que son vistas en el cielo, este texto nos ayuda a diferenciar el uso de este campo en el Apocalipsis, nos muestra sus límites próximos así como los desarrollos ulteriores del Apocalipsis.

Otro uso del tema que se diferencia del que encontramos en el Apocalipsis de Juan, puede documentarse en el 3er *Libro de los Macabeos* (siglo I aC). Cuando el pueblo de Israel era amenazado por Ptolomeo, Dios los salva: “entonces el Dios verdadero, conquistador de todo, grande y glorioso, reveló su rostro y abrió las puertas de los cielos, de donde descendieron dos ángeles vestidos de gloria y con una apariencia que inspiraba temor” (3 Mac 6,18). La apertura de las puertas de los cielos sucede para que los ángeles protectores del pueblo de Dios desciendan, no para que el visionario ascienda y contemple los misterios celestiales. Relaciona, de alguna manera, la apertura de las puertas celestes con la salvación del pueblo de Dios. En este aspecto hay algún paralelismo, aunque distante, con el Apocalipsis de Juan.

Pasemos ahora a los textos que comparten más ampliamente el referencial simbólico de la experiencia visionaria de Juan, o mejor, a través de los cuales podremos saber más sobre el patrón de la experiencia extático-visionaria de los profetas apocalípticos.

El *Testamento de Leví*, parte del *Testamento de los doce patriarcas*, obra compuesta en el siglo II aC, como sugiere el género, presenta al patriarca relatando sus últimas palabras a sus hijos y narrando su experiencia de viajero celestial.

“Vino un sueño sobre mí y me encontré en una montaña alta. Y he aquí que los cielos se abrieron y un ángel del Señor me dijo: ‘Leví, Leví entra’” (2,6 OTP 1,788) Él es llevado a conocer los tres cielos y sus misterios.

El primer cielo es oscuro “pues ve las injusticias de la raza humana”. También contiene los instrumentos para la ejecución del juicio. En el segundo cielo están preparados los ejércitos para realizar la venganza contra los hijos de Beliar. En el cielo “más elevado que todos” mora la “Gran Gloria en el Santo de los Santos, superior a toda santidad”. Junto a él están los arcángeles, los tronos y las autoridades. Esta estructura de poder, acentuadamente jerárquica la encontraremos en muchos textos de este género. Ella puede tener dos funciones: explicar el sofisticado culto celestial, base para todos los demás cultos humanos y describir la corte celestial, a través de la cual es regido el mundo.

Finalmente, sigue la narración: “En este momento, el ángel abrió para mí las puertas de los cielos y yo vi al Santo Altísimo sentado en el trono” (5,1 OTP 1,789).

El testamento de Leví contiene también uno de los textos mesiánicos más sorprendentes. Cuenta la tradición de las “setenta semanas” y organiza la historia en esa secuencia. En la última semana, la del número 70, cuando los sacerdotes fueron “idólatras, adúlteros, amantes del dinero, arrogantes, desobedientes a la ley, lascivos, pederastas, y practicantes del bestialismo” (17,11), en los últimos tiempos, por lo tanto:

“Cuando venga la venganza sobre ellos de parte del Señor, sacerdocio. Entonces el Señor elevará a un nuevo sacerdote, al cual todas las palabras del Señor se revelarán entonces cesará el ... Y su estrella subirá al cielo como un rey...”

En sus días los cielos y la tierra se alegrarán mucho. Las nubes estarán llenas de alegría, y la gloria del señor llenará la tierra como las aguas cubren el mar. Y los ángeles de la gloria en la presencia del Señor se alegrarán.

Los cielos serán abiertos, y del templo de la gloria caerá sobre él la santificación... En su sacerdocio cesará el pecado, los hombres sin ley cesarán sus malas acciones y los justos encontrarán en él su descanso. Él abrirá las puertas del paraíso, quitará la espada que amenazaba desde el tiempo de Adán, y garantizará a los santos comer del árbol de la vida... Todos los santos serán vestidos de santidad" (Test Leví 18).

Este bellissimo texto nos presenta la expectativa de un Mesías sacerdotal. Se destacan entre los acontecimientos de sus días, el hecho de que los "cielos serán abiertos". En este caso, no se refiere a la apertura del cielo para un viajero aislado, como lo fuera el propio Leví, sino de una apertura del cielo como un suceso escatológico. También podemos preguntarnos si la "apertura de las puertas del paraíso" no está relacionada con la apertura de los cielos. Como si el principio y el fin se encontrasen. En el tiempo mesiánico hay acceso al mundo celestial.

