

---

EXCERPTA E DISSERTATIONIBUS IN SACRA THEOLOGIA

CUADERNOS  
DOCTORALES  
DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA

---

PUBLICACIÓN PERIÓDICA DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA  
UNIVERSIDAD DE NAVARRA / PAMPLONA / ESPAÑA



Universidad  
de Navarra

---

PABLO GONZÁLEZ-ALONSO

El hijo del Hombre  
de Jn 3,13 a la luz de la  
literatura apocalíptica

VOLUMEN 66 / 2017

---

SEPARATA

---

---

EXCERPTA E DISSERTATIONIBUS IN SACRA THEOLOGIA

# CUADERNOS DOCTORALES

DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA

PUBLICACIÓN PERIÓDICA DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA / UNIVERSIDAD DE NAVARRA  
PAMPLONA / ESPAÑA / ISSN: 0214-6827  
VOLUMEN 66 / 2017

---

DIRECTOR/ EDITOR

**J. José Alviar**  
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

VOCALES

**Juan Luis Caballero**  
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

**Fernando Milán**  
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

SECRETARIA

**Isabel León**  
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

---

Esta publicación recoge los extractos de las tesis doctorales defendidas en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra.

La labor científica desarrollada y recogida en esta publicación ha sido posible gracias a la ayuda prestada por el Centro Académico Romano Fundación (CARF)

---

**Redacción, administración, intercambios y suscripciones:**  
Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia.  
Facultad de Teología.  
Universidad de Navarra.  
31080 Pamplona (España)  
Tel: 948 425 600.  
Fax: 948 425 633.  
e-mail: [faces@unav.es](mailto:faces@unav.es)

**Edita:**  
Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, S.A.  
Campus Universitario  
31080 Pamplona (España)  
T. 948 425 600

**Precios 2017:**  
Suscripciones 1 año: 30 €  
Extranjero: 43 €

**Fotocomposición:**  
Pretexto  
**Imprime:**  
Ulzama Digital  
**Tamaño:** 170 x 240 mm

**DL:** NA 733-1984  
**SP ISSN:** 0214-6827

---

EXCERPTA E DISSERTATIONIBUS IN SACRA THEOLOGIA

# CUADERNOS DOCTORALES

DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA

VOLUMEN 66 / 2017

---

**Pablo GONZÁLEZ-ALONSO**

El hijo del Hombre de Jn 3,13 a la luz de la literatura apocalíptica

5-81

Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Juan Chapa

**Fortunato Nsue ESONO AYÍAMBENG**

Las tentaciones de Jesús (Mt 4,1-11) en clave intertextual

83-149

Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Vicente Balaguer

**Carlos VARELA VEGA**

Tres conceptos fundamentales en el debate litúrgico posconciliar: *historia salutis* – *mysterium paschale* – *logiké latreía*. Una aproximación al pensamiento litúrgico de Salvatore Marsili, Louis Bouyer y Joseph Ratzinger

151-215

Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Pablo Blanco

**Charles Ndaka SALABISALA**

Les points majeurs du débat théologique dans la littérature francophone autour du sacrement de confirmation après le Concile Vatican II

217-279

Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. José Luis Gutiérrez

**Rubèn MESTRE ANDRÉS**

La Iniciación cristiana en la enseñanza del beato Ildelfonso Schuster (1880-1954)

281-363

Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Alfonso Berlanga

**F. Lorenzo NAYA SARSA**

La doctrina del purgatorio en el desarrollo teológico

365-443

Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. José Morales

**Ricardo SPUCH REDONDO**

José María Blanco White: de la ortodoxia a la disidencia. Historia de una conciencia

445-513

Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Enrique de la Lama

---

Universidad de Navarra  
Facultad de Teología

Pablo GONZÁLEZ-ALONSO

El hijo del Hombre de Jn 3,13 a  
la luz de la literatura apocalíptica

Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la  
Facultad de Teología de la Universidad de Navarra

Pamplona  
2017

Ad normam Statutorum Facultatis Theologiae Universitatis Navarrensis,  
perlegimus et adprobavimus

Pampilonae, die 26 mensis aprilis anni 2017

Dr. Ioannes CHAPA

Dr. Vincentius BALAGUER

Coram tribunali, die 27 mensis iunii anni 2017, hanc  
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit

Secretarius Facultatis  
D. nus Eduardus FLANDES

Cuadernos doctorales de la Facultad de Teología  
Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia

Vol. LXVI, n. 1

---

## Presentación

**Resumen:** Las palabras de Jesús en el diálogo con Nicodemo: «Nadie ha subido al cielo, sino el que bajó del cielo, el Hijo del Hombre» (Jn 3,13) parecen contradecir la tradición judía que asume los ascensos al cielo de patriarcas o profetas como Henoc, Elías, etc. Así lo sugiere el pronombre «nadie». El presente trabajo se propone ayudar a comprender mejor esta afirmación. En primer lugar se determina el contexto de 3,13 en la estructura del evangelio de Juan y se analiza el uso paralelo de los verbos y expresiones más relevantes de este versículo en el cuarto evangelio. A continuación, se presentan los relatos de ascensos al cielo en la literatura judía apocalíptica y la figura del Hijo del Hombre. Seguidamente, se proponen las características del Hijo del Hombre joánico y las posibles relaciones con el Hijo del Hombre y los viajeros celestiales apocalípticos. Finalmente, se analiza cómo este texto ha sido recibido por los Padres y autores eclesiásticos de los siglos II y III. El trabajo en su conjunto muestra la continuidad del evangelio con la tradición literaria anterior, al mismo tiempo que destaca la novedad de la figura de Jesús y la autoridad de su mensaje de salvación.

**Palabras clave:** Hijo del Hombre; Ascenso – descenso; Apocalíptica.

**Abstract:** The words of Jesus in dialogue with Nicodemus: «No one has ascended to heaven but he who descended from heaven, the Son of Man» (Jn 3:13) seem to contradict the Jewish tradition that assumes the ascent to heaven of patriarchs or prophets like Enoch, Elijah, etc. This is suggested by the phrase «no one». This paper aims to better understand this statement. First, the context of 3:13 in the structure of the Gospel of John is determined, and the parallel use of verbs and most relevant expressions of this verse in the fourth gospel are analyzed. Then the accounts of ascents to heaven in Jewish apocalyptic literature and the figure of the Son of Man are presented. Next, the features of the Johannine Son of Man and possible relations with the apocalyptic Son of Man and celestial travelers are proposed. Finally, it is discussed how this text has been received by the Fathers and ecclesiastical authors of the 2nd and 3rd centuries. The work as a whole shows the continuity of the Gospel with the previous literary tradition, while highlighting the novelty of the figure of Jesus and the authority of his message of salvation.

**Keywords:** Son of Man; Ascent – descent; Apocalyptic.

«Así como por nosotros descendió del cielo y por nosotros sufrió y murió en la cruz, así también por nosotros resucitó y subió a Dios, por lo tanto no está más lejano, sino que es ‘Dios nuestro’, ‘Padre nuestro’ (cfr. Jn. 20,17)»<sup>1</sup>. Si la encarnación de Jesús y su ascenso al cielo tras su resurrección constituyen el marco del momento central de la revelación de Dios a los hombres, estudiar el descenso-ascenso de Jesús permite profundizar en la comprensión del designio salvador de Dios y su específica relación con los hombres. Desde este punto de vista, la afirmación puesta en boca de Jesús en el EvJn, «nadie ha

subido al cielo, sino el que bajó del cielo, el Hijo del Hombre» (Jn 3,13), ha presentado una fabulosa oportunidad para identificar a este Hijo del Hombre y penetrar en su misión redentora.

Adentrarse en este estudio abrió diversas perspectivas, todas ellas relacionadas con la trascendencia. La primera pregunta que surgió fue qué se debe entender por «cielo». Caben discusiones que conciernen a la teología dogmática, a las ubicaciones geográficas o físicas, a su comprensión como un mero concepto o constructo teórico, así como a la psicología y las percepciones subjetivas<sup>2</sup>. El cielo es el lugar que el hombre ha asignado a Dios, configurándolo como mundo divino. En la tradición judía representa así la contrapartida de la tierra: un lugar para seres espirituales, ángeles y divinidades, frente a la tierra habitada por los hombres y sus intereses materiales<sup>3</sup>. En algunos de estos casos se ha configurado el cielo, o la esfera espiritual, en diversas alturas, para ordenar jerárquicamente a los seres espirituales y poner en lo alto a Dios. Habitualmente la distribución se ha hecho en tres o en siete niveles<sup>4</sup>. No obstante, algunos autores consideran el cielo como el estado de revelación alcanzado por los diversos videntes, después de ciertas prácticas místicas<sup>5</sup>. En cualquier caso parece claro que Dios no puede ser reducido a un lugar o ámbito de la creación, dada su condición divina omnipotente y omnicompreensiva. Todas estas referencias al cielo hablan de la conciencia de Dios como existente en el momento presente y dominador sobre su creación<sup>6</sup>. En esta línea, en la tradición israelita se define el cielo como «lugar» de encuentro de la criatura con Dios, incluso como el lugar donde el hombre le da culto, el verdadero templo<sup>7</sup>.

Como consecuencia inevitable, la existencia de un cielo diverso de la tierra requiere que haya que viajar para pasar de un lugar al otro. Este interés surgió como fruto del deseo del hombre de acceder a Dios, bien para obtener una revelación, bien por la creencia en una vida futura para los justos<sup>8</sup>. Estos traslados de lugar son llamados «ascensos» en cuanto que el cielo se sitúa sobre la tierra, y «descensos» cuando el destino del viaje es la tierra o sus abismos. Lógicamente, la concepción de cielo que se tenga, y que se ha descrito en el párrafo anterior, determina el significado de los viajes. Para unos, «viajar» indica un cambio de lugar físico, mientras que para otros son momentos de revelación y conexión entre el hombre y Dios, o se interpretan como estados místicos o psíquicos, alcanzados por diversas prácticas. Y no faltan los que los consideran meros modos de decir o de escribir, como un recurso literario que refiere otras posibilidades, como la glorificación en el caso de la ascensión, o la liberación de las almas de los justos en el descenso al *sheol*.

En cualquier caso, los relatos de viajes celestiales se enmarcan en el contexto del afán del hombre por conocer y relacionarse con Dios. Se trata de una idea de fondo que está tanto en los relatos en los que seres celestes descienden o caen a la tierra, como en aquellos en que los hombres han visitado el cielo o han tenido revelaciones del mundo superior. Es un tema ampliamente presente en la literatura antigua hasta el cambio de era, a partir de la cual se mantuvo principalmente en la literatura apocalíptica de ámbito judío, entre los siglos III a.C. y II d.C.<sup>9</sup>. En estos textos se recogen historias de personajes que reciben conocimientos de las realidades celestiales y las comunican a los hombres. Los protagonistas son visionarios, considerados justos, que ejercen la función de intermediarios entre Dios y los hombres<sup>1.0</sup>.

En la tesis doctoral que se ha presentado, la mención del Hijo del Hombre que aparece en Jn 3,13 propone una perspectiva para acercarse a la idea que el autor del cuarto evangelio quiso transmitir, al tiempo que enmarca ese título en una tradición cultural o literaria. Porque no es indiferente que el descenso-ascenso se predique del Hijo del Hombre o del Hijo de Dios, de Jesús, del Señor, etc., ya que la cristología joánica es rica en predicados y enunciados acerca de Cristo, manifestando cada uno de ellos los diversos aspectos de la relación del Hijo con el Padre, el mundo y los hombres<sup>11</sup>. Es evidente que el Hijo del Hombre como sujeto del ascenso-descenso se relaciona directamente con la cristología y, por tanto, con el estudio de Dios y de la Trinidad<sup>12</sup>. Además, el uso de la figura del Hijo del Hombre en la literatura apocalíptica de los siglos inmediatamente anteriores a la vida de Jesús conecta este título con el ambiente en el que se origina<sup>13</sup>.

Si bien el versículo Jn 3,13 por sí mismo no ha tenido una gran repercusión en los estudios exegéticos, su interpretación se ha visto enriquecida por la investigación de otros pasajes paralelos. Por un lado, como parte del conjunto de dichos del Hijo del Hombre en el EvJn, según los cuales el Hijo del Hombre revela a Dios a los hombres y les trae el juicio de Dios mediante su presencia entre ellos<sup>14</sup>. Por otro, por su paralelismo con versículos del cuarto evangelio que se refieren a la glorificación y exaltación de Jesús en la cruz, momento culminante de la revelación y del juicio por parte del Hijo del Hombre<sup>15</sup>.

Otro aspecto subyacente en Jn 3,13 y en la conversación de Jesús con Nicodemo, así como a lo largo del cuarto evangelio, es la polémica existente entre cristianos y judíos que está en el trasfondo. Es un tema histórico que sigue abierto y discutido<sup>16</sup>. La separación y el conflicto entre judíos y cristianos se recogen por triplicado en el EvJn (9,22; 12,42; 16,2)<sup>17</sup>, reflejando el ambien-



te de hostilidad que había entre el judaísmo de corte fariseo reconstituido en Yamnia y los cristianos<sup>18</sup>.

El cuarto evangelio tiene una base judía que lo impregna todo, haciendo impensable que se hubiera escrito sin tener presentes las tradiciones y las escrituras judías<sup>19</sup>. En él, Jesús ofrece de sí mismo una revelación que tiene sentido desde un punto de vista judío: propone el cumplimiento de las creencias y tradiciones judías en su persona. En el caso concreto de Jn 3,13, Jesús aparece como un viajero celestial que asciende al cielo. La polémica se presenta por la sorprendente afirmación que hace a Jesús ser el único que ha subido al cielo, en disonancia con la literatura judía anterior, que está salpicada de relatos de ascensos al cielo y de revelaciones divinas, empezando por Moisés. Jesús se declara el único, anulando la validez de todos los viajes anteriores, al tiempo que se define a sí mismo como un ser celestial.

La tesis ha pretendido por tanto enlazar con las corrientes actuales de interpretación del cuarto evangelio, que prefieren ver en él una recepción de la literatura judía con rasgos apocalípticos, frente a la fuerte tendencia de interpretación gnóstica de las últimas décadas del siglo XX<sup>20</sup>. Estas posturas buscan también una mayor coherencia con el Apocalipsis de Juan en el NT y con las cartas del apóstol Juan, así como con otras tradiciones apocalípticas presentes en el NT, como por ejemplo en los evangelios sinópticos y en algunos pasajes del apóstol Pablo. En ellos coinciden, entre otras, expresiones y representaciones de Cristo resucitado que evocan la literatura apocalíptica<sup>21</sup>.

El trabajo se ha encuadrado dentro de las coordenadas que se han descrito hasta el momento. De este modo, y en consonancia con las corrientes actuales de estudio, ha analizado Jn 3,13 con el propósito de hacer presente al lector actual el probable significado que tuvieron estas palabras del EvJn en las primeras comunidades cristianas. Es decir, aclarar en un primer momento por qué es sorprendente y polémica dicha afirmación en boca de Jesús, y qué enseñanza pretendía transmitir con tal declaración, en relación con el título mesiánico con que se designa. Seguidamente, y de modo inseparable, se ha presentado la recepción que tuvo este pasaje en los intérpretes de los primeros siglos del cristianismo.