El *Apocalipsis de Sofonías*, que puede ser datado del siglo I aC al siglo I dC, es un buen testimonio de un viaje al cielo que nos acerca al simbolismo del Apocalipsis de Juan. En 10,1 leemos: "Entonces el gran ángel vino hasta mí con la trompeta dorada en su mano y la tocó en dirección al cielo. El cielo se abrió desde donde sale el sol hasta su ocaso, del norte hacia el sur". Se sigue la descripción de las almas en tormento, de las plagas apocalípticas, así pues, lo que combina bien con el sonido de la trompeta. Sofonías se encontraba ya en medio de un viaje celestial. Según el testimonio de Clemente (Stromata 5.11.77): "Entonces un espíritu me tomó y me llevó al quinto cielo. Y vi a los ángeles que son llamados señores, y en el Espíritu Santo la diadema fue colocada sobre ellos y el brillo del trono de cada uno era 70 veces más (brillante) que la luz del sol. (Y ellos estaban) Cantando en los templos de salvación, cantando himnos al inefable y altísimo Dios" (Ap. Sofonías A, OTP 1,508).

El texto contiene otras descripciones de los seres celestes ofreciendo culto a Dios. Las puertas celestiales se abren también para que Sofonías pueda ver la ciudad celestial: "Mas yo fui con el ángel del Señor y miré delante de mí las puertas. Cuando me aproximé a ellas, descubrí que eran puertas de bronce. El ángel las tocó y ellas se abrieron. Entré con él y hallé una plaza, como de una bella ciudad y caminé por el medio..." (5,1-4, OTP 1,512).

Para terminar de nombrar los paralelos con el Apocalipsis de Juan, vamos a mencionar solo el texto de 6,14-15, en el cual Sofonías intenta dar culto a un ángel, Eremiel, el que muestra todas estas cosas. De esta manera, la sección que concluye el viaje celestial de Juan y su visión del culto, terminan con el intento frustrado de dar culto al ángel en Apocalipsis 19,10. Nos encontramos en el mismo ámbito literario y delante de la misma estructura de la experiencia visionaria.

La lista de paralelos entre el Apocalipsis de Sofonías y de Juan, es impresionante: La trompeta relacionada con las plagas, apertura del cielo, culto celestial, ciudad celestial e intento de dar culto a un ángel.

El apocalipsis titulado *Ascensión de Isaías*, que comenzó a ser compuesto en el siglo II aC, pero que recibió su redacción final en el siglo II dC, es un apocalipsis judío repleto de interpolaciones cristianas y rico en informaciones sobre el éxtasis de Isaías y sobre el inicio de su viaje celestial. Cuando Isaías se reúne con otros cuarenta profetas, llegados de diferentes lugares, para profetizar con ellos, se abrirán las puertas del cielo: "y cuando Isaías hablaba con Ezequías las palabras de justicia y de fe, todos oyeron que una puerta estaba siendo abierta y la voz del Espíritu... (el rey reunió a todos los presentes para acompañar lo que acontecía). Y cuando oyeron la voz del Espíritu Santo, todos adoraron de rodillas y alabaron al Dios de la Justicia, al altísimo, a aquel que habita el mundo superior y se sienta en las alturas, el Santo, el único, el que descansa con los santos y ellos daban gloria a aquel que graciosamente concedió una puerta al mundo exterior, que dio graciosamente a los seres humanos. Y en cuanto él hablaba por el Espíritu Santo, y todos les oían, (de repente) él quedó callado y su conciencia le fue arrebatada y ya no veía más a los hombres que estaban delante de él. En verdad sus ojos estaban abiertos, pero su boca permanecía callada: le fue arrebatada la conciencia de su cuerpo. Mas él todavía tenía aliento, porque él veía una visión. Y el ángel que le fue enviado para mostrarle (la visión) no era de este firmamento, ni era el ángel de la gloria de este mundo, sino que vino del séptimo cielo... y la visión que tuvo no era de este mundo sino del mundo que está oculto a la carne" (Ascensión de Isaías 6,6-16 OTP 2,164-165).

Este texto está repleto de informaciones sobre el éxtasis de lo apocalíptico, como el hecho de que “su conciencia le fue arrebatada”, que “sus ojos estaban abiertos, pero su boca permanecía callada: La conciencia de su cuerpo le fue arrebatada...”. Si en el Apocalipsis de Juan el vidente da la vuelta para “ver la voz” que le habla (1,12), aquí todos “oyeron una puerta que estaba siendo abierta...”, lo que no es totalmente absurdo, pero que implica más elementos visuales que auditivos.

Existe también un texto de interés que se diferencia del Apocalipsis de Juan en el género literario pero que sin embargo puede tener semejanzas en los contenidos narrados. Es el caso del Apocalipsis de Pedro, apocalipsis cristiano de comienzos del siglo II dC, que contiene un paralelo de la transfiguración de Jesús de Mc 9,2-11 (par) en este texto la transfiguración de Jesús ocurre brevemente antes de la ascensión de Jesús, contexto que por lo demás es bastante adecuado a los contenidos de la narración. En el contexto de la transfiguración, ocurrida en una “alta montaña” los discípulos piden a Jesús que les cuente sobre la *parousía* y el fin del mundo. Se sigue una larga descripción de las penas de los impíos y de las recompensas de los justos. Al final de la revelación, Pedro pide que se hagan tiendas para Moisés y Elías, también según el modelo de Marcos 9. Jesús reprende a Pedro y le habla sobre su lucha contra Satanás y le anuncia: “Tus ojos y tus oídos se abrirán (y te será revelada), la tienda no hecha por hombres, sino hecha por mi Padre celestial para mí y para mis escogidos. Y nos vimos llenos de alegría”.