Con estos presupuestos, el primer capítulo analizaba el pasaje de Jn 3,13 dentro del cuarto evangelio. Este versículo forma parte de la perícopa que recoge el diálogo entre Jesús y Nicodemo, seguido de un discurso puesto en boca de Juan el Bautista. El pasaje está ubicado entre los dos primeros signos que se relatan de Jesús en el EvJn y se aparece como el inicio de la revelación de Jesús al fariseo, después del diálogo introductorio. En esta ocasión, Jesús

habla sobre la revelación de las verdades celestiales, indicando que sólo quien las conoce puede hablar de ellas. La posibilidad de conocer los misterios celestes y comunicarlos a los hombres requiere el ascenso-descenso del revelador.

En el segundo capítulo se relacionó Jn 3,13 con versículos que están en paralelismo con él, tanto por sus palabras como por su interpretación. Así pues, se comparaba el vocabulario clave de este pasaje, como son los términos ἀναβαίνω, ὑψωθῆναι, οὐδεὶς y εἰ μή, así como la expresión ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, con los otros usos en el EvJn. En consecuencia, se comentaban los pasajes paralelos de 1,51, 6,51.62 y 20,17, donde en todos ellos hay referencias a los ascensos y descensos. El análisis de 8,28 y 12,32-34 ha revisado la relación entre la ascensión y la exaltación del Hijo del Hombre en el EvJn, y las expresiones οὐδεὶς y εἰ μή en referencia a su glorificación. Terminaba el capítulo con un estudio acerca de la figura del Hijo del Hombre en el cuarto evangelio, buscando el posible origen de su uso a partir de las características que se describen de él a lo largo del relato, así como las funciones que le son propias según el autor joánico.

El tercer capítulo es la parte de la tesis que se ha escogido para publicar como extracto. En él se expone el marco general de los ascensos al cielo mediante una presentación, la recopilación de relatos comentados y analizados, así como un estudio de los aspectos más relevantes en ellos. Tiene un interés particular, dado que son relatos menos conocidos y comentados, y cuyo estudio ofrece la base adecuada para comprender el objeto de esta tesis. Por tanto, en primer lugar se sitúan los ascensos en el conjunto de la literatura apocalíptica judía, que precede y se solapa cronológica y espacialmente con la redacción de los escritos del NT, permitiendo tanto una comparación entre ellos, como la búsqueda de fuentes y elementos en común. Además se definen los términos relevantes a partir de los trabajos más influyentes en la literatura actual, con el fin de evitar ambigüedades o malos entendidos, provocados quizá por la falta de consenso entre los estudiosos<sup>22</sup>. Una vez aclarado qué se entiende por apocalíptica y por ascensos al cielo, se presenta la lista de viajes celestiales que se han escogido para este trabajo. Se relatan en textos datados entre los siglos III a.C. y II d.C. y pertenecen a la tradición henóquica, o forman parte del elenco de apocalipsis y testamentos elaborados en esos siglos de modo generalizado. Finalmente se hace un análisis transversal de los relatos estudiados, buscando los elementos comunes o los aspectos más relevantes que aparecen en ellos, y que pueden considerarse como elementos fundamentales de la tradición literaria apocalíptica, al tiempo que cumplen las características propias de los relatos del género de las ascensiones al cielo.

Tras haber estudiado Jn 3,13 por un lado, y los viajes apocalípticos por otro, en el cuarto capítulo se establecía la posible relación entre los viajeros apocalípticos y el Hijo del Hombre joánico. Inicialmente se consideraron y compararon los rasgos que se habían estudiado en el capítulo anterior, para mostrar a Jesús como protagonista de un viaje apocalíptico. También se han descrito los rasgos que hacen de Jesús un viajero diferente, a causa de la autoridad y el conocimiento que le aporta su condición divina. Al proceder del cielo, Jesús puede hablar de lo que conoce, con una información total y no sólo parcial, como la recibida por los protagonistas de los relatos apocalípticos. Al mismo tiempo, Jn muestra la diversidad de la misión de Jesús frente a la de los viajeros celestiales, que hace que tanto su origen como su destino sean otros, hasta el punto de llegar a morir en la cruz como medio de transmitir la verdadera revelación. El Hijo del Hombre se revela plenamente en la cruz, que está inseparablemente unida a su resurrección y ascensión al cielo.

Finalmente, la tesis concluía con un capítulo dedicado a la recepción de Jn 3,13 en el entorno literario más inmediato, con el propósito de buscar luces que confirmaran o refutaran la comprensión y el uso del pasaje en la Iglesia de los primeros siglos. Por un lado, se presentaron los textos patrísticos de los siglos II y III, en los que se observó que, para los Padres de la Iglesia y escritores eclesiásticos, el descenso del Hijo del Hombre en el EvJn es la encarnación del Hijo de Dios para la redención del mundo. Por otro lado, se revisó la acogida del pasaje de Jn en textos gnósticos, en los que se hacía patente cómo, para los miembros de estas sectas, las almas debían volver a Dios mediante el conocimiento, a través de un salvador, el Hijo del Hombre. Lamentablemente, en este caso los textos que se han transmitido son muy fragmentarios y arrojan poca luz.

---

## Notas de la Presentación

1. Palabras de Benedicto XVI en el *Regina Coeli* en la solemnidad de la Ascensión del Señor, 20 de mayo de 2012.
2. Una breve presentación de esta variedad se encuentra en DAWSON, G. S., *Jesus Ascended: The Meaning of Christ's Continuing Incarnation*, Phillipsburg: P&R Publishing, 2004, 39-42.
3. Cfr. ROWLAND, Ch. C., *The Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity*, Eugene (Oregon): Wipf & Stock Publishers, 2002, 79.
4. Cfr. WRIGHT, J. E., «Heaven», en J. J. Collins y D. C. Harlow (eds.), *The Eerdmans Dictionary of Early Judaism*, Grand Rapids: Eerdmans, 2010, 711.
5. Por ejemplo, GARCÍA HUIDOBRO, T., *Experiencias Religiosas y Conflictos en el Cuarto Evangelio: La Escenificación Litúrgica del Evangelio Frente a los Viajes Celestiales*, Estella: Verbo Divino, 2012, 43.
6. DAWSON, *Jesus Ascended: The Meaning of Christ's Continuing Incarnation*, 40.
7. HIMMELFARB, M., *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses*, New York: Oxford University Press, 1993, 3-4.
8. COLLINS, J. J., «A Throne in the Heavens: Apotheosis in Pre-Christian Judaism», en J. J. Collins y M. Fishbane (eds.), *Death, Ecstasy, and Other Worldly Journeys*, New York: SUNY, 1995, 47.
9. Cfr. Christopher C. Rowland y Christopher R.A. Morray-Jones, *The Mystery of God: Early Jewish Mysticism and the New Testament*, Leiden: Brill, 2009, xvii-xviii y cap. 2.
10. LESCHERT, D. F., «Mediator», en D. N. Freedman (ed.), *The Eerdmans Dictionary of the Bible*, Grand Rapids: Eerdmans, 2000, 878; HIMMELFARB, *Ascent to Heaven*, 23. Por este motivo, en la literatura apocalíptica se recurría con frecuencia a la pseudoepigrafiya (KOCH, K., *The Rediscovery of Apocalyptic: A Polemical Work on a Neglected Area of Biblical Studies and its Damaging Effects on Theology and Philosophy*, London: SCM, 1972, 23-28; COLLINS, J. J., «The Jewish Apocalypses», *Semeia* 14 [1979] 44-45).
11. Cfr. SCHNACKENBURG, R., *La Persona de Jesucristo reflejada en los Cuatro Evangelios*, Barcelona: Herder, 1998, 359.
12. Cfr. MOLONEY, F. J., «The Johannine Son of Man Revisited», en G. Van Belle, J. G. van der Watt y P. Maritz (eds.), *Theology and Christology in the Fourth Gospel: Essays by the Members of the SNTS Johannine Writings Seminar*, Leuven: University Press, 2005, 177-179.
13. REYNOLDS, B. E., *The Apocalyptic Son of Man in the Gospel of John*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2008, 85.
14. Por ejemplo, MOLONEY, F. J., *The Johannine Son of Man*, Roma: Libreria Ateneo Salesiano, 1976, 42-67.
15. Por ejemplo, HERRERA GABLER, J. F., *Cristo Exaltado en la Cruz: Exégesis y Teología Contemporáneas*, Pamplona: EUNSA, 2012.
16. Cfr. BIERINGER, R.; POLLEFEYT, D. y VANDECASTEELE-VANNEUVILLE, F., «Wrestling with Johannine Anti-Judaism: A Hermeneutical Framework for the Analysis of the Current Deba-

- te», en R. Bieringer, D. Pollefeyt y F. Vandecasteele-Vanneuville (eds.), *Anti-Judaism and the Fourth Gospel: Papers of the Leuven Colloquium, 2000*, Assen: Royal Van Gorcum, 2001, 3-37.
17. FABRIS, R., *Giovanni*, Roma: Borla, 1992, 58; «As with all Christian churches in Palestine, this created tensions between believers in Jesus and their fellow Jews who were not Christians, and such tensions will have oscillated in severity from time to time» (BEASLEY-MURRAY, G. R., *John*, Nashville: Thomas Nelson, 1999, xlvj).
  18. Aunque este ambiente hostil es aceptado, a algunos autores judíos actuales lo que más les preocupa es que se identifique a «los judíos» del EvJn con el pueblo judío del siglo XXI, con la posibilidad de fomentar un sentimiento antisemita entre los cristianos y en toda la sociedad; es lo que se ha llamado «transfer of hostility». Por eso, plantean como tema aún no definido si el conflicto recogido en el cuarto evangelio hace referencia a una lucha de judíos contra cristianos, o más bien a una pelea interna entre judíos o entre cristianos (cfr. BIERINGER, POLLEFEYT y VANDECASTEELE-VANNEUVILLE, «Anti-Judaism and the Fourth Gospel», 21).
  19. «This gospel would be unthinkable without the OT basis which supports it» (SCHNACKENBURG, R., *The Gospel According to St. John: Introduction and Commentary on Chapters 1-4*, Crossroad, 1982, 124). Citado y comentado por Beasley-Murray, *John*, lx. También: «Por tanto, el Antiguo Testamento, que Juan conocía tan a fondo que podía usarlo de manera global y sin limitarse a textos específicos, se puede considerar como un elemento primario del trasfondo que subyace a su narración evangélica» (BARRETT, Ch. K., *El Evangelio según San Juan: Una introducción con comentario y notas a partir del texto griego*, Madrid: Cristiandad, 2003, 61). «The confrontation with Jewish historians and exegetes helps Christians to realise their unconscious Christian prejudices and has already borne its fruits for a better understanding of the Jewish character of the New Testament. If the books of the New Testament are Jewish writings, the traditional anti-Jewish explanation becomes historically untenable» (HOET, H., «'Abraham is our Father' (John 8:39): The Gospel of John and Jewish-Christian Dialogue», en R. Bieringer, D. Pollefeyt y F. Vandecasteele-Vanneuville (eds.), *Anti-Judaism and the Fourth Gospel: Papers of the Leuven Colloquium, 2000*, Assen: Royal Van Gorcum, 2001, 188).
  20. Cfr. ASHTON, J., «The Johannine Son of Man: A New Proposal», *New Testament Studies* 57 (2011) 508-29, en el que cita como postuladores de estas hipótesis a MEEKS, W. A., *The Prophet-king: Moses Traditions and the Johannine Christology*, Leiden: Brill, 1967; ODEBERG, H., *The Fourth Gospel: Interpreted in its Relation to Contemporaneous Religious Currents in Palestine and the Hellenistic-Oriental World*, Amsterdam: Grüner, 1968.
  21. ROWLAND, *The Open Heaven*, cap. 5.
  22. Los estudios más influyentes son: COLLINS, J. J., «Introduction: Towards de Morphology of a Genre», *Semeia* 14 (1979) 1-20; KOCH, *The rediscovery of Apocalyptic*. En cuanto a incluir definiciones de conceptos en sus libros, de este modo proceden algunos autores como, por ejemplo, SCHÄFER, P., *The Origins of Jewish Mysticism*, Princeton: Princeton University Press, 2009, en la introducción dedicada al *misticismo*.

---

# Índice de la Tesis

INTRODUCCIÓN	9
<b>Capítulo 1</b>	
<b>Jn 3,13 EN EL EVANGELIO DE JUAN</b>	23
1.1. EL NUEVO COMIENZO (2,1-4,42)	27
1.2. LA NUEVA VIDA (3,1-36)	28
1.2.1. Marco narrativo	28
1.2.2. Estructura	30
1.3. JESÚS Y NICODEMO (2,23-3,21)	34
1.3.1. Estructura y desarrollo	34
1.3.2. Recursos literarios implícitos	35
1.4. «PUES NADIE HA SUBIDO AL CIELO, SINO EL QUE BAJÓ DEL CIELO, EL HIJO DEL HOMBRE» (3,13)	38
1.4.1. Notas de crítica textual	38
1.4.2. <i>ὕψωθῆναι δεῖ</i> : unidad y sentido de Jn 3,13-15	40
1.4.3. <i>οὐδεὶς</i> : la novedad de Jesús como revelador celestial	42
1.4.4. <i>ἀναβέβηκεν</i> : el ascenso como unión entre el Padre y el Hijo	43
1.4.5. <i>εἰ μὴ ὁ καταβὰς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου</i> : el descenso del Hijo del Hombre	47
<b>Capítulo 2</b>	
<b>PARALELOS CON Jn 3,13</b>	53
2.1. <i>ἀναβαίνειν</i> Y <i>καταβαίνειν</i>	53
2.1.1. El ascenso y descenso de los ángeles sobre el Hijo del Hombre (Jn 1,51)	53
2.1.2. El Hijo del Hombre sube a donde estaba antes (Jn 6,62)	55
2.1.3. El ascenso al Padre (Jn 20,17)	57
2.1.4. El «descenso» del Pan de Vida (Jn 6)	61
2.2. ASCENSO Y EXALTACIÓN	64
2.2.1. Conoceréis que yo soy (Jn 8,28)	67
2.2.2. Es necesario que sea levantado (Jn 12,32-34)	69
2.3. <i>Οὐδεὶς</i> Y <i>εἰ μὴ</i>	71

2.4. EL HIJO DEL HOMBRE EN EL EVANGELIO DE JUAN	74
2.4.1. Origen del Hijo del Hombre	75
2.4.2. Rasgos del Hijo del Hombre en el cuarto evangelio	78
2.4.3. El Hijo del Hombre como revelador	81
2.4.4. Otras comprensiones del Hijo del Hombre	84
2.5. JN 3,13: POR QUÉ QUIEN BAJA DEL CIELO ES EL HIJO DEL HOMBRE	88

### Capítulo 3

LOS ASCENSOS AL CIELO EN LA LITERATURA APOCALÍPTICA JUDÍA	95
3.1. LITERATURA APOCALÍPTICA, MÍSTICA JUDÍA Y LITERATURA CRISTIANA	97
3.2. GÉNERO APOCALÍPTICO	100
3.2.1. Definición y clasificación	100
3.2.2. Ascensiones al cielo	102
3.3. RELATOS DE ASCENSIONES AL CIELO	105
3.3.1. Libro de los Vigilantes (1 Henoc 1-36)	106
3.3.2. Libro de las Parábolas (1 Henoc 37-71)	113
3.3.3. Libro de los Secretos de Henoc (2 Henoc o Henoc eslavo)	118
3.3.4. Testamento de Leví (2-5)	132
3.3.5. Testamento de Abrahán	137
3.3.6. Apocalipsis de Abrahán	142
3.3.7. Apocalipsis Griego de Baruc (3 Baruc)	148
3.3.8. Apocalipsis de Sofonías	154
3.4. LOS VIAJEROS CELESTIALES	159
3.4.1. El cielo como templo	160
3.4.2. Carácter autoritativo del protagonista	161
3.4.3. ¿Ascensiones o asunciones?	163
3.4.4. Propósito de los viajes	164
3.4.5. Transformación del viajero celestial	167
3.4.6. Carácter de mediador	170

### Capítulo 4

CUARTO EVANGELIO Y LITERATURA APOCALÍPTICA JUDÍA	173
4.1. EL HIJO DEL HOMBRE COMO VIAJERO CELESTIAL EN EL EVANGELIO DE JUAN	173
4.1.1. Rasgos de los viajeros celestiales apocalípticos	173
4.1.2. El Hijo del Hombre en el Libro de las Parábolas (1 Hen 37-71)	175
4.1.3. Rasgos del Hijo del Hombre como «viajero celestial» en el evangelio de Juan	177
4.2. LOS DESCENSOS EN LA LITERATURA JUDÍA Y EL DESCENSO DEL HIJO DEL HOMBRE EN EL EVANGELIO DE JUAN	181
4.3. JESÚS ASCIENDE AL PADRE	191
4.3.1. Una autoridad nueva	191

## ÍNDICE DE LA TESIS

4.3.2. Contenido de la Revelación	194
4.3.2.1. Temas de la revelación apocalíptica	194
4.3.2.2. Carácter de preparación en la revelación apocalíptica	198
4.3.2.3. Plenitud de la revelación ofrecida por Jesús en el evangelio de Juan	200
4.4. LA CRUZ COMO CULMEN DE LA REVELACIÓN	202
4.4.1. La cruz como punto de contraste con los relatos apocalípticos	202
4.4.2. Jn 3,14 como explicación de Jn 3,13	204
4.4.3. El Hijo del Hombre es el Hijo de Dios	204
<b>Capítulo 5</b>	
<b>LA RECEPCIÓN DE Jn 3,13</b>	207
5.1. ALUSIONES TEXTUALES	208
5.1.1. Orígenes	208
5.1.1.1. Homilía en Génesis 4,5	212
5.1.1.2. Homilía en Ezequiel 13,2	214
5.1.1.3. Homilía en Isaías 5,1	216
5.1.1.4. Comentario a Romanos 8,2	217
5.1.1.5. Otras obras	220
5.1.2. Novaciano	221
5.1.2.1. De Trinitate 13	222
5.1.3. Hipólito de Roma	224
5.1.3.1. Contra Noetum 4	225
5.2. ALUSIONES CONCEPTUALES	227
5.2.1. Clemente de Alejandría	227
5.2.1.1. Extractos de Teódoto	229
5.2.1.2. Protréptico	232
5.2.2. Ireneo de Lyon	234
5.2.2.1. Adversus Haereses	235
5.2.2.1.1. Haer. 1,9,3	237
5.2.2.1.2. Haer. 3,6,2	238
5.2.2.1.3. Haer. 3,18,3	240
5.2.2.2. Demostración de la enseñanza apostólica	242
5.2.3. Tertuliano	244
5.2.4. Arístides de Atenas	246
5.3. SÍNTESIS DE LA RECEPCIÓN DE JN 3,13 EN LOS PADRES DE LOS SIGLOS II Y III	247
5.4. RECEPCIÓN DE JN 3,13 EN LA LITERATURA GNÓSTICA	249
5.4.1. Heracleón: Comentario al evangelio de Juan	252
5.4.2. Las Tres Estelas de Set	254
5.4.3. Apócrifo de Santiago	255
5.4.4. Evangelio de María (Magdalena)	257
CONCLUSIONES	259
BIBLIOGRAFÍA	271



---

## Bibliografía de la Tesis

### FUENTES DE TEXTOS PATRÍSTICOS

#### *Arístides de Atenas*

POUDERON, B.; PIERRE, M.-J.; OUTTIER, B. y GUIORGADZÉ, M. (eds.), *Aristide. Apologie*, Paris: Les Éditions du Cerf, 2003

#### *Ireneo de Lyon*

GARITAONANDIA CHURRUCA, J. (ed.), *Ireneo de Lyon. Contra las Herejías*, Sevilla: Apostolado Mariano, 1999.

ROMERO POSE, E., *Demostración de la predicación apostólica de Ireneo de Lyon*, Madrid: Ciudad Nueva, 1992.

#### *Hipólito de Roma*

BUTTERWORTH, R. (ed.), *Hippolytus of Rome. Contra Noetum*, Edinburgh: Scottish Academic Press, 1979.

SIMONETTI, M. (ed.), *Ippolito. Contro Noeto*, Bologna: Edizioni Dehoniane, 2000.

#### *Clemente de Alejandría*

MERINO, M. (ed.), *Clemente de Alejandría. El Protréptico*, Madrid: Ciudad Nueva, 2008.

— (ed.), *Clemente de Alejandría. Extractos de Teódoto; Éclogas Proféticas; ¿Qué rico se salva?; Fragmentos*, Madrid: Ciudad Nueva, 2010.

MERINO, M. y REDONDO, E. (eds.), *Clemente de Alejandría. El Pedagogo*, Madrid: Ciudad Nueva, 1994.

MONDÉSERT, C., *Clément d'Alexandrie. Le Protreptique*, Paris: Les Éditions du Cerf, 1949.

#### *Orígenes*

BORRET, M. (ed.), *Origène. Contre Celse*, Paris: Les Éditions du Cerf, 1967.

DANIELI, M. I. (ed.), *Orígenes. Homilías Sobre el Éxodo*, Madrid: Ciudad Nueva, 1992.

- DÍAZ SÁNCHEZ-CID, J. R. (ed.), *Orígenes. Homilías Sobre el Génesis*, Madrid: Ciudad Nueva, 1999.
- FERNÁNDEZ, S. (ed.), *Orígenes. Sobre los Principios*, Madrid: Ciudad Nueva, 2015.
- HEINE, R. E. (ed.), *Origen. Homilies on Genesis and Exodus*, Washington: The Catholic University of America Press, 1982.
- SCHECK, T. P. (ed.), *Origen. Commentary on the Epistle to the Romans Books 6-10*, Washington: The Catholic University of America Press, 2002.
- (ed.), *Origen. Homilies 1-14 on Ezekiel*, New York: The Newman Press, 2010.
- *St. Jerome y Origen. Commentary on Isaiah and Origen's Homilies 1-9 on Isaiah*, New York: The Newman Press, 2015.

### *Tertuliano*

- ANDIÓN MARÁN, J. (ed.), *Tertuliano. El Apologético*, Madrid: Ciudad Nueva, 1997.
- SCARPAT, G. (ed.), *Tertulliano. Contro Prassea*, Torino: Società Editrice Internazionale, 1985.
- VICASTILLO, S. (ed.), *Tertuliano. Prescripciones Contra Todas Las Herejías*, Madrid: Ciudad Nueva, 2001.

### *Novaciano*

- GRANADO, C. (ed.), *Novaciano. La Trinidad*, Madrid: Ciudad Nueva, 1996.
- PAPANDREA, J. L. (ed.), *Novatian. On the Trinity, Letters to Cyprian of Carthage, Ethical Treatises*, Turnhout: Brepols, 2015.

## FUENTES DE TEXTOS APÓCRIFOS

### *1 Henoc*

- CORRIENTE, F. y PIÑERO, A., «Libro 1 de Henoc (Etiópico y Griego)», en Alejandro Díez Macho (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol. 4, Madrid: Cristiandad, 1984, 11-143.
- ISAAC, E., «1 (Ethiopic Apocalypse of) Enoch», en James H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, London: Darton, Longman & Todd, 1983, 5-90.
- NAVARRO, M<sup>a</sup> Á., «Libro Hebreo de Henoc (Sefer Hekalot)», en Alejandro Díez Macho (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol. 4, Madrid: Cristiandad, 1984, 203-291.

### *2 Henoc*

- ANDERSEN, F. I., «2 (Slavonic Apocalypse of) Enoch», en James H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, London: Darton, Longman & Todd, 1983, 91-221.

DE SANTOS OTERO, A., «Libro de los Secretos de Henoc: Henoc eslavo», en Alejandro Díez Macho (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol. 4, Madrid: Cristiandad, 1984, 145-202.

VAILLANT, A., *Le Livre des Secrets d'Hénoch: Texte Slave et Traduction Française*, Paris: Institut d'Études Slaves, 1952.

#### *Testamento de Leví*

KEE, H. C., «Testaments of the Twelve Patriarchs», en James H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, London: Darton, Longman & Todd, 1983, 775-828.

PIÑERO, A., «Testamento de los Doce Patriarcas», en Alejandro Díez Macho (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol. 5, Madrid: Cristiandad, 1987, 9-158.

#### *Testamento de Abrahán*

VEGAS MONTANER, L., «Testamento de Abrahán», en Alejandro Díez Macho (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol. 5, Madrid: Cristiandad, 1987, 439-527.

JAMES, M. R., «The Testament of Abraham. The Greek Text now first edited with an Introduction and Notes, with an Appendix containing Extracts from the Arabic Version of the Testaments of Abraham, Isaac and Jacob», *Texts and Studies* 2 (1892) 166.

#### *Apocalipsis de Abrahán*

ALVARADO, S., «Apocalipsis de Abrahán», en Alejandro Díez Macho y Antonio Piñero (eds.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol. 6, Madrid: Cristiandad, 2009, 61-106.

RUBINKIEWICZ, R., «Apocalypse of Abraham», en James H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, London: Darton, Longman & Todd, 1983, 681-705.

#### *3 Baruc*

FERNÁNDEZ MARCOS, N., «Apocalipsis Griego de Baruc», en Alejandro Díez Macho y Antonio Piñero (eds.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol. 6, Madrid: Cristiandad, 2009, 231-255.

GAYLORD Jr., H. E., «3 (Greek Apocalypse of) Baruch», en James H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, London: Darton, Longman & Todd, 1983, 653-680.

#### *Apocalipsis de Sofonías*

ARANDA PÉREZ, G., «Apocalipsis de Sofonías», en Alejandro Díez Macho y Antonio Piñero (eds.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol. 6, Madrid: Cristiandad, 2009, 257-278.

WINTERMUTE, O. S., «Apocalypse of Zephaniah», en James H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, London: Darton, Longman & Todd, 1983, 497-515.

### *Nag Hammadi (NGH)*

EVANS, C. A.; WEBB, R. L. y WIEBE, R. A. (eds.), *Nag Hammadi Texts and the Bible: A Synopsis and Index*, Leiden: E.J. Brill, 1993.

LAYTON, B., *The Gnostic Scriptures*, Garden City (New York): Doubleday & Company, 1987.

### *Otros*

LUNT, H. G., «Ladder of Jacob», en James H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, London: Darton, Longman & Todd, 1983, 401-412.

MUÑOZ LEÓN, D., «Libro IV de Esdras», en Alejandro Díez Macho y Antonio Piñero (eds.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol. 6, Madrid: Cristiandad, 2009, 301-465.

## COMENTARIOS AL EVANGELIO DE JUAN

ASHTON, J., *Understanding the Fourth Gospel*, Oxford-New York: Oxford University Press, 2007.

BARRETT, C. K., *El Evangelio según San Juan: Una introducción con comentario y notas a partir del texto griego*, Madrid: Cristiandad, 2003.

BEASLEY-MURRAY, G. R., *John*, Nashville: Thomas Nelson, 1999.

BERNARD, J. H., *St. John: vol. 1*, Edinburgh: A&C Black, 2000.

BLANK, J., *El Evangelio según San Juan*, Barcelona: Herder, 1984.

BRODIE, T. L., *The Gospel According to John: a Literary and Theological Commentary*, New York: Oxford University Press, 1993.

BROWN, R. E., *An introduction to the Gospel of John*, New York: Doubleday, 2003.

— *El Evangelio según Juan*, Madrid: Cristiandad, 1999.

BULTMANN, R., *The Gospel of John: a Commentary*, Philadelphia: Westminster Press, 1971.

CHAPA, J., *Why John is Different: Unique Insights in the Gospel and Writings of St. John*, New York: Scepter, 2013.

CULPEPPER, R. A., *Anatomy of the Fourth Gospel*, Philadelphia: Fortress Press, 1983.

DODD, C. H., *Interpretación del Cuarto Evangelio*, Madrid: Cristiandad, 2004.

FABRIS, R., *Giovanni*, Roma: Borla, 1992.

HAENCHEN, E., *John 1: A Commentary on the Gospel of John, Chapters 1-6*, Philadelphia: Fortress Press, 1984.

KÖSTENBERGER, A. J., *Encountering John: the Gospel in Historical, Literary, and Theological Perspective*, Grand Rapids: Baker Academic, 2003.

- LAGRANGE, M.-J., *Évangile selon Saint Jean*, Paris: Lecoffre, 1948.
- LÉON-DUFOUR, X., *Lectura del Evangelio de Juan (1-4)*, I, Salamanca: Sígueme, 1989.  
— *Lectura del Evangelio de Juan (5-12)*, II, Salamanca: Sígueme, 1995.
- LINDARS, B., *John*, Sheffield: JSOT Press, 1990.
- MOLONEY, F. J., *El Evangelio de Juan*, Estella: Verbo Divino, 2005.
- ODEBERG, H., *The Fourth Gospel: Interpreted in its Relation to Contemporaneous Religious Currents in Palestine and the Hellenistic-Oriental World*, Amsterdam: Grüner, 1968.
- SCHNACKENBURG, R., *El Evangelio según San Juan: versión y comentario*, Barcelona: Herder, 1980.  
— *The Gospel According to St. John: Introduction and Commentary on Chapters 1-4*, Crossroad, 1982.
- SCOTT, E. F., *The Fourth Gospel: its Purpose and Theology*, Edinburgh: T&T Clark, 1908.
- WESTCOTT, B. F., *The Gospel According to St John: The Greek Text with Introduction and Notes*, London: John Murray, 1908.
- WITHERINGTON, B., *John's Wisdom: A Commentary on the Fourth Gospel*, Cambridge: Lutterworth, 1995.