Enseguida viene la voz celestial: “Este es mi hijo amado...”

Los invitados, Moisés y Elías, se van con Jesús en una nube blanca, Pedro sigue su narración: “y yo temblaba y quedé asustado y cuando abrimos los ojos el cielo se abrió y vimos seres humanos en carne que vinieron a saludar a nuestro Señor, Elías y Moisés, y entraron al segundo cielo... Hubo mucho miedo y terror en el cielo. Los ángeles se reunieron, para que se cumpliera la escritura “abrí las puertas principales”. Entonces los cielos se cerraron. Nosotros oramos y bajamos del monte después de haber adorado a Dios, Él escribió el nombre de los justos en los cielos, en el libro de la vida. (Texto Etiope 15-17, NTAp, II, 577-578).

En nuestra lista de paralelos judíos sobre el viaje celestial y la contemplación de sus dos estructuras y del *merkabah*, puede ser ampliada considerablemente. Nos detenemos en estos que hemos citado hasta aquí, mencionando brevemente la existencia de paralelos de los Manuscritos del Mar Muerto. Uno de ellos es un fragmento de Qumran, el 4Q246, el llamado *Apocalipsis Aramaico*, que tiene el siguiente fragmento: “(...) se instaló sobre él y cayó delante del trono (...) rey eterno...” debido a la brevedad del texto, podemos apenas imaginar que contendría un trozo de un texto que describía una experiencia visionaria que sucedió delante del trono. La descripción del cielo, de los palacios y del *merkabah* la encontramos en los *cánticos del sacrificio sabático*, (ver TQp 467-480). Se trata de textos que describen un tipo de liturgia angelical, que contiene descripciones del cielo, de sus maravillas y de su culto. Desgraciadamente los CSS no hacen ninguna referencia a la experiencia visionaria. El éxtasis se refleja tanto en la intensidad de la belleza de las cosas vistas, como en sus contradicciones. El lenguaje del texto casi imposibilita describir adecuadamente las cosas vistas.

## 2.2. El culto en los cielos: la liturgia de las potencias celestiales

El segundo elemento de relación que queremos abordar es el culto celestial. Esto es lo que Juan ve y presencia en primera línea. Escogemos para que nos guíe, en este nuevo paso, el uso litúrgico celestial de la *Kudishá*. El “Santo, Santo, Santo” de Is 6,3. Parece haber sido considerado en ciertos círculos judaicos como un refrán celestial, modelo para los cultos terrenos y se entona en el Apocalipsis de Juan en 4,8.

La recitación del *kedushá* formaba parte de lo cotidiano del culto judaico. Pero tenemos buenos indicios de que también tenía un significado místico. Nos detendremos en este uso específico: del *kedushá* recitado en el contexto del viaje celestial o en un culto realizado por los ángeles, e inclusive, en el retorno del alma al cielo después de la muerte. Es lo que encontramos en el *Testamento de Abrahán*, (OTP 1,871-902) datado entre el primero y segundo siglo dC. Abrahán muere, su cuerpo es sepultado en Mambré “... mientras tanto los ángeles escoltaban su alma preciosa y subían al cielo cantando el triple Santo a Dios, maestro de todo, y lo pusieron para que dé culto al Dios y Padre (*eis proskynesisin*).

La misma procesión del alma a los cielos leemos en la *Vida de Adán y Eva*, del siglo I dC (OTP 1,249-295). Cuando Eva muere, el ángel va hacia el cielo glorificando y diciendo el aleluya: “Santo, santo, santo, el Señor, a gloria de Dios y del padre porque es digno de gloria, honra y culto con su espíritu eterno y dador de vida, ahora y eternamente, para siempre, amen” (43, según añadidura del ms C, según Tischendorf, OTP 2/295).

Nos aproximamos más al Apocalipsis de Juan cuando estudiamos la recitación del *kedushá* en el contexto de los viajes celestiales y en la visión de sus misterios.

En el apocalipsis titulado Enoc Eslavo, o 2º Enoc, el viajero de los cielos, al llegar del séptimo cielo, ve ángeles de pie delante del trono de Dios, que junto con los seres de seis cuernos y de muchos ojos, cantan el *kedushá* (21,1, OTP I 143). Este punto de la narración es decisivo, pues de ahí en adelante los ángeles no le acompañan a Enoc. El necesita ser acompañado en su viaje por el arcángel Gabriel. El culto celestial parece ser un demarcador de aguas en la narración, delimita la santidad de los cielos por encima del séptimo.

El 4º Baruc, que data del primer o segundo siglo dC, es un libro que une el culto celestial a ciertos elementos del viaje celestial. Jeremías conduce a los judíos regresando de Babilonia. Conmemoran su liberación por nueve días, ofreciendo sacrificios. En el décimo día Jeremías ofrece un sacrificio, y ora: “Santo, santo, santo, incienso de los árboles vivos, luz verdadera que me ilumina hasta que sea arrebatado por tí, clamo por tu misericordia, por la voz dulce de los serafines y ruego por otro fragante olor de incienso. Y pueda Miguel, el arcángel de justicia que abre las puertas de la justicia, ser objeto de mi atención hasta que conduzca a los justos hacia adentro. Te imploro, Señor Todopoderoso de toda creación, no generado e incomprensible, en quien todo el juicio está escondido antes de que estas cosas existiesen” (9,3-6 OTP, 2,424).

En seguida Jeremías es transportado en espíritu al cielo, “como uno que entregó su alma”. Cuando el vuelve del viaje describe la venida del Hijo de Dios.

Es verdad que en este texto el culto no se realiza en el cielo, pero está relacionado con el viaje en la medida que le antecede, que quizás hasta prepare la partida del vidente.

La misma conjugación del viaje y del culto celestiales, encontramos en el *testamento de Adán*, cuyas partes más antiguas podemos datar hasta del primer siglo dC (OTP 1,989-995). Adán describe las horas celestiales diciendo que la cuarta hora es la hora del “Santo, Santo, Santo”, la “oración de los serafines”, (1,5). Ya la décima hora es la hora de alabanza de los seres humanos (1,10): “...y las puertas de los cielos están abiertas, por medio de las cuales entran las oraciones de los seres vivos. Ellos realizan el culto y parten. En esta hora, todo lo que una persona pide a Dios se le da, cuando los serafines y los animales alados baten sus alas” (1,10).

El capítulo 4 describe las jerarquías de los cielos. Son las siguientes: 1) ángeles; 2) arcángeles; 3) *arcontes*; 4) autoridades; 5) poderes; 6) dominios. Cuando describen la séptima jerarquía, dicen: “...tronos, serafines y querubines quedan delante de la majestad de nuestro señor Jesús, el Mesías, y sirven al trono de su magnificencia, glorificándolo a cada hora con su ‘Santo, Santo, Santo’” el querubín se levanta y reverencia su trono y toma los sellos. El serafín sirve en la cámara interna de nuestro Señor. Los tronos guardan las puertas del Santo de los santos (4.8). El testamento de Adán tiene, como podemos ver, mucha afinidad, con los contenidos del Apocalipsis de Juan: describe la estructura del poder en el cielo, sus agentes y autoridades, la reverencia de estos seres delante del trono, la recepción de los sellos, y, lo que enfocamos ahora, la entonación del *kedushá*. En otra ocasión, con el fin de escribir un artículo menos panorámico sobre el tema sería interesante hacer una detallada comparación entre este texto y el Apocalipsis de Juan.

Un texto fantástico que relea el pasaje fundante de las ascensiones celestiales es la *Escala de Jacob*, probablemente del siglo I dC. En ella Jacob sueña con una escalera. El texto ubica las etapas de la historia, hace referencia a los ángeles, al culto y a las palabras mágicas, etc. En el capítulo 2, después de la visión de la escalera que une la tierra con el cielo, Jacob dice, al recordar: “¡temible es este lugar! No hay otra señal en la casa de Dios y esta es la puerta del cielo”. Siguen referencias al trono de la gloria, a los querubines, a los seres “de muchos ojos”, a los querubines “de cuatro rostros”, a los serafines “de muchos ojos y a los serafines de “seis alas”. En 2,18-19, finalmente, se entona el “Santo, Santo, Santo, Yah, Yavé, Iaoil, Yah, Cadosh, chaved, sevaoth omlemlech il avir amismi varich, rey eterno, potente, poderosos, grande, paciente, el bendito”.

Se ve el uso común de los nombres hebraicos por el autor, además de escribir en otro idioma, usaba el hebreo como idioma místico, quizás para fines taumaturgos. ¡Sería que los milagrerros utilizaban la *kedushá*, transformándola en fórmula sagrada! Su recitación, ¿sería capaz de abrir las puertas de los cielos concediendo lo que pidiese el milagrero? ¿Era una fórmula mágica para acceder a una fracción del poder celestial? ¿Será que tenemos en este texto un pequeño indicio del cruce entre apocalíptica y taumaturgia? ¿Estaría la apocalíptica revelando descuidadamente su lado popular?.