## OBRAS ACERCA DEL HIJO DEL HOMBRE

- ASHTON, J., «The Johannine Son of Man: A New Proposal», *New Testament Studies* 57 (2011) 508-29.
- BURKETT, D. R., *The Son of Man Debate: a History and Evaluation*, Cambridge-New York: Cambridge University Press, 1999.
- ELLENS, J. H., *The Son of Man in the Gospel of John*, Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2010.
- MOLONEY, F. J., *The Johannine Son of Man*, Roma: Libreria Ateneo Salesiano, 1976.
- MOLONEY, F. J., «The Johannine Son of Man Revisited», en Gilbert Van Belle, Jan Gabriël Van der Watt y P. Maritz (eds.), *Theology and Christology in the Fourth Gospel: Essays by the Members of the SNTS Johannine Writings Seminar*, Leuven: University Press, 2005, 177-202.
- REYNOLDS, B. E., *The Apocalyptic Son of Man in the Gospel of John*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2008.
- ROMANOWSKY, J. W., «'When the Son of Man is Lifted Up': The Redemptive Power of the Crucifixion in the Gospel of John», *Horizons* 32 (2005) 100-116.
- SIDEBOTTOM, E.M., «The ascent and descent of the Son of Man in the Gospel of St John», *Anglican Theological Review* 39 (1957) 115-22.
- SMALLEY, S. S., «The Johannine Son of Man Sayings», *New Testament Studies* 15 (1969) 278-301.
- VANDERKAM, J. C., «Righteous One, Messiah, Chosen One, and Son of Man in Enoch 37-71», en James H. Charlesworth (ed.), *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity*, Minneapolis: Fortress, 1992.

## OTRAS OBRAS

- ALLO, E.-B., «Jean», *Dictionnaire de la Bible Supplément IV* (1949) 817-21.
- ARANDA PÉREZ, G., «Configuración del Judaísmo. Destierro y Retorno», en Juan Chapa (ed.), *Historia de los Hombres y Acciones de Dios: La Historia de la Salvación en la Biblia*, Madrid: Rialp, 2011, 91-107.
- ARANDA PÉREZ, G.; GARCÍA MARTÍNEZ, F. y PÉREZ FERNÁNDEZ, M., *Literatura Judía Intertestamentaria*, Estella: Verbo Divino, 1996.
- AYÁN, J. J., «Ireneo de Lyon», en Angelo Di Berardino, Giorgio Fedalto y Manlio Simonetti (eds.), *Diccionario de Literatura Patristica*, Madrid: San Pablo, 2010, 928-35.
- BALZ, H. y SCHNEIDER, G. (eds.), *Exegetical Dictionary of the New Testament*, II, Edinburgh: T. & T. Clark, 1990.
- BIERINGER, R.; POLLEFEYT, D. y VANDECASTEELE-VANNEUVILLE, F., «Wrestling with Johannine Anti-Judaism: A Hermeneutical Framework for the Analysis of the Current Debate», en Reimund Bieringer, Didier Pollefeyt y Frederique Vandecasteele-Vanneuille (eds.), *Anti-Judaism and the Fourth Gospel: Papers of the Leuven Colloquium, 2000*, Assen: Royal Van Gorcum, 2001, 3-37.
- BLACK, D. A., «The Text of John 3:13», *Grace Theological Journal* 6 (1985) 49-66.
- BLACK, M., «The Eschatology of the Similitudes of Enoch», *Journal of Theological Studies* 3 (1952) 1-10.
- BLASS, F. y DEBRUNNER, A., *A Greek Grammar of the New Testament and other Early Christian Literature*, Chicago: University of Chicago Press, 1961.
- BORGEN, P., «Some Jewish Exegetical Traditions as Background for Son of Man Sayings in John's Gospel (Jn 3,13-14 and context)», en Marinus De Jonge (ed.), *Évangile de Jean*, Gembloux: Duculot, 1977, 243-58.
- BRAUN, F.-M., *Jean le Théologien*, Paris: J. Gabalda, 1959.
- BROWN, R. E., «Thüsing, Wilhelm, Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium», *Theological Studies* 21 (1960) 637-39.
- BULTMANN, R., *Theology of the New Testament*, New York: Scribner, 1951.
- Cadoux, Cecil J., «The Johannine Account of the Early Ministry of Jesus», *Journal of Theological Studies* 20 (1919) 311-20.
- CARLSSON, L., *Round Trips to Heaven: Otherworldly Travelers in Early Judaism and Christianity*, Saarbrücken: Verlag Dr. Müller, 2008.
- CERRATO, J. A., *Hippolytus Between East and West: The Commentaries and the Provenance of the Corpus*, Oxford: Oxford University Press, 2002.
- CHARLES, R. H., *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, II, Berkeley: The Apocryphile Press, 2004.
- CLIFFORD, R. J., «The Roots of Apocalypticism in Near Eastern Myth», en John J. Collins (ed.), *The Encyclopedia of Apocalypticism: The Origins of Apocalypticism in Judaism and Christianity*, New York: Continuum, 1999, 3-38.
- COLLINS, J. J., «A Throne in the Heavens: Apotheosis in Pre-Christian Judaism», en John J. Collins y Michael Fishbane (eds.), *Death, Ecstasy, and Other Worldly Journeys*, New York: SUNY, 1995, 43-58.

- «From Prophecy to Apocalypticism: The Expectation of the End», en John J. Collins (ed.), *The Encyclopedia of Apocalypticism: The Origins of Apocalypticism in Judaism and Christianity*, New York: Continuum, 1999, 129-61.
- «Introduction: Towards de Morphology of a Genre», *Semeia* 14 (1979) 1-20.
- *Jewish Writings of the Second Temple Period*, Assen-Filadelfia: Van Gorcum, 1984.
- *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*, Grand Rapids: Eerdmans, 1998.
- (ed.), *The Encyclopedia of Apocalypticism: The Origins of Apocalypticism in Judaism and Christianity*, I, New York: Continuum, 1999.
- «The Jewish Apocalypses», *Semeia* 14 (1979) 21-60.
- COLPE, C., *Die Religionsgeschichtliche Schule: Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythus*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1961.
- CROUZEL, H. y PRINZIVALLI, E., «Origen», en Angelo Di Berardino (ed.), *Encyclopedia of Ancient Christianity*, Downers Grove: InterVarsity Press, 2014, 2:977-2:983.
- DAWSON, G. S., *Jesus Ascended: The Meaning of Christ's Continuing Incarnation*, Phillipsburg: P&R Publishing, 2004.
- DE JONGE, M., *Pseudepigrapha of the Old Testament as Part of Christian Literature: The Case of the Testaments of The Twelve Patriarchs and the Greek Life of Adam and Eve*, Leiden: Brill, 2003.
- DE LA POTTERIE, I., «Jésus Christ, Plénitude de la Vérité, Lumière du Monde et Sommet de la Révélation d'après Saint Jean», *Studia Missionalia* 33 (1984) 305-24.
- DESCOURTIEUX, P., «Clemente de Alejandría», en Angelo Di Berardino, Giorgio Fedalto y Manlio Simonetti (eds.), *Diccionario de Literatura Patristica*, Madrid: San Pablo, 2010, 346-50.
- DI BERARDINO, A. y STUDER, B. (eds.), *Storia della Teologia: I, Epoca Patristica*, Casale Monferrato: Piemme, 1993.
- DÍEZ MACHO, A., *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol. 1, Madrid: Cristiandad, 1984.
- DROBNER, H. R., *Manual de Patrología*, Barcelona: Herder, 2001.
- DUPONT-SOMMER, A., «Le Testament de Lévi et la Secte Juive de l'Alliance», *Semitica* 4 (1951) 32-53.
- ESTES, D., *The Questions of Jesus in John: Logic, Rhetoric and Persuasive Discourse*, Leiden-Boston: Brill, 2013.
- FABBRI, M. V., «Prologo e Scopo del Vangelo secondo Giovanni», *Annales theologici* 21 (2007) 253-78.
- FILORAMO, G. y MENOZZI, D. (eds.), *Storia del Cristianesimo: L'Antichità*, Roma-Bari: Laterza, 2006.
- FLETCHER-LOUIS, C. H. T., «Jewish Apocalyptic and Apocalypticism», en Tom Holmén y Stanley E. Porter (eds.), *Handbook for the Study of the Historical Jesus*, Leiden: Brill, 2011, 1569-1607.
- FORESTELL, J. T., *The Word of the Cross: Salvation as Revelation in the Fourth Gospel*, Roma: Biblical Institute Press, 1974.
- FULLER, R. H., *Fundamentos de la Cristología Neotestamentaria*, Madrid: Cristiandad, 1979.

- GARCÍA HUIDOBRO, T., *Experiencias Religiosas y Conflictos en el Cuarto Evangelio: La Escenificación Litúrgica del Evangelio Frente a los Viajes Celestiales*, Estella: Verbo Divino, 2012.
- GARDNER, E. G., *Dante's Ten Heavens: A Study of the Paradiso*, New York: Haskell House Publishers, 1898.
- GIRARD, M., «La Structure Heptapartite du Quatrième Évangile», *Studies in Religion* 5 (1976) 350-59.
- GOULDER, M. D., «The Liturgical Origin of St. John's Gospel», *Studia Evangelica* VII (1982) 205-21.
- GUILDING, A., *The Fourth Gospel and Jewish Worship: a Study of the Relation of St. John's Gospel to the Ancient Jewish Lectionary System*, Oxford: Clarendon Press, 1960.
- HALPERIN, D. J., *The Faces of the Chariot: Early Jewish responses to Ezekiel's vision*, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1988.
- HARLOW, D. C., «Ascent to Heaven», en John J. Collins y Daniel C. Harlow (eds.), *The Eerdmans Dictionary of Early Judaism*, Grand Rapids: Eerdmans, 2010, 387-90.
- «The Christianization of Early Jewish Pseudepigrapha: The Case of 3 Baruch», *Journal for the Study of Judaism* 32 (2001) 416-44.
- HERRERA GABLER, J. F., *Cristo Exaltado en la Cruz: Exégesis y Teología Contemporáneas*, Pamplona: EUNSA, 2012.
- HILL, C. E., «'The Orthodox Gospel': The Reception of John in the Great Church Prior to Irenaeus», en Tuomas Rasmus (ed.), *The Legacy of John: Second-Century Reception of the Fourth Gospel*, Leiden: Brill, 2010, 233-300.
- HIMMELFARB, M., *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses*, New York: Oxford University Press, 1993.
- *The Apocalypse: A Brief History*, West Sussex: Wiley-Blackwell, 2010.
- *Tours of Hell: an Apocalyptic Form in Jewish and Christian Literature*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1983.
- HOET, H., «'Abraham is our Father' (John 8:39): The Gospel of John and Jewish-Christian Dialogue», en Reimund Bieringer, Didier Pollefeyt y Frederique Vandecasteele-Vanneuville (eds.), *Anti-Judaism and the Fourth Gospel: Papers of the Leuven Colloquium, 2000*, Assen: Royal Van Gorcum, 2001, 187-201.
- HONG, JI-YOUNG E., «Análisis Narrativo del Evangelio según San Juan», Pamplona, 2004, *pro manuscripto*.
- HULTGÅRD, A., «Persian Apocalypticism», en John J. Collins (ed.), *The Encyclopedia of Apocalypticism*, New York: Continuum, 1999, 39-83.
- HURTADO, L. W., «Remembering and Revelation: the Historic and Glorified Jesus in the Gospel of John», en David B. Capes et al. (eds.), *Israel's God and Rebecca's Children*, Waco: Baylor University Press, 2007, 195-213.
- KANAGARAJ, J., *Mysticism in the Gospel of John: an Inquiry into its Background*, Sheffield: Academic Press, 1998.
- KÄSEMANN, E., *The Testament of Jesus: a Study of the Gospel of John in the Light of Chapter 17*, Philadelphia: Fortress Press, 1968.



- KEALY, S. P., *John's Gospel and the History of Biblical Interpretation*, Lewiston: Mellen Biblical Press, 2002.
- KOCH, K., *The Rediscovery of Apocalyptic: A Polemical Work on a Neglected Area of Biblical Studies and its Damaging Effects on Theology and Philosophy*, London: SCM, 1972.
- KRAFT, R. A., «Reassessing the Recensional Problem in the Testament of Abraham», *Septuagint and Cognate Studies* 6 (1976) 121-37.
- KUGLER, R. A., «Testaments», en John J. Collins y Daniel C. Harlow (eds.), *The Eerdmans Dictionary of Early Judaism*, Grand Rapids: Eerdmans, 2010, 1295-97.
- KUYT, A., «Once Again, 'yarad' in Hekhalot Literature», *Frankfurter Judaistische Beiträge* 18 (1990) 45-69.
- LÉON-DUFOUR, X., «Towards a Symbolic Reading of the Fourth Gospel», *New Testament Studies* 27 (1981) 439-456.
- LESCHERT, D. F., «Mediator», en David N. Freedman (ed.), *The Eerdmans Dictionary of the Bible*, Grand Rapids: Eerdmans, 2000, 878.
- LIEU, J., «Anti-Judaism, the Jews, and the Worlds of the Fourth Gospel», en Richard Bauckham y Carl Mosser (eds.), *The Gospel of John and Christian Theology*, Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2008, 168-82.
- LOHFINK, G., *Jesús de Nazaret: qué quiso, quién fue*, Barcelona: Herder, 2013.
- LUTHARDT, C. E., *St. John the Author of the Fourth Gospel*, Edinburgh: T&T Clark, 1875.
- MACH, M., «From Apocalypticism to Early Jewish Mysticism?», en John J. Collins (ed.), *The Encyclopedia of Apocalypticism*, New York: Continuum, 1999, 229-64.
- MARGUERAT, D. y BOURQUIN, Y., *Cómo Leer los Relatos Bíblicos: Iniciación al Análisis Narrativo*, Santander: Sal Terrae, 2000.
- MARONDE, C. A., «Moses in the Gospel of John», *Concordia Theological Quarterly* 77 (2013) 23-44.
- MEEKS, W. A., «Man from Heaven in Johannine Sectarianism», *Journal of Biblical Literature* 91 (1972) 44-72.
- *The Prophet-king: Moses Traditions and the Johannine Christology*, Leiden: Brill, 1967.
- MES, M., «Clement of Alexandria», en Angelo Di Berardino (ed.), *Encyclopedia of Ancient Christianity*, Downers Grove: InterVarsity Press, 2014, 1:546-1:549.
- MERINO, M. (ed.), «La Biblia en la Configuración del Cristianismo en los Primeros Siglos», en Gonzalo Aranda Pérez y Juan Luis Caballero (eds.), *La Sagrada Escritura, Palabra actual*, Pamplona: EUNSA, 2005, 211-46.
- METZGER, B. M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2002.
- MOLLAT, D., Braun, François-Marie, y École Biblique de Jérusalem (eds.), *La Sainte Bible*, Paris: Editions du Cerf, 1953.
- MONACI CASTAGNO, A., «Orígenes», en Angelo Di Berardino (ed.), *Diccionario de Literatura Patristica*, Madrid: San Pablo, 2010, 1136-51.
- NESTLÉ, E. y ALAND, K. (eds.), *Novum Testamentum Graece et Latine*, 3 ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994.