Un libro apocalíptico que describe el culto celestial con muchos detalles es el *Sefer Hekalot*, también conocido como el 3º *Enoc*, obra compuesta probablemente en el siglo III dC, aunque es tardío en relación al Apocalipsis de Juan, sirve para nuestro interés ya que puede contener elementos arcaicos, de períodos anteriores hasta del propio judaísmo intertestamentario, como puede ilustrar el desarrollo histórico-religioso de las tradiciones anteriores. Es de especial interés, también porque pretende estar en el corazón del judaísmo, evocando como vidente el Rabí Ismael. En este apocalipsis muchos capítulos están dedicados a la descripción de los cielos, de sus poderes y del culto de los Ángeles. La recitación de los *kedushá* es parte central de los acontecimientos cósmicos. Existen ángeles especialistas para recitarla y si fallan, son castigados, así como son bañados y purificados en un río de fuego antes de entonarla (36,2). Suceden cosas fantásticas cuando el “Santo” se entona: en la primera vez “las columnas de los cielos se estremecen” (38,1) y en la segunda vez los “nombres inefables que están grabados con una pluma flameante sobre el trono de la gloria vuelan como águilas de dieciséis alas que circundan y rodean al Santo...” (39,2). Cuando se entona por tercera vez “entonces los servidores del trono que atienden a su gloria salen con gran alegría de abajo del trono de su gloria. Cada uno de ellos lleva en sus manos millares y millares, miríadas y miríadas de coronas de estrellas semejantes en su aspecto al planeta Venus y las visten los ángeles servidores y los grandes príncipes aquellos que dicen “Santo”.

Tres coronas se ponen sobre sus cabezas: una corona que dice “Santo”, otra corona que dice “santo, santo”. Y una tercera corona que dice: “Santo, Santo, Santo es Yavé Sebaoth” (40,1-2). Mientras que los ángeles que no recitan el trisagio correctamente son consumidos por un fuego devorador (40,3).

Estamos frente a una concepción del culto celestial de una sofisticación impresionante. Cuenta con seres angélicos específicos y su ejecución impresiona y conmueve el cosmos. Este misticismo del culto celestial, de la descripción de la *merkabah* divina y de sus seres angélicos, tan completa en *Sefer Hekalot*, lo encontramos todavía incipiente en el Nuevo Testamento encontrando su mayor desarrollo en el Apocalipsis de Juan. Pero incluso allí, el culto y su descripción no cuentan con la sofisticación que tenemos aquí, aunque me parece que en el Apocalipsis, el culto una función decisiva para el desencadenamiento de los sucesos finales.

Nos gustaría finalizar mencionando textos que no son de género visionario o apocalíptico, pero por sus referencias a la recitación del trisagio, nos puede indicar que tienen un significado místico en el mundo de la sinagoga en la diáspora judía.

Las llamadas oraciones sinagogales Helenísticas (OTP II, 671-697) se recogen en los libros 7 y 8 del libro de las Constituciones Apostólicas. Aunque han sido transmitidas en una obra cristiana, (también repletas de interpolaciones cristianas), especialistas desde Bousset y Kohler, del siglo XIX, las interpretaban como restos de oraciones sinagogales judaicas. Ellas tendrían su origen en los siglos II y III. Mencionaremos apenas la del número 4. “Y los santos serafines junto con los querubines de 6 alas, cantándote el canto triunfal, aclaman con voces que nunca se callan: Santo, Santo, Santo el señor de los ejércitos, ¡el cielo y la tierra están llenos de tu gloria! Y la otra numerosa multitud de arcángeles, tronos, dominaciones, soberanías, autoridades, poderes, clamando y diciendo: ¡bendito sea la gloria del Señor en su lugar! Pero Israel, tu asamblea terrena separada de los gentiles, compiten con las fuerzas celestiales noche y día...” (4,9-13). La misma referencia a *kedushá* juntamente con los ángeles, poderes y potestades en un contexto de culto celestial encontramos en 12,81-85.

Nos preguntamos si de hecho, este imaginario de un culto celestial, derivado de las imágenes de Ez 1 y de Is 6, se cultiva en círculos apocalípticos y de extáticos viajeros celestiales. Él, ¿no podría ser parte de un espectro más grande de judíos y cristianos en el siglo I?. ¿no podía ser una respuesta simbólica común de judíos y cristianos, desde dentro de su experiencia religiosa a un mundo profundamente jerarquizado y extático en el cual vivían? Este mundo ¿no se impone de tal manera sobre la vida de las personas que solamente podía enfrentarse por multitudes de ángeles, querubines, serafines, poderes, tronos y del que se asienta sobre el gran trono celestial? ¿No era el culto de las sinagogas y de las comunidades cristianas domésticas el espacio donde experimentaban de alguna forma la anticipación de la aparición del reino de las estructuras celestiales sobre sus vidas? Las estructuras que regían el cosmos, los vientos, las aguas, etc. ¿no daría también cuenta de sus vidas de sufrimiento?

El imaginario de estos judíos y cristianos se alimenta fuertemente de las imágenes basileomórficas (como ya fue notado por Scholem), pero también de imágenes del mundo del templo y de los sacerdotes. Esto no quiere decir en absoluto que fuesen representantes de una clase sacerdotal. Pero su modelo de religiosidad fue adoptado y recreado por grandes sectores de la población judía tanto de palestina como de la diáspora. Ellos

recrearon el templo, que después de su destrucción, tenía sentido como ordenador del cosmos. En la literatura judaica del intertestamento su presencia es impresionante.

Nos engañamos si pensamos que con este tipo de imaginario. Estas personas se escondían en un reducto de la cultura judaica, aislándose de su ambiente cultural mayor. ¿No sería posible que también estuviesen asimilando, y, al mismo tiempo, contestando, elementos de la religiosidad y del culto del mundo donde vivían? Veamos la inscripción de Stratonike, en Asia menor del siglo I dC el texto se refiere a una orden del culto a Zeus Panemerios y Hécate: "... Por eso debe toda la población sacrificar siempre a los dioses que de esta forma se manifestaron; esparciendo incienso en las copas; orándoles y agradeciéndoles como de costumbre, dándoles honra por medio de cánticos de alabanza durante la procesión y en el culto. Por eso decidió el consejo de la ciudad escoger a treinta y dos jóvenes de la ciudad que el *Paidonomos* (el tutor de los jóvenes) debe conducir en este día a la prefectura, vestidos de blanco y llevando una corona de ramo de olivo. Ellos también deben traer ramos de olivo en sus manos. Estos jóvenes deben cantar un himno de alabanza acompañados de un entonador de cítara y en la presencia de un pasante designado por el secretario, el hijo de Diómedes" \_.

Llama la atención, la referencia a treinta jóvenes, a sus vestiduras blancas, trayendo coronas, entonando cánticos de alabanza. Todo esto nos recuerda a los veinte y cuatro ancianos que daban culto a Dios entonando cánticos y alabanzas. El Apocalipsis, ¿no podría estar desarrollando una especie de contrapartida judaica al culto de los dioses, en el cual el modelo parece estar más determinado por el culto de Asia menor que por modelos judíos? ¿No podría ser una apropiación judía de estos cultos en un nivel celestial? En este caso los cultos celestiales Judíos y cristianos serían una respuesta muy atrevida en relación a su medio ambiente político y religioso.

### 3. Observaciones sobre el lenguaje cúltico-visionario y su función en el Apocalipsis de Juan

Creo que el panorama que dimos del campo simbólico de la puerta y del culto celestial debe haber dejado al lector grandemente satisfecho. Tal vez solo hayamos conseguido demostrar que se trata de un tema ampliamente documentado en el período.

Las dificultades de interpretación que tenemos en los capítulos 4 y 5 del Apocalipsis, se extienden también a estos textos paralelos. Queda para un momento posterior, la comparación más exhaustiva del Apocalipsis de Juan con algún paralelo del período para que pudiéramos destacar las semejanzas y las diferencias de perspectiva entre ellos. La rapidez con que tratamos tantos textos paralelos no significa que no los tomamos seriamente en cuenta, como interlocutores, para la interpretación del Apocalipsis de Juan. Todavía queda por realizar una discusión más detenida sobre las experiencias religiosas análogas entre los textos.

Como resultado -nada inédito- de nuestra investigación presentamos la constatación de que el Apocalipsis de Juan, con sus imágenes y visiones, está inserto en el centro de una espiritualidad muy cultivada igualmente tanto por judíos como por cristianos. Se trata de un fenómeno, quizás no tan marginal, como habíamos imaginado.

A continuación esbozaremos algunas observaciones del texto del Apocalipsis 4 y 5.

- Los elementos estructuradores del texto, son de orden: geográfico (cielo-tierra, entorno, en frente, etc., del trono), teriomórfico (cordero, rostro de... alas), antropomórfico (alguien sentado sobre el trono, ancianos), numérico, semántico (palabras usadas densamente: gloria, honra, poder), gestual (*proskynese*).

- La concentración de imágenes no obedece a leyes del espacio o de la lógica, ni siquiera pictórico (ver: ojos "por dentro" y "por fuera"), no respeta el orden de la naturaleza (ver cada uno de los seres vivientes con el rostro de un animal y alas; ej. rostro de león con alas". El elemento numérico es tan estructurador como los demás. Este "no-respeto" a las "leyes naturales", indica que el lenguaje apocalíptico crea su propio mundo, en el cual formula el sentido. Crea sentido rompiendo con un sentido dado anteriormente.

- La organización de estos elementos es: *laberíntica* (especialmente en las visiones judías, una *hekal* conduce a otra, una visión conduce hacia dentro de otra, un cielo es entrada para otro cielo", *produciendo hibridismos* (seres con características múltiples, animales, humanas y angélicas: *hayot*, 24 ancianos), números y palabras: tienen sentido más denso que el normal; el gestual es riguroso.