- NICKELSBURG, G. W. E., *Jewish Literature between the Bible and the Mishnah*, Philadelphia: Fortress, 1981.
- «Structure and Message in the Testament of Abraham», *Septuagint and Cognate Studies* 6 (1976) 85-93.
- NOVAKOVIC, L., «Jesus as the Davidic Messiah in Matthew», *Horizons in Biblical Theology* 19 (1997) 148-91.
- ORBE, A., *Introducción a la Teología de los Siglos II y III*, Salamanca: Sígueme, 1988.
- «Irenaeus of Lyons», en Angelo Di Berardino (ed.), *Encyclopedia of Ancient Christianity*, Downers Grove: InterVarsity Press, 2014, 2:350-2:355.
- PHILONENKO, M., *Les Interpolations Chrétiennes des Testaments des Douze Patriarches et les Manuscrits de Qumrân*, Paris: Universitaires de France, 1960.
- PIERCE, M. N. y REYNOLDS, B. E., «The Perfect Tense-Form and the Son of Man in John 3.13: Developments in Greek Grammar as a Viable Solution to the Timing of the Ascent and Descent», *New Testament Studies* 60 (2014) 149-55.
- POLLARD, T. E., *Johannine Christology and the Early Church*, Cambridge: Cambridge University Press, 1970.
- «John, Gospel of», en Angelo Di Berardino (ed.), *Encyclopedia of Ancient Christianity*, Downers Grove: InterVarsity Press, 2014, 2:418-2:420.
- QUASTEN, J., *Patrología*, I, Madrid: BAC, 1961.
- RAMIS DARDER, F., «Tres Personajes Emblemáticos del Libro de Isaías: el Vástago de Jesé, el Siervo de Yahvé y Ungido del Señor», *Fortunatae: Revista canaria de filología, cultura y humanidades clásicas* 22 (2011) 225-38.
- REED, A. Y., *Fallen Angels and the History of Judaism and Christianity: The Reception of the Enochic Literature*, New York: Cambridge University Press, 2005.
- RENSBERGER, D., *Johannine Faith and Liberating Community*, Philadelphia: Westminster John Knox Press, 1988.
- RIAUD, J., «Quelques réflexions sur L'Apocalypse grecque de Baruch ou III Baruch à la lumière d'un ouvrage récent», *Semitica* 48 (1998) 89-99.
- ROJAS GÁLVEZ, I., *Los símbolos del Apocalipsis*, Estella: Verbo Divino, 2013.
- ROWLAND, C. C., *The Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity*, Eugene (Oregon): Wipf & Stock Publishers, 2002.
- ROWLAND, C. C. y MORRAY-JONES, C. R. A., *The Mystery of God: Early Jewish Mysticism and the New Testament*, Leiden: Brill, 2009.
- SACCHI, P., *Apocrifi dell'Antico Testamento*, Torino: UTET, 1981.
- SCHÄFER, P., *The Origins of Jewish Mysticism*, Princeton: Princeton University Press, 2009.
- SCHENKE, L., «The Johannine Schism and the Twelve (John 6:60-71)», en Richard Alan Culpepper (ed.), *Critical Readings of John Six*, Leiden: Brill, 1997, 205-19.
- SCHMITHALS, W., *The Office of Apostle in the Early Church*, Nashville: Abingdon Press, 1969.
- SCHNACKENBURG, R., *La Persona de Jesucristo reflejada en los Cuatro Evangelios*, Barcelona: Herder, 1998.
- SCHOLEM, G. G., *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York: Schocken Books, 1961.

- SEGAL, A. F., «Heavenly Ascent in Hellenistic Judaism, Early Christianity and their Environment», *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* 23.2 (1980) 1333-94.
- SICRE DÍAZ, J. L., *De David al Mesías: Textos Básicos de la Esperanza Mesíasica*, Estella: Verbo Divino, 1995.
- SIMONETTI, M., «Hippolytus», en Angelo Di Berardino (ed.), *Encyclopedia of Ancient Christianity*, Downers Grove: InterVarsity Press, 2014, 2:244-2:252.
- SINISCALCO, P., «Tertullian», en Angelo Di Berardino (ed.), *Encyclopedia of Ancient Christianity*, Downers Grove: InterVarsity Press, 2014, 3:716-3:723.
- STROUMSA, G. G., «Mystical descents», en John J. Collins y Michael Fishbane (eds.), *Death, Ecstasy, and Other Worldly Journeys*, New York: SUNY, 1995, 139-54.
- TABOR, J. D., «Heaven, Ascent to», en David N. Freedman (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, 3, New York: Doubleday, 1992, 91-94.
- TALBERT, C. H., «The Myth of a Descending-Ascending Redeemer in Mediterranean Antiquity», en Charles H. Talbert (ed.), *The Development of Christology During the First Hundred Years, and Other Essays on Early Christian Christology*, Leiden: Brill, 2011, 83-111.
- THOMASSEN, E., «Heracleon», en Tuomas Rasimus (ed.), *The Legacy of John: Second-Century Reception of the Fourth Gospel*, Leiden: Brill, 2010, 173-210.
- THÜSING, W., *Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium*, Münster: Aschendorff, 1970.
- TORJESEN, K. J., *Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen's Exegesis*, Berlin: Walter de Gruyter, 1986.
- VANDERKAM, J. C., *Enoch and the Growth of an Apocalyptic Tradition*, Washington: Catholic Biblical Association of America, 1984.
- WILES, M. F., *The Spiritual Gospel: The Interpretation of the Fourth Gospel in the Early Church*, Cambridge: Cambridge University Press, 1960.
- WILLIAMS, M. A., *Rethinking «Gnosticism»: an Argument for Dismantling a Dubious Category*, Princeton: Princeton University Press, 1996.
- WITHERINGTON, B., *Jesus the Sage: The Pilgrimage of Wisdom*, Minneapolis: Fortress Press, 1994.
- WOLFSON, E. R., «Mysticism and the Poetic-Liturgical Compositions from Qumran: A Response to Bilhah Nitzan», *The Jewish Quarterly Review* 85 (1994) 185-202.
- WRIGHT, J. E., «Baruch: His Evolution from Scribe to Apocalyptic Seer», en Michael E. Stone y Theodore A. Bergren (eds.), *Biblical Figures Outside the Bible*, Harrisburg: Trinity Press International, 1998, 264-90.
- «Heaven», en John J. Collins y Daniel C. Harlow (eds.), *The Eerdmans Dictionary of Early Judaism*, Grand Rapids: Eerdmans, 2010, 711-13.

---

## Los ascensos al cielo en la literatura apocalíptica judía

Los usos y costumbres en cada época son indicadores de la concepción del mundo y del papel del hombre en él. Estos usos cristalizan en los aspectos culturales de cada pueblo. El periodo del judaísmo del segundo templo –que comienza con la reconstrucción del templo de Jerusalén en el siglo V a.C., tras el regreso del destierro del pueblo judío en Babilonia, y finaliza en el siglo II d.C., tras la revuelta de Bar Kochba, con el desarrollo de las escuelas rabínicas– no fue una excepción. De entre los medios que utilizaron los descendientes de Abraham para la difusión de su fe y de su cultura, se conserva una amplia producción literaria. Destaca en ella una corriente que parece haber tenido especial relevancia y que hoy se conoce como literatura apocalíptica, o sencillamente apocalíptica<sup>1</sup>.

En ese contexto histórico, se puede decir que la literatura apocalíptica procede principalmente de la literatura profética. Por una parte, porque los profetas habían anunciado ya la intervención definitiva de Dios, el «día del Señor» (cfr. Am 5,18-20; Is 2,12-21; 13,6-9; Jr 30,5-7; Jl 1,15; 2,1-17, etc.), día en el que el mundo sería juzgado, los impíos condenados y los justos exaltados junto a Dios. Por otra, porque para comunicar su mensaje, los profetas empleaban el recurso a visiones e imágenes simbólicas (cfr. Am 7,1-8,3; Os 13,7-8; Jl 2,10-11; Ez 1-2; etc.). La literatura apocalíptica también recibe su influjo de los libros sapienciales, de modo que las visiones se entremezclan con recomendaciones de orden moral, con invitaciones a la reflexión y promesas de bienaventuranza o castigo futuros<sup>2</sup>.

Como precedentes apocalípticos veterotestamentarios se pueden señalar particularmente pasajes del *libro de Isaías* (caps. 24-27), del *libro de Zacarías* (caps. 9-14) y del *libro de Daniel* (caps. 7-12). Estos libros, especialmente el *libro de Daniel*, se expresan con imágenes que tendrán gran impacto en la literatura posterior, como revelaciones de designios divinos mediante visiones celestes interpretadas por ángeles, relatos de la historia universal divi-

didada en periodos, y anuncios de un final escatológico y de la llegada de un mundo nuevo.

También se han encontrado composiciones de tipo apocalíptico en los descubrimientos de Qumrán (siglos II a.C.-I d.C), cuyo contenido, que versa sobre los combates finales, la liturgia que se desarrolla en los cielos y la descripción de la Nueva Jerusalén, con su templo y en completa paz, también ha influido en la literatura apocalíptica<sup>3</sup>.

## 1. LITERATURA APOCALÍPTICA, MÍSTICA JUDÍA Y LITERATURA CRISTIANA

Se puede definir el término abarcante de *apocalíptica* como la apertura del acceso a los secretos celestes<sup>4</sup>. El carácter de apertura presupone una disposición de comunicación de Dios a los hombres. Además, la apocalíptica propone la unión de los hombres con Dios al final de los tiempos, bien por la ascensión al cielo, o bien por la irrupción escatológica. Por su contenido, la apocalíptica y la escatología están íntimamente unidas: la investigación de las profecías sobre el fin pertenece a la entraña misma de la apocalíptica judía<sup>5</sup>.

De ahí que en relación con la apocalíptica, se hable también de la *mística*, entendida como percepción de verdades que están fuera del alcance del conocimiento humano ordinario, a través de una experiencia directa de revelación divina<sup>6</sup>. Con otras palabras, la mística expresa la unión del hombre con un ser celestial, o bien con Dios, como modo para recibir esa revelación. La *apocalíptica* y la *mística* van de la mano, porque la apertura a la comunicación por parte de Dios requiere de un receptor que reciba y aprehenda dicha comunicación. Este receptor es el místico.

Según algunos autores<sup>7</sup>, la primera etapa de la mística judía sería la *apocalíptica* que ha quedado recogida en la literatura apocalíptica entre los siglos II a.C. y II d.C., y que busca dar una explicación del sentido de las cosas que pasan en la tierra a partir de las revelaciones que algunos protagonistas reciben en visiones o en viajes celestiales<sup>8</sup>.

En cambio, la *mística judía* recogería el contacto de personajes judíos con la divinidad, a través de experiencias místicas: raptos, visiones, sueños, etc.<sup>9</sup>. La mística judía se desarrolla una vez que se ha superado el periodo apocalíptico, a partir del siglo II d.C., al comprender que la expectación del Mesías no es inminente. Según esta corriente de pensamiento, como la revelación definitiva de Dios ha quedado en suspenso, se busca crecer en el conocimiento de Dios mediante la unión con él por la vía mística. Esta búsqueda está dirigida por los

rabinos judíos. Se desarrolla así la *literatura de Hekhalot*, apoyada en la literatura rabínica y en la literatura de la Merkabah<sup>10</sup>.

En este contexto se comprende el papel fundamental de la mística en la religión judía, circunstancia indispensable para una adecuada explicación de los orígenes del cristianismo, pues es el marco literario, social y religioso en el que surge el NT. Al mismo tiempo, el cristianismo influyó en el paso de la apocalíptica a la mística en el ámbito judío: el NT, además de la fe cristiana, presenta el pensamiento judío y su evolución hacia la mística<sup>11</sup>. Por estos motivos, mística y cristianismo no son fenómenos aislados.

## 2. GÉNERO APOCALÍPTICO

### 2.1. *Definición y clasificación*

Según Koch son seis las características principales de este género, aunque no todas ellas deben concurrir necesariamente en cada apocalipsis<sup>12</sup>:

- a. Ciclos de diálogos entre el visionario y su acompañante celestial;
- b. Agitación espiritual del visionario;
- c. Discursos parenéticos;
- d. Pseudonimia;
- e. Imaginería mítica rica en simbolismo;
- f. Carácter de composición literaria.

Collins, por su parte, entiende que este grupo de textos comparte unos rasgos comunes específicos que permiten definir la apocalíptica como «un género de literatura de revelación con un marco narrativo en el que la revelación a un destinatario humano es mediada por un ser de otro mundo, descubriendo una realidad trascendente que es a la vez temporal, en cuanto que hace referencia a una salvación escatológica, y espacial, en cuanto que implica otro mundo sobrenatural»<sup>13</sup>. Si desglosamos la definición en un elenco, tendríamos los siguientes elementos<sup>14</sup>:

- a. Estructura narrativa de revelación de un mensaje;
- b. Destinatario humano que es el receptor de la revelación;
- c. Mediador de otro mundo que revela una realidad trascendente;
- d. Contenido vertebrado sobre dos ejes: temporal y espacial.

Siguiendo el estudio de Collins, la literatura apocalíptica podría dividirse en dos tipos: la que se centra en la historia, y la que está marcada por los viajes celestiales<sup>15</sup>. Los apocalipsis históricos se caracterizan por estar compuestos

por visiones que se centran sobre todo en el desarrollo de la historia<sup>16</sup>. En cambio, los viajes celestiales o extramundanos muestran un mayor interés en la especulación cosmológica<sup>17</sup>.

## 2.2. *Ascensiones al cielo*

Dentro del grupo de viajes celestiales se encuadrarían las ascensiones al cielo. Se debe notar, sin embargo, que los términos ascensión y viaje no se identifican necesariamente: las ascensiones se refieren a traslados al cielo, mientras que los viajes incluyen cualquier tipo de traslado a otro mundo o a otros lugares no humanos<sup>18</sup>. Es decir, los viajes celestiales son un término abarcante, que incluye ascensiones y traslados. Por este motivo, es habitual que el uso de ambos términos tienda a solaparse, e incluso que se utilicen para designar cualquier relato apocalíptico, ya que la mayor parte de la literatura apocalíptica narra visiones y viajes.

Dado su carácter netamente apocalíptico, los relatos de viajes celestiales contienen los elementos formales del género literario arriba mencionados. De entre ellos, lo propio de los relatos de ascensiones al cielo es que intervengan los ángeles como guías y mediadores para que los visionarios puedan adquirir conocimientos trascendentes o visitar lugares extramundanos, que de otro modo les serían inalcanzables dada su condición humana<sup>19</sup>. A la unión del visionario con los seres celestiales, con frecuencia se añade la visión directa de Dios, y el conocimiento del juicio y de las acciones de los hombres<sup>20</sup>.

Conforme a lo dicho, debería ser sencillo determinar qué relatos son ascensiones al cielo y cuáles no. Y sin embargo no lo es, ya que a menudo se mezclan diversas formas literarias. De hecho, Collins, en su propósito por determinar en qué consiste el género «apocalipsis», afirma que el uso de cada género es amplio y que una misma obra puede ser reinterpretada desde varios puntos de vista<sup>21</sup>. Como consecuencia, la inclusión o no de una obra en un tipo concreto depende del punto de partida o interpretación particular de cada estudio.