No es un mundo espontáneo, donde cada cual hace lo que quiere y como quiere, sino que aparece más bien minuciosamente regulado en funciones y poderes. Por otro lado este mundo dispone sobre las personas y seres de forma caprichosa. Las descripciones de los seres celestiales frecuentemente apuntan hacia aspectos híbridos y poco naturales (el mundo celestial reorganiza la creación de la manera que quiere). Este mundo exótico y oculto es el que decide sobre lo cotidiano, subvierte las formas aparentes, revela su sentido más profundo. Y todo esto es apenas accesible en el mundo del culto y del éxtasis visionario (o de su comunidad visionaria). Los apocalípticos son descifradores de una realidad compleja y oculta. Pero esta realidad es también decisiva, pues incide sobre lo cotidiano y hasta sobre los hechos políticos y cósmicos. La apocalíptica y también el Apocalipsis de Juan unen lo particular e íntimo de la experiencia religiosa con lo estructural del mundo del poder político.

- El texto alterna aclamaciones y doxologías que concentran títulos honoríficos, acciones y gestos de adoración. Podríamos decir que estamos en el mundo mediterráneo donde la "honra" es una categoría fundante de las relaciones humanas. Dios tiene que ser aclamado como digno en sus muchas variaciones. Su dignidad se manifiesta en el culto. El mundo mediterráneo es, de esta forma, un mundo exhibicionista.

- La palabra en este mundo, especialmente en la cultura judía, no es mera convención lingüística: ella desea no solamente expresar las cosas sino que también las "construye". Estamos en un mundo donde a partir de la palabra las cosas son creadas (¿repetiendo así la creación?). Debido a este poder de la palabra para crear cosas, el mundo de la liturgia tenía un poco más de importancia de lo que puede tener para nosotros en la construcción del mundo.

- Las aclamaciones y doxologías están envueltas por estructuras de poder y de culto que se presentan concéntricamente: cielos - puerta del cielo - trono - veinte y cuatro ancianos - animales - presentación del Cordero. Esto todavía es más nítido en los apocalipsis judaicos. Las estructuras, ¿Funcionarán tal vez como marco de las aclamaciones? ¿Como su escenario? ¿Se complementa palabra y arquitectura? ¿Culto y Torá?

- Lo sagrado es algo poco accesible, pero cuando lo es, es magnífico, denso, y casi indescriptible. El Apocalipsis de Juan es hasta discreto en narrar los apuros y admiraciones del vidente. Esto lo distingue de los apocalipsis judíos. Pero incluso aquí lo sagrado no es íntimo y de fácil accesibilidad. El Cristo, que completa las funciones de entronización, gana dimensiones cósmicas.

A pesar de estar estructurado el lenguaje en el mundo de las visiones y de las estructuras celestiales que describimos arriba, nos gustaría destacar las novedades que Juan presenta frente al lenguaje apocalíptico. Primero, debemos observar que lo que llamamos convencionalmente apocalíptica es una construcción de la exégesis moderna. Entre los escritos considerados apocalípticos existen enormes diferencias. Si comparamos un apocalipsis con el apocalipsis de los animales de 1 Enoc con el 4 Esdras o el 5 libro de los Oráculos Sibilinos, podríamos preguntarnos si estos libros son de hecho tan emparentados como se presupone en la investigación. Por eso no es correcto juzgar al Apocalipsis de Juan frente a los demás apocalipsis como si estos fuesen organizados en forma idéntica y el Apocalipsis de Juan fuera su excepción.

En el capítulo 5, Juan parece mostrar su descontento con las soluciones presentadas anteriormente. Esto ya pudo ser notado en la economización de jerarquías celestiales y angelicales presentadas en la visión de Juan. ¿Sería esto una consecuencia de la concentración de funciones en Cristo? ¿Volvería esto innecesario mostrar los *sarim* que dominan el mundo celestial? ¿Será por esto que ellos son presentados de forma tan antropomórfica en la figura de los 24 ancianos? El Cordero podía haber asumido algunas de estas funciones. En verdad, el Cordero tiene funciones explícitamente mesiánicas, las figuras no siempre están explícitas en la literatura mesiánica judía. Aquí el Cordero es identificado con una figura histórica concreta, Jesús de Nazaret, aunque ella ya haya entrado nuevamente en el mundo del mito.

También queda claro que el Apocalipsis de Juan sigue la tendencia de otros apocalipsis del siglo I dC, al diferir de la literatura apocalíptica clásica (en especial 1 Enoc) en la cual se da un fuerte énfasis en la explicación cosmológica. El Apocalipsis de Juan enfatiza mucho más la relación del cosmos y de las estructuras celestiales insertas en el gran drama de los sucesos finales, en los cuales acontece la liberación del ser humano de todo sufrimientos.

Apocalipsis 5, que cuenta con menos documentación de elementos paralelos en la literatura del período, parece romper:

1) El protocolo solemne del capítulo 4 con el coro del visionario, que hasta entonces se mantenía discreto. Esta ruptura del protocolo parece indicar un cierto desacuerdo con la eficiencia del culto celestial, tal como se veía tradicionalmente. Con la llegada del Cordero, con todas sus características de mártir, y la consecuente identificación con los lectores, es que la historia del final de los tiempos puede llevarse a cabo.

2) La centralidad del trono se mantiene, pero el cordero aparece incluido en el escenario. Su llegada renueva la importancia del trono y de su papel decisivo en los sucesos finales.