En cualquier caso, del estudio de las obras de Himmelfarb<sup>22</sup>, Collins<sup>23</sup>, Segal<sup>24</sup>, Schäfer<sup>25</sup>, Carlsson<sup>26</sup>, Harlow<sup>27</sup> y Tabor<sup>28</sup>, se desprende que hay consenso sobre la pertenencia al género de «ascensión al cielo» de los siguientes libros: *Libro de los Vigilantes* (1 Henoc 1-36), *Libro de las Parábolas* (1 Henoc 37-71), *Testamento de Leví*<sup>29</sup>, *Apocalipsis de Abraham* y *2 Henoc*. El libro de *3 Baruc* es incluido por todos salvo por Schäfer, quien, en cambio, recoge el *Apocalipsis*

de Sofonías, junto con Himmelfarb, Carlsson y Collins. El *Testamento de Abraham* es incluido por dos autores: Collins y Segal. Sin embargo, Himmelfarb se opone explícitamente a incluirlo en su lista porque no lo considera de origen judío, y por tanto no quiere darle valor de tradición<sup>30</sup>. Otros autores han incluido entre las ascensiones al cielo *4 Esdras* y la *Ascensión de Isaías*, además de diversas obras o pasajes concretos<sup>31</sup>. No obstante representan una opción minoritaria. En este trabajo se ha seguido la opinión de los autores citados más arriba.

### 3. RELATOS DE ASCENSIONES AL CIELO

El primer relato de ascenso al cielo es el *Libro de los Vigilantes* (1 Henoc 1-36). Está datado a principios del siglo II a.C. Los demás relatos apocalípticos de ascensos al cielo se escribieron, según considera la mayoría, a lo largo de los dos primeros siglos de la era cristiana<sup>32</sup>. Los relatos de ascensos al cielo en la literatura rabínica o de la merkabah son posteriores al siglo II d.C.<sup>33</sup>.

#### 3.1. *Libro de los Vigilantes* (1 Henoc 1-36)

El primero de los cinco libros que conforman *1 Henoc* es probablemente el apocalipsis más antiguo que se conoce. Se suele datar en el primer tercio del siglo II a.C.<sup>34</sup>. El protagonista es el patriarca Henoc, séptimo descendiente de Adán, quien vivió 365 años y luego Dios se lo llevó, como relata enigmáticamente Gn 5,21-24<sup>35</sup>. Es la primera figura bíblica a la que se la atribuye un ascenso al cielo<sup>36</sup>.

Se puede dividir el libro en tres partes principales<sup>37</sup>. En los primeros cinco capítulos, a modo de introducción, se habla del juicio de Dios sobre todo y todos, incluido el orden de la creación, en los cielos y en la tierra. Entre los capítulos 6 y 16 se relata la historia de la caída de los ángeles –los Vigilantes que bajaron a la tierra–, en claro paralelismo con Génesis 6. El objetivo de la sección es relatar un paradigma de juicio<sup>38</sup> motivado por el comportamiento ilícito de los ángeles al unirse con las hijas de los hombres y revelar los secretos del cielo<sup>39</sup>. La tercera parte, la más extensa va del capítulo 17 al 36. Recoge tres viajes de Henoc hacia los extremos del mundo, inaccesibles para los humanos<sup>40</sup>. El interés de esta sección es la presentación del futuro de una tierra restaurada, limpia del mal traído por los ángeles caídos, después de que haya



tenido lugar el juicio que determinará el destino de justos y malvados<sup>41</sup>. Esta tercera sección es un relato de viajes celestiales, aunque el viaje sea en sentido horizontal y no ascendente o descendente; en cualquier caso no es un apocalipsis histórico<sup>42</sup>.

El relato de la ascensión de Henoc al cielo está en la segunda parte del libro. El viaje se describe en 1 Hen 14,8-25. Comienza explicando la visión que tiene, en primera persona según es habitual en este género. Relata que es llevado al cielo por el viento, en un entorno descrito que recuerda al de una tormenta (v. 8). Al llegar al cielo se encuentra con unas construcciones –una casa rodeada por un muro– realizadas principalmente con granizo y fuego. Estos materiales crean un efecto sobrecogedor, no solo por su contraste, sino también por la fuerza que tiene cada uno de ellos por separado (vv. 9-14). Destacan en el relato la presencia de los elementos naturales, tanto por su cantidad como por su abundancia<sup>43</sup>. El agua (v. 11), los relámpagos (vv. 8, 11 y 17), el sol (vv. 18 y 20) y la escarcha (v. 18) aparecen puntualmente, pero el granizo (6 veces: vv. 9, 10, 13 y 20) y el fuego (11 veces: vv. 9-13, 15, 17, 19 y 22) están por todas partes y de diversos modos. Así, el granizo es como piedra del muro, de la casa y del pavimento, y analogía de resplandor. El fuego rodea siempre el granizo, y está especialmente presente alrededor del trono: se levanta ante él (v. 22), su techo y suelo son de fuego (v. 17), y bajo él salen dos ríos ígneos (v. 19).

Una vez dentro de la casa descubre una casa mayor, que contiene el trono de la Gran Majestad (v. 20). En ese punto la concentración de elementos naturales es grande. Además, está rodeado por una multitud de ángeles (v. 22). Entre los detalles que recoge, señala la impresión que le causa la excelsa figura, así como el comportamiento, de los seres angélicos. Finaliza el relato en el momento en que el Señor le manifiesta su palabra. Como ya sucedía a lo largo de todo el viaje, Henoc permanece atemorizado.

Todo el relato está encaminado a manifestar la trascendencia de la revelación que recibe Henoc.

La actitud pasiva de Henoc antes del viaje demuestra que es escogido por Dios. Quizás haya hecho méritos por ser un hombre justo, pero, en cualquier caso, queda claro que la iniciativa es divina y que el hombre no puede ascender por sus propios medios hasta el mundo celestial<sup>44</sup>. La reacción de temor del protagonista, uno de los elementos indicados por Koch entre las características del género, se manifiesta explícitamente en cinco momentos y con diversas expresiones: «comencé a asustarme» (v. 9), «el miedo me obnubiló y el terror me sobrecogió» (v. 13), «caí de bruces temblando» (v. 14 y 24), «con el rostro

hacia abajo» (v. 25)<sup>45</sup>. Resalta la diferencia que hay entre los hombres y Dios, aunque sean justos y hayan sido llevados al cielo, remarcando así el poder de Dios.

El motivo de la tormenta en el momento del viaje aparecerá también en el *Libro de las Parábolas* (1 Hen 39, 3-4), señal de que pertenecen a la misma tradición. Coincide con las circunstancias de la visión de Ezequiel: «Miré y vi que un viento huracanado se acercaba desde el norte, una densa nube y un fuego sobrecogedor rodeado de fulgor» (Ez 1,4). La tormenta –las nubes y los rayos– también están presentes en las visiones de Moisés en Monte Sinaí<sup>46</sup>. Sin embargo, no sucede así en las demás relatos de ascensiones al cielo.

La aparición de la Gran Majestad (v. 20) es posiblemente un contacto con Dn 7,9<sup>47</sup>. De igual modo, se hace referencia a que «el aspecto del rostro del Glorioso y Excelso no puede verlo tampoco ningún hombre carnal» (v. 21), en probable alusión a Ex 33,20<sup>48</sup>. La presencia del trono dentro de una gran casa, como un palacio, puede tener su origen en la tradición ugarítica, en cuyos relatos los protagonistas se edifican palacios como demostración de su condición de reyes<sup>49</sup>.

La presencia de los ángeles alrededor del trono puede ser reminiscencia de la visión de Ezequiel<sup>50</sup>. Y la afirmación de que «miríadas de miríadas hay ante él, pero él no requiere santo consejo» es una declaración de monoteísmo<sup>51</sup>. Otros elementos pueden provenir de la apocalíptica persa, de la que se conocen textos en los que hombres piadosos realizaban viajes celestiales<sup>52</sup>. Para los persas, que también entendían los viajes celestiales como medio de adquirir conocimientos divinos<sup>53</sup>, la condición de brillante, dichoso, abundante o radiante es signo de perfección<sup>54</sup>. Se podría explicar así la utilización del granito de aspecto radiante como elemento de construcción en la visión, así como el hecho de que el Señor dirija unas palabras a Henoc, en cuanto que son revelación de los misterios celestes o de palabras proféticas, como en el caso de Ezequiel e Isaías<sup>55</sup>.

A partir de Henoc, apoyado por las tradiciones orientales previas, el viaje celestial se convierte en el medio habitual para las revelaciones apocalípticas<sup>56</sup>.

### 3.2. *Libro de las Parábolas* (1 Henoc 37-71)

Está datado entre mediados del siglo I a.C. y finales del I d.C.<sup>57</sup>. Su composición literaria es unitaria en los caps. 37-69<sup>58</sup>, conteniendo tres bloques de parábolas: caps. 38-44, 45-57 y 58-69. El cap. 70 parece añadido posterior,

y el cap. 71 es posible que sea aún más tardío por su referencia al Hijo del hombre<sup>59</sup>. Sin embargo, aunque el libro no está exento de interpolaciones en este sentido, el autor conjuga las tradiciones realizando una composición indivisible<sup>60</sup>.

El tema central del libro es el destino de los justos tras la muerte, expresado a través del deseo de Henoc de ser uno de ellos<sup>61</sup>. Esta revelación se realiza mediante una combinación de viajes celestiales y de visiones, que tienen lugar a lo largo de todo el libro y que componen tres Parábolas<sup>62</sup>. En ellas, diversos personajes transmiten a Henoc la sabiduría sobre el destino de los justos: en la primera es el «Señor de los espíritus» (37,3), en la segunda a través del «Principio de días» (46,1) y en la tercera a través de los ángeles (60,5.10). La obra se cierra con las visiones añadidas en los capítulos 70 y 71, en donde se narran los ascensos del patriarca al cielo.

La primera de estas dos visiones (cap. 70) es muy breve. En ella Henoc es llevado por el carro del Espíritu (v. 1) para conocer el lugar de descanso de los justos en el cielo, donde tiene la oportunidad de ver «a los primeros padres y a los justos que moran desde la eternidad en este sitio». (v. 4). Se narra que Henoc es llevado al cielo en persona, y se da a entender que no regresará a la tierra, o al menos no ya como hombre mortal, pues dice: «fue asunta su persona ante ese Hijo del hombre y el Señor de los espíritus, lejos de los que moran sobre la tierra. Y ascendió en el carro del Espíritu y salió su persona de entre ellos. Desde aquel día no fui contado entre ellos» (vv. 1-3). Estas palabras se pueden interpretar como una glorificación o angelificación del patriarca, pues va al cielo para no volver y además se queda en el cielo por encima del lugar reservado a los justos<sup>63</sup>, en consonancia con Gn 5,24<sup>64</sup>.

El uso de la forma pasiva en el ascenso remarca la idea de que la iniciativa es divina, y que el hombre no puede ascender por sus propios medios sino llevado «en el carro del Espíritu» (v. 2)<sup>65</sup>. Además, el hecho de que el ascenso de Henoc sea en carro refuerza su figura como patriarca, y le asemeja con Elías, quien fue llevado al cielo en un carro de fuego (2 Re 2,11).

El capítulo 71 recoge la segunda visión, que es una repetición con añadidos de la visión anterior. Al principio, Henoc es llevado al cielo, donde encuentra a «los hijos de los ángeles» (v. 1), fuego y al Señor de los espíritus (v. 2). A continuación, realiza un viaje con el arcángel Miguel, el cual «me tomó de la mano derecha, me levantó y me llevó adonde estaban todos los secretos, me mostró todos los arcanos de la clemencia y la justicia. Me mostró todos los secretos de los confines de los cielos y todas las cámaras de los astros y las luminarias todas, de donde salían a la presencia de los santos» (vv. 3-4).

Tras este viaje, es llevado «a lo más alto del cielo» (v. 5), lugar del que hace una detallada descripción que recuerda a la de 1 Hen 14. Allí ve una casa, «como una construcción de piedra de escarcha» (v. 5), rodeada de fuego, y de «innumerables ángeles, miles y miríadas, que rodeaban aquella casa» (v. 8), en la que se encuentra el trono de gloria del Principio de días (v. 7). Entonces el Principio de días, «cuya cabeza era blanca y pura como lana, y su vestidura indescriptible» (v. 10), sale de la casa al encuentro de Henoc, quien se llena de miedo: «Caí de bruces, y toda mi carne se disolvió y mi espíritu se trastornó. Grité en alta voz con gran fuerza, y bendije, alabé y exalté» (v. 11). Esas bendiciones le resultan gratas al Principio de días, quien le saluda y habla a Henoc, dándole un título y una misión: «Tú eres el Hijo del hombre que naciste para la justicia; ella ha morado en ti, y la justicia del ‘Principio de días’ no te dejará. Y añadió: –El invoca para ti la paz en nombre del siglo venidero, pues de ahí ha salido la paz desde la creación del mundo, y así será contigo por los siglos de los siglos. Todos marcharán por tu camino, no dejándote la justicia nunca. Contigo será su morada, contigo su suerte, y de ti no se separarán por los siglos de los siglos. Habrá así largura de días (en la época) de ese Hijo del hombre, y tendrán los justos paz e irán por el camino recto en nombre del Señor de los espíritus eternamente» (vv. 15-17).

Son claros los paralelismos entre este relato y el de 1 Hen 14, perteneciente al *Libro de los Vigilantes*, principalmente en lo que se refiere a la descripción de los elementos visualizados: la construcción y sus materiales, el fuego y el granizo, la abundancia y función de los ángeles. También coinciden la aparición de la divinidad en su trono, con vestiduras brillantes, dirigiendo su palabra a Henoc –que está lleno de temor– para encomendarle una misión.

Es posible que ambos pasajes, 1 Hen 14 y 71, procedan de la misma tradición, pero de distinta fuente. La presencia de otra mano redaccional se deduce del hecho de que en el cap. 14 la visión aporta más detalles acerca del lugar, mientras que en el cap. 71 habla más de los seres allí presentes, principalmente de los ángeles, serafines, querubines y coros<sup>66</sup>.

De esta última visión destacan dos aspectos en particular. El primero de ellos es la identificación del patriarca con el Hijo del hombre (71,14)<sup>67</sup>. A lo largo de la segunda y tercera parábolas se había hablado de la figura del Hijo del hombre, presentando su figura y su intervención de modo paulatino: desde que aparece acompañando al Principio de días (46,1) hasta que es asemejado en poder al Señor de los espíritus (69,27)<sup>68</sup>. Su figura adquiere mucha importancia y ante él es llevado Henoc (70,1). Por este motivo es sorprendente que en la segunda visión se identifique a Henoc con el Hijo del hombre. Supone

revestir al patriarca de todas las cualidades que se han predicado del Hijo del hombre, especialmente de su condición de juez sobre los hombres (69,27-29). Como ya se ha dicho más arriba, supone también un final tan inesperado que ha llevado a la mayoría de los estudiosos a afirmar que, junto con el capítulo 70, forman un añadido posterior al libro.

El segundo aspecto particular de esta visión es que enumera los arcángeles por tres veces, otorgando a Miguel un papel especial, pues es quien acompaña a Henoc en el viaje celeste (v. 3). Por su parte, el «Principio de días» es un epíteto de la divinidad. El nombre en el texto original es «Cabeza de días», que significa eterno<sup>69</sup>. En el Libro de las Parábolas aparece previamente, en el capítulo 46.

### 3.3. *Libro de los Secretos de Henoc* (2 Henoc o Henoc esclavo)

Como su nombre indica, el protagonista de este libro es el patriarca Henoc<sup>70</sup>. La mayoría de los exegetas coincide en situar su composición en el siglo I d.C. y antes del año 70<sup>71</sup>, porque, por un lado, el texto manifiesta su origen netamente judío y, por otro, encuentra paralelos de sus expresiones hebreas en diversas obras<sup>72</sup>. De *2 Henoc* se han conservado dos versiones, una breve y otra larga<sup>73</sup>.

Los temas principales del libro son el orden de la creación y el juicio escatológico, que predominan sobre otros temas teológicos y filosóficos<sup>74</sup>. La historia de Henoc y sus descendientes es el marco del que se sirve el autor para constituir una colección de especulaciones cosmológicas, instrucciones éticas y profecías. En el fondo, el libro es un midrash –cuyo punto doctrinal nuclear es que el Señor es el Creador y el fundamento del comportamiento ético–<sup>75</sup>, aunque haya quedado diluido por los textos de carácter apocalíptico que lo acompañan<sup>76</sup>.

Según algunos autores, el libro sigue una composición paralela a *1 Henoc*, estructurada conforme a los grandes apartados de esa obra<sup>77</sup>, mientras que otros autores no confieren una excesiva importancia a la estructura<sup>78</sup>. Siguiendo a este segundo grupo, se puede establecer una división sencilla:

- Caps. 1-2: Presentación de Henoc, en el momento de su trescientos sesenta y cinco cumpleaños, cuando recibe el anuncio de que será llevado al cielo<sup>79</sup>. Este inicio denota que la idea del autor de *2 Henoc* es explicar el misterio del patriarca relatado en Gn 5,23-24, donde se narra que al cumplir esa edad, Henoc «desapareció porque Dios se lo llevó».

- Caps. 3-12: Se recoge la descripción del ascenso al cielo de Henoc, a través de los siete cielos, hasta llegar ante la faz del Señor. En este momento, el patriarca, que es también escriba, recibe la revelación de los secretos celestes –que debe poner por escrito– y la revelación acerca de la historia de la creación, de boca del mismo Dios.
- Caps. 13-17: En estos pasajes Henoc transmite su testamento a sus hijos que le acompañan, y también a los dos mil hombres que acuden a escucharle (16,2), revelando misterios que ha conocido en su viaje al cielo y haciendo exhortaciones morales<sup>80</sup>.
- Caps. 18-19: Se narra la ascensión definitiva de Henoc al cielo, y una breve biografía de su vida, aportando los datos de nacimiento y muerte, en días coincidentes, con la diferencia entre ambas fechas de trescientos sesenta y cinco años, la edad señalada en Gn 5,23-24.
- Caps. 20-24: Cuenta el papel de Matusalén como sacerdote del templo, y a continuación el nacimiento milagroso de Melquisedec, hijo de Nir, hermano menor de Noé<sup>81</sup>. Termina el libro con un capítulo dedicado a la vida e historia del patriarca Noé.

La descripción de la ascensión de Henoc en la versión del texto eslavo es muy detallista, clara y según el esquema de los siete cielos.

Estando Henoc dormido, y sumido en una gran pena, se le aparecen dos hombres para consolarle y anunciarle que va a ser llevado al cielo (cap. 1)<sup>82</sup>. Seguidamente conducen a Henoc a hacer un recorrido por los siete cielos, en cada uno de los cuales se presenta una visión, que los hombres explican al patriarca. En el primer cielo ve mares, ángeles que custodian a los elementos naturales y sus depósitos (cap. 3)<sup>83</sup>. El segundo cielo está lleno de tinieblas y oscuridad, pues es el lugar donde están algunos ángeles «cautivos en cadenas, colgados y esperando el juicio sin medida» (4,2), porque «–siguiendo su propio albedrío–han apostatado» (4,5). Estos ángeles aprovechan el paso de Henoc para pedirle que interceda por ellos ante Dios, pero el viajero les contesta que él, hombre, no puede interceder por seres superiores, ángeles, ni siquiera por sí mismo (4,7). El contenido del tercer cielo es el paraíso, descrito como un lugar frondoso y lleno de frutos, con el árbol de la vida en el centro. Se habla también de dos regiones –el medio y la boreal–, en las que se reparte la presencia del bien y del mal en modo de oposición, como en Gn 1-3 (cap. 5).

El cuarto cielo, de modo semejante al primero, es un lugar desde el que el universo puede dirigirse y controlarse. En este caso los elementos que se controlan son el sol, la luna y las estrellas. Un fénix protege a la tierra del sol, que está llevado por un carro de ángeles<sup>84</sup>. La descripción es extensa, y asegura

que Henoc conoce allí las trayectorias de los astros, las puertas de entrada y salida, así como los tiempos que regulan sus movimientos y las estaciones<sup>85</sup>. Termina con la visión de «soldados armados que servían al Señor con tímpanos e instrumentos musicales y cantaban ininterrumpidamente una agradable melodía, causándome un gran deleite el escucharlos» (6,27), como primera muestra durante el viaje de la liturgia celeste de los ángeles.

En el quinto cielo Henoc ve «una cantidad innumerable de guerreros llamados grigori» (7,1)<sup>86</sup>, que están tristes porque han sido condenados por Dios por apostasía, guiando a los ángeles del segundo cielo. Su caudillo es Satanael<sup>87</sup>. El paralelo entre los «grigori» de 2 Hen 7,5-9 y los «vigilantes» del Libro de los Vigilantes (1 Hen 6-11) es claro. Henoc les anima a alabar a Dios, implorando su perdón, en lugar de esperar la condena sin esperanza. Los grigori le hacen caso, iniciando un acto de liturgia celestial<sup>88</sup>.

El sexto cielo es el lugar de los «arcángeles, que están por encima de los ángeles y ponen en armonía toda la vida del cielo y de la tierra» (8,3). Son los encargados de mantener el orden de la creación. Henoc también ve a los «ángeles para cada una de las almas humanas (encargados de) consignar por escrito todos sus actos y sus vidas ante la faz del Señor» (8,5)<sup>89</sup>. El texto presenta también a otros ángeles que participan en la liturgia del cielo ante el Señor (8,6-7).

Finalmente Henoc es llevado al séptimo cielo (cap. 9) por los mismos dos varones que le han acompañado desde el principio. Allí, lleno de temor (9,2), describe la organización de una multitud de ángeles, querubines y serafines, participando en la liturgia celestial en torno al trono de Dios (9,4). Después relata cómo los hombres le dejan solo y se llena de angustia (vv. 5 a 8). Entonces Gabriel intercede y le lleva ante Dios, quien manda que Henoc permanezca ante su faz y para siempre, y que sea investido con vestiduras gloriosas por el arcángel Miguel (9,18-21). Esta investidura supone una auténtica transformación, como se explicará más adelante, porque Henoc es ungido con el buen aceite de Dios y revestido con los vestidos de la gloria de Dios (9,20).

Ya transformado, recibe su misión: consignar por escrito todos los signos de la creación (10,5), bajo el dictado de Vrevoil, arcángel encargado de escribir las obras del Señor (10,1)<sup>90</sup>, así como un registro de todas las almas humanas (10,7). En total, escribe trescientos sesenta y seis libros (10,9). Una vez realizada esta tarea, en la última escena del ascenso de Henoc en el libro, el Señor le sienta a su izquierda, junto con el arcángel Gabriel, para relatarle la historia de la creación (cap. 11). Se puede interpretar esta acción como una explicitación

de la tradición henóquica, aquella que enseñaba que Henoc era conocedor de todos los misterios celestiales.

El manuscrito J, al que sigue Andersen en su traducción porque lo considera más fiel al posible texto original<sup>91</sup>, en lugar de siete cielos habla de diez. La variante se sitúa en 2 Hen 9,10, donde se incluye el siguiente pasaje:

«Y vi el octavo cielo –que en lengua hebrea se llama muzaloth–, donde se origina el cambio de los tiempos, de la sequía y de la humedad, y de los doce signos del zodíaco que se encuentran sobre el séptimo cielo. Y vi asimismo el cielo noveno –llamado en hebreo kuchavim–, donde están ubicadas las mansiones celestes de los doce signos del zodíaco. Finalmente, en el décimo cielo –arabot– contemplé la visión de la faz del Señor como un hierro incandescente que al salir del fuego echa centellas y abrasa»<sup>92</sup>.

En este texto llama la atención la brevísima descripción de los cielos más elevados, en comparación con lo detallada y extensa de cada uno de los cielos anteriores. Además se da importancia a los signos del zodíaco, a los que se les otorga el control de los elementos naturales que Dios previamente había puesto en manos de los ángeles, concediéndoles mansiones por encima del séptimo cielo. Es decir, los signos del zodíaco vendrían a ser como dioses menores o al menos seres celestes de un nivel superior al de los arcángeles<sup>93</sup>. Estos rasgos sugieren que estamos ante un añadido posterior en el que los nuevos cielos son reflejo de un legado judeo-cristiano, en línea con los múltiples cielos a los que se refiere san Pablo en 2 Cor 12,1-5. Otra consecuencia relevante de esta versión es que la presencia de Dios pasaría a estar en el décimo cielo, ahora el más alto. Ahí es entonces donde Henoc se encontraría ante la faz del Señor (9,17), y donde sería investido con las vestiduras gloriosas (9,20). La elevación de Henoc al décimo cielo y su investidura, en coherencia con la interpretación de los seres del zodíaco como seres superiores, también haría a Henoc superior a los demás ángeles. Con esta nueva condición, puede recibir el dictado de Vrevoil y sentarse junto a Dios al mismo nivel que Gabriel<sup>94</sup>.

En cualquier caso, es aceptado de modo general que Henoc alcanza un estatus superior a los ángeles, al situarse ante la faz de Dios como los arcángeles<sup>95</sup>. El propio Henoc lo dice: «Y me miré a mí mismo y (comprobé que) era como uno de sus gloriosos, sin que se pudiera notar diferencia alguna en el aspecto» (9,23). De hecho, es la transformación de Henoc en un ángel lo que le hace capaz de estar «ante la faz del Señor para siempre» (9,18). Esta transformación queda representada en el cambio de vestiduras terrenales por las de



la gloria de Dios, y en la unción con el «buen aceite» divino por el arcángel Miguel (9,22), cumpliendo un encargo explícito de Dios (9,18-21)<sup>96</sup>.

Este pasaje choca con la tradición hebrea, según la cual ningún hombre podía ver el rostro de Dios<sup>97</sup>. Probablemente el autor quiere dejar claro que Henoc puede mirar a Dios porque va a transformarse en ángel, lo que también lo hace mayor que Moisés; además, esta diferencia viene remarcada porque no sólo ve a Dios, sino porque lo que ve, en concreto, es su faz<sup>98</sup>.

En este punto vuelve a confluir la problemática de las diferencias entre unos manuscritos y otros. El relato más largo –o manuscrito J– es en el que se habla del rostro de Dios, en la medida que resulta posible: «Vi una visión de la faz del Señor, como hecha de hierro, como caldeada y sacada del fuego, y emite chispas y es incandescente. (...) Pero no se puede describir la faz del Señor, es tan maravillosa y sumamente impresionante y sumamente aterradora ¿y quién soy yo para dar cuenta de lo incomprensible que es el Señor, y de su rostro, tan extraño e indescriptible?» (9,22)<sup>99</sup>. Sin embargo, en la rencensión breve<sup>100</sup> se dice lacónicamente: «Vi al Señor. Su rostro era fuerte y muy glorioso y terrible. ¿Quién puede dar cuenta de las dimensiones del ser de la faz del Señor, fuerte y muy terrible?» (9,22).

Schäfer sugiere que el motivo por el que la descripción de la faz de Dios se obvió en otros manuscritos es lo inadecuado que supone representar de este modo a Dios, aunque desde Ezequiel se hubiera utilizado el fuego para describir la figura divina, las figuras de su entorno, y los seres celestiales junto al trono<sup>101</sup>. Andersen señala que la diferencia entre los manuscritos es la prueba de que esta descripción del rostro de Dios no era aceptada por todos, por entenderla como una representación insuficiente<sup>102</sup>.

El relato de la transformación de Henoc también concuerda con *1 Henoc*, especialmente con el *Libro de las Parábolas*, en el que el patriarca ya era transformado en ángel para poder presentarse ante Dios y recibía el nombre de «Hijo del hombre» (1 Hen 71,14). De todas formas, en ese pasaje la referencia a la transformación es vaga, mientras que en *2 Henoc* ya se hace explícita<sup>103</sup>.

Volviendo al relato del viaje celestial, una vez conocida la revelación del mismo Dios, Henoc dispone de treinta días para transmitir el testamento a sus hijos (2 Hen 11,100-101). Después, los hombres que habían llevado a Henoc al cielo le devuelven de noche a su lecho terreno (12,6). Sus hijos le reciben, y tras un breve resumen de lo que ha vivido, principalmente de su encuentro cara a cara con Dios, Henoc les expone sus enseñanzas (caps. 13 a 17). Junto a sus hijos, una multitud se reúne para escucharle y venerarle. Este texto parece hacer referencia a Henoc como el Hijo del hombre, aunque no se utilice dicho

título de modo explícito<sup>104</sup>: «Padre nuestro, Henoc, bendito seas en nombre del Señor, rey eterno. Ahora da tu bendición a tus hijos y a todo el pueblo, para que nos sintamos hoy honrados en tu presencia, ya que tú eres glorificado ante la faz del Señor por toda la eternidad. Pues él te ha escogido a ti por encima de todos los hombres de la tierra y te ha constituido como escribano de toda su creación visible e invisible, como redentor de los pecados de los hombres y como ayuda de tus familiares» (16,4-6).

Obviamente esto no significa que se identifique a Henoc con Dios, pues el pasaje indica que, aunque haya una unión Dios-Henoc, siguen siendo dos<sup>105</sup>. Podría estar en relación, en cambio, con una concepción del Hijo del hombre como sacerdote, de acuerdo con la investidura y la unción que ha recibido Henoc, que le hace muy cercano a Dios y superior a los ángeles, como se ha explicado recientemente<sup>106</sup>.

El pasaje se sitúa en polémica con la tradición judía<sup>107</sup>, de modo similar a lo que sucedía con la visión de la faz de Dios que tiene Henoc y que ha sido comentada más arriba. En este caso, el texto está dando a entender que Henoc, un hombre, ha subido al cielo para conocer los designios de Dios y posteriormente ha descendido para revelarlos a los hombres. El último versículo (16,6) asegura que Henoc es conocedor de todas las obras del Señor, que han quedado recogidas en sus libros.

Por último (cap. 18), Henoc asciende definitivamente al cielo llevado por ángeles, en medio de niebla y oscuridad. De este modo queda atestiguado el nivel superior de Henoc, que permanecerá ante Dios por toda la eternidad (18,2). En el último versículo se resalta el carácter exhortativo y ético del libro: «al retirarse las tinieblas de la tierra, se hizo luz y la gente miraba sin comprender cómo Henoc había sido arrebatado. Entonces alabaron a Dios y se fueron a sus casas» (18,3).

### 3.4. *Testamento de Leví* (2-5)

Esta obra forma parte de la colección de los *Testamentos de los Doce Patriarcas*, correspondientes a los doce testamentos que supuestamente harían los hijos de Jacob<sup>108</sup>. En cada uno de ellos se narran las palabras de despedida, muerte y sepultura de cada patriarca, siguiendo el modelo del relato de la muerte de su padre Jacob en Gn 49 y de la oración de Moisés en Ex 33<sup>109</sup>.