3) Los capítulos 4 y 5 no deben leerse como una oposición del uno frente al otro, ya que existe uniformidad en el lenguaje que expresa poder (ver la misma densidad del lenguaje en los títulos del Cordero: León, Cordero degollado, expresiones que tienen sentido mesiánico o de martirio) El culto celeste, es verdad, alcanza en la segunda parte (cap. 5) a personas. Pero todo parece transcurrir conforme a un plan. Como si el Mesías oculto se manifestara y renovara el sentido y la centralidad del trono al abrir el acontecimiento del final de los tiempos. De hecho el Apocalipsis 5 puede leerse como texto de la revelación del Mesías, y en este caso el capítulo 4 habría ejercido una función de introducción. El final de la visión, con el culto de los 24 ancianos y los *hayot* parece querer integrar al Cordero en la narración. Con el final volvemos al escenario del capítulo 4.

Concluiremos con una breve observación sobre el contexto en el que este texto es leído y recibido en una comunidad cristiana de finales del primer siglo. Este contexto es doble: por un lado, el éxtasis visionario, por otro, el culto cristiano-primitivo. Incluso estando el texto tan bien estructurado y organizado, no podemos excluir la posibilidad de que haya sido concebido en estado extático o cosa semejante. Incluso en el éxtasis religioso, las comunidades hablan en su lenguaje religioso específico. El éxtasis también tiene sus convenciones y reglas, de lo contrario las manifestaciones extáticas no podrían comprenderse por ninguna comunidad ni identificarse con ellas.

Este éxtasis, a pesar de haberse escrito como si hubiera ocurrido en la soledad de Patmos, tiene alguna relación con el culto comunitario. Si no, en el momento de su creación (y no sabemos si Juan no habría tenido antes otros semejantes), por lo menos en el momento de su primera recesión. Se conoce la hipótesis de que estos cantos (las doxologías y aclamaciones) tendrían su origen en el culto de la comunidad y que el libro debía haber sido leído en voz alta en el culto, generando fenómenos extáticos de un orden que mal podemos imaginar. Es seductora la idea de que en cada culto los cristianos de las comunidades del Asia menor, a pesar de su contexto de sufrimiento y de exclusión social, pudiesen tener acceso al mundo de las estructuras y de los poderes celestiales que rigen el cosmos, aunque fuera ocultamente (por eso se trata de una "revelación"), y en el éxtasis religioso de su culto comenzasen a recrear el mundo.

Una relectura en estos moldes de fenómenos estáticos-carismáticos de grupos religiosos latinoamericanos de varias creencias, podría llevarnos a caminos, por lo mínimo, fascinantes.

### **Paulo Nogueira**

rua do Sacramento 230  
São Bernardo do Campo - SP  
09735-460  
Brasil

Este texto es una versión ampliada y revisada del texto presentado y discutido en el grupo de investigación "Estruturas Religiosas Convergentes do Cristianismo Primitivo" (Umesp/Fapesp) 06.08.99. Al profesor Archibald M. Woodruff y a los doctorandos y maestrandos que componen el grupo, muchas gracias por sus consejos y sugerencias.

Ver *As grandes correntes da mística judaica*. Perspectiva San Palbo 3era edición, 1995, especialmente p. 1-87.

Podemos citar como ejemplo: Mach, M. "From Apocalypticism to Early Jewish Mysticism?", en: J.J. Collins (de.), *The Encyclopedia of Apocalypticism*, v. 1 (The Origins of Apocalypticism in Judaism and Christianity). Continuum, New York 1998, p. 229-264 (También contiene bibliografía).

wland, Chr. *The Open Heaven. A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity*. Crossroad, New York, 1982, 562p. Para una discusión del género literario de los Apocalipsis "de viaje celestial" ver el estudio referencial de Collins, J.J. "Introducción: Towards a Morphology of a Genre", in: *Semeia* 14 (1979), p. 1-20.

Para quien quiera estudiar más sobre los textos que citamos ahora, recomiendo: Stone, M. (de), *Jewish Writings of the Second Temple Period. Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus*. Fortress Press, Assen, Philadelphia 1984, 698p. Sobre los apocalipsis específicamente: Collins, J.J., *The Apocalyptic Imagination. An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*. Eerdmans, Grand Rapids, 1998 (2da edición), 337 p.

Las fechas provienen de los escritos que citaremos a continuación y serán dadas según Collins, J.J., *The Apocalyptic Imagination*. OTP es abreviación de Charlesworth, J.H. (de.) *The Old Testament Pseudepigrapha*, 2v., Darton, Longman and Todd, London, 1983, 1985. Esta edición de los pseudoepígrafos también tienen buenas introducciones en cada texto.

Charlesworth, J.H. (de.) *The Old Testament Pseudepigrapha*, v.2, p.671-675.

Extraído de Berger, K., *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Neuen Testament* (NTD), Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1987.

Ver Berger, K., *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Neuen Testament*, p 321.