Según los estudios de Charles<sup>110</sup>, es una obra originalmente judía de finales del siglo II a.C., cuya redacción final corrió a cargo de un cristiano, a

quien correspondería la autoría de las interpolaciones cristianas<sup>111</sup>. Aunque precisamente por estas interpolaciones, otros autores retrasan casi un siglo su composición<sup>112</sup>.

El *Testamento de Leví*, como los demás «testamentos», comienza con una presentación, en la que se indica cómo el patriarca «gozaba aún de buena salud cuando los convocó (a sus hijos) a su presencia, pues le había sido revelado que iba a morir» (1,2)<sup>113</sup>. Continúa en primera persona, explicando el origen de la visión: «todos los hombres se habían corrompido» (v. 3) y las malas obras abundaban por doquier<sup>114</sup>. Leví, sintiendo tristeza por el género humano, ruega al Señor que le muestre un camino de salvación para él (2,5). Entonces se queda dormido, y en el sueño asciende al cielo (2,5-6). Invitado por un ángel (2,6), entra en el cielo y va pasando por los siete cielos<sup>115</sup> (3,1). A lo largo del ascenso describe lo que ve y las explicaciones que recibe del ángel.

En los tres primeros cielos hay mucha luz, así como diversos elementos naturales. Lo contenido en estos cielos hace referencia al juicio: se contemplan las injusticias de los hombres (3,1); el fuego, la nieve y el hielo preparados para el día del justo juicio de Dios (3,2); y las fuerzas de los ejércitos y los espíritus para vengar a los espíritus del error y castigar a los impíos (3,2-3). En todo este capítulo, el autor no deja de hacer presente la realidad del juicio futuro y cómo tanto el cielo como sus ejércitos están listos para ello<sup>116</sup>.

En los cielos superiores están los santos, los ángeles de la presencia del Señor, y los tronos y dominaciones, ofreciendo «un sacrificio de suave olor, una ofrenda razonable y sin sangre» (3,6)<sup>117</sup>, para interceder ante el Señor por los pecados de los justos y para alabar a la Gran Gloria<sup>118</sup> (3,3-8). Esta descripción manifiesta claramente la concepción del cielo como templo, tal como señala Himmelfarb<sup>119</sup>.

El cuarto capítulo es una profecía del ángel a Leví. Al comienzo deja claro que los hombres nunca dejarán de desobedecer a Dios, y «por ello serán castigados en el juicio» (4,1). Luego le dice que «el Altísimo ha oído tu plegaria para apartarte de la maldad» (4,2), confiriéndole por ello la misión de fundar un linaje de hombres justos: «para que seas su hijo, siervo y ministro ante él. Tú harás brillar en Jacob la luz resplandeciente de la sabiduría, y serás como el sol para toda la descendencia de Israel» (4,2-3). Aprovechando esta idea e interpretándola en clave mesiánica, entre los siguientes versículos de la bendición del ángel se han incluido interpolaciones cristianas que identifican a Leví con Jesucristo (recogidas aquí entre corchetes, una de ellas haciendo referencia a la crucifixión)<sup>120</sup>: «Dios te dará su bendición, a ti y a tu descendencia, hasta que el Señor visite a todas las naciones [por medio de las entrañas de

misericordia de su hijo] para siempre. [Pero tus hijos pondrán sus manos sobre él y lo empalarán.] Por esto te ha sido dada voluntad e inteligencia, para que sobre ello puedas instruir a tus hijos» (4,4-5).

Como consecuencia de ser «ministro» (4,2), Leví también queda instituido como sacerdote, según queda confirmado en las palabras del ángel en 5,2: «A ti te he entregado las bendiciones del sacerdocio hasta que venga yo para habitar en medio de Israel»<sup>121</sup>. Y como había anunciado en 2,10-11: «Estarás cerca del Señor, serás su servidor, anunciarás sus misterios a los hombres y proclamarás la redención futura de Israel. [A través de ti y de Judá aparecerá el Señor entre los hombres, salvando a todo el género humano]».

Quizás por esta transformación, el ángel permite a Leví entrar en el cielo y ver «el templo santo y al Altísimo sobre un trono de gloria» (5,1)<sup>122</sup>. Después de esto, le conduce de regreso a la tierra, encargándole que tome venganza contra Siquén por el mal cometido sobre su hermana Dina (5,3)<sup>123</sup> y que interceda por el pueblo de Israel para que sea justo (5,6). Finalmente despierta del sueño y alaba «al Altísimo con el ángel que intercede por el pueblo de Israel y por todos los justos» (5,7).

A diferencia de otros relatos, en ningún momento aparecen las habituales reacciones de temor del protagonista. Himmelfarb propone que es un modo de enfatizar su condición de fundador del linaje sacerdotal, ya que los sacerdotes deben tratar a Dios con asiduidad y el templo es su casa<sup>124</sup>. Esta proposición es consecuente con la entrega de las bendiciones del sacerdocio por el ángel a Leví.

En este libro relata por tanto la elección, ascenso y transformación de Leví, para comunicar a Israel el deber de permanecer justos, frente al juicio final que vendrá inevitablemente. El marco utilizado para ello es el cielo, presentado como templo, en el que los ángeles prestan servicio al Altísimo<sup>125</sup>.

### 3.5 *Testamento de Abraham*

Se conservan dos recensiones: una más larga procedente de Egipto (A), y otra más breve (B)<sup>126</sup>. La versión más antigua pertenece a la recensión breve, una versión sahídica del siglo V. Según Turner, la fuente original habría que datarla en siglo III a.C. en una judería egipcia<sup>127</sup>. En cualquier caso, lo que nos ha llegado es un escrito transmitido por escribas cristianos<sup>128</sup>.

El libro se puede dividir en dos partes paralelas y simétricas: la primera está formada por los cap. 1 al 15 y la segunda por los cap. 16 al 20<sup>129</sup>. Ambas

partes tienen un mismo hilo argumental: comienzan con unas instrucciones de Dios a Miguel, mensajero de la muerte, y concluyen con Abrahán en su lecho, rodeado por su familia. Las diferencias se dan en el modo de desarrollarse el argumento<sup>130</sup>.

La obra relata la fase final de la vida del patriarca Abrahán. Según el texto, Dios envía al arcángel Miguel a anunciar a Abrahán que va a morir pronto y pedirle que haga testamento (1,4-7)<sup>131</sup>. Sin embargo, el protagonista se niega a ello y pide ver antes el mundo y sus habitantes (7,12-9,8). Dios acepta que haga ese ascenso antes de morir: «Coge una nube de luz y de ángeles que tengan dominio de los carros. Baja, toma al justo Abrahán sobre un carro de querubines y remóntale a los aires del cielo para que vea toda la tierra habitada» (9,8).

Así comienza el relato del viaje celestial de Abrahán (caps. 10-14). El patriarca es llevado por Miguel por los aires en el carro, desde el que divisa los sucesos del mundo. Entre ellos descubre acciones pecaminosas, y pide que se condene inmediatamente a aquellos que las cometen, cosa que así sucede. Dios entonces manda que se suspenda el viaje y dirijan el carro hacia la puerta del cielo, en donde le explica a Abrahán cómo su misericordia está unida a su justicia, mostrándole desde allí los juicios y las retribuciones de los hombres (10,12-14).

Una vez allí, en la puerta del Oriente<sup>132</sup>, Abrahán ve dos caminos que representan los caminos del paraíso y del infierno. En la bifurcación está Adán, quien se alegra o entristece según el destino de las almas, traídas por los ángeles (11,1-11,12). Es en este momento cuando tiene lugar la visión del juicio: en la puerta del camino ancho, un varón admirable ante una mesa de cristal –Abel– juzga a cada alma según sus obras. Para el juicio se ayuda de una balanza, del fuego y del libro con los pecados y obras justas de las almas, manejados por ángeles. Miguel explica también cómo se da el juicio en tres etapas (12,1-13,14): primero, tiene lugar el juicio del hombre –el que están viendo–; luego, en la segunda venida al final de los tiempos, tendrá lugar el juicio «de todo cuanto respira y de toda criatura» (13,6) por las Doce tribus de Israel; finalmente, habrá un tercer juicio, en el que el juez será el Soberano Dios de todos. De esta manera, «por medio de tres tribunales tiene lugar el juicio del mundo y la retribución» (13,8).

Después de contemplar los caminos que toman las almas y de ser testigo de los juicios de los hombres por un hombre<sup>133</sup>, hay un alma que queda en medio, por no ser considerada justa ni pecadora. Abrahán ruega a Dios que salve esa alma, como a continuación sucede (14,5-8). Descubre así el patriarca

cómo es la misericordia de Dios, pues la visión le hace cambiar su manera de pensar. Decide entonces rogar por las almas pecadoras que había condenado al inicio de su viaje, en su vuelo por los aires en el carro de querubines. Como resultado de su intercesión, consigue que todas esas almas sean condenadas a una pena temporal y no eterna.

A continuación, Dios manda a Miguel que devuelva a Abrahán a su casa para que se disponga para morir (15,1-3). Pero, nuevamente, el patriarca se niega a aceptar su destino, aunque muere por un ardid realizado por la Muerte: ésta consigue engañar a Abrahán y acompañarle hasta su lecho (caps. 16 y 17), y después de un diálogo y otras revelaciones sobre la muerte, se lleva su espíritu (caps. 18 a 20).

En contra de lo esperado por el título y el inicio del libro, no se trata de un testamento sino de un relato de género apocalíptico. Lo demuestran el hecho de que hay un narrador distinto del protagonista, no hay admonición final de Abrahán a sus hijos y, en general, todo el libro es claramente de cuño apocalíptico, especialmente por el viaje celeste y la visión del juicio final<sup>134</sup>.

Por otra parte, el hecho de que la iniciativa del viaje parta del hombre, Abrahán, es una novedad respecto de los otros apocalipsis hasta ahora vistos, si bien es verdad que él no puede ascender si no es llevado por Miguel. Además, el contenido de las visiones es diferente, pues lo habitual es que al protagonista se le muestren episodios relacionados con la historia del mundo, pero no con sus habitantes y sus acciones<sup>135</sup>. La razón de estas peculiaridades es el interés del autor de mostrar las virtudes de Abrahán y animar al lector a imitarle, por lo que las revelaciones acerca de la historia no son relevantes.

En esta línea, se entiende cómo la visión del juicio descrita conforma el núcleo teológico del libro (caps. 11 a 14)<sup>136</sup>. Por un lado Abrahán, al ser objeto de la misericordia de Dios, se transforma en una figura más humana y cercana que cualquiera puede imitar<sup>137</sup>. Por otro lado, establece unos criterios éticos que sirven para juzgar a todo hombre, sea este judío o gentil<sup>138</sup>.

### 3.6. *Apocalipsis de Abrahán*

El personaje central de este relato es el patriarca Abrahán en cuanto protagonista de una Alianza con YHWH (Gn 15,7-21) y por ello el libro pertenece al grupo de obras denominado habitualmente «ciclo de Abrahán»<sup>139</sup>. Se considera habitualmente que la redacción final del libro es de finales del siglo I d.C., ya que el punto central de esta obra es la destrucción del templo

de Jerusalén del año 70, recogida en el cap. 27, y su tema general es la elección de Israel y su Alianza con Dios<sup>140</sup>.

Hay un consenso generalizado en dividir el libro en dos partes<sup>141</sup>. La primera parte comprende los caps. 1 a 8, y su contenido es fundamentalmente hagádico, relatando la conversión de Abrahán desde la idolatría; aunque no contiene relatos apocalípticos estos capítulos sirven para enmarcar la segunda parte del libro<sup>142</sup>.

La segunda parte comprende los caps. 9 a 32 y es propiamente apocalíptica. Está asociada desde el inicio al sacrificio de Abrahán de Gn 15, de modo similar a como otros textos apocalípticos desarrollan pasajes escogidos del Antiguo o del Nuevo Testamento mediante paráfrasis, ampliación y reelaboración<sup>143</sup>. Comienza con la presentación del ángel Jaol, enviado por Dios para guiar a Abrahán en su ascenso y protegerle del ángel malo, Azazel (caps. 9-14)<sup>144</sup>. A continuación (caps. 15-27), recoge la ascensión al cielo de Abrahán sobre las alas de una paloma. Allí Dios mismo le explica las visiones que recibe, aunque el ángel siga acompañándole en el viaje celestial<sup>145</sup>. La segunda parte termina con la revelación directa del Señor a Abrahán sobre lo que sucederá en el futuro hasta el juicio, con la liberación de los elegidos y el castigo de los impíos (caps. 28-32). El cap. 32, que es un resumen del libro, sirve como colofón.

Como se acaba de mencionar, el relato de la ascensión de Abrahán al cielo se recoge entre los caps. 15 y 27. El ascenso se sitúa en el monte Horeb, adonde Abrahán ha acudido en compañía del ángel Jaol (10,6) para cumplir el sacrificio que Dios le ha encargado (9,4-9), porque Dios le ha prometido mostrarle lo sucesos de los siglos a lo largo de la historia, «las cosas que sucederán en ellos sobre la comisión del mal y de la justicia en el género humano» (9,8-9). Entonces, «habiéndose puesto el sol, se hizo un humo como de horno, (...) el ángel (Jaol) me tomó por la mano derecha y me sentó en el ala derecha de la paloma y él se sentó en el ala izquierda» (15,1-2).

Así llega al cielo, que el cap. 15 muestra como un lugar repleto de fuego, donde una gran multitud de ángeles está celebrando actos litúrgicos. Esta liturgia es descrita con detalle en el cap. 17. Consiste en cánticos de alabanza de los ángeles a Dios, pronunciando principalmente sus nombres (17,8-12), todos al unísono, «como la voz de muchas aguas» (17,2), y otras oraciones relacionadas con el sacrificio. Jaol invita a Abrahán a unirse al cántico, uniéndose ambos a la oración de los ángeles (17,7).

«Mientras estaba entonando el cántico» (18,1), ve aparecer una gran cantidad de fuego y el trono de Dios. Bajo el trono se encuentran cuatro criaturas

de fuego, con cuatro rostros y seis alas, cantando a Dios (18,3-8). Simultáneamente describe la presencia de otros seres, así como la presencia del fuego por todas partes, y de una luz inefable<sup>146</sup>.

En este momento, recibe una gran voz procedente del fuego y comienza su diálogo con Dios, bajo el nombre de Fuerte (20,1)<sup>147</sup>. Le muestra las estrellas y la creación, abriendo el cielo bajo sus pies (caps. 20 y 21), una multitud de pueblos juzgados, entre ellos el pueblo elegido que será descendencia de Abrahán (cap. 22), y otras visiones en las que Dios explica su significado a Abrahán (caps. 23 a 29). Entre estas últimas destacan la imagen del templo del Nombre de Dios y su destrucción, la visión de Cristo paciente como salvador y la retribución de los justos en el juicio final.

Finalmente, Abrahán vuelve a la tierra (30,1). Aún en ella mantiene el diálogo con Dios, quien le habla de las diez plagas que ha dispuesto contra los paganos (30,2-5). Termina con la confirmación por parte de Dios de la misión encomendada a Abrahán de dirigir a su tribu (cap. 32). Los últimos cuatro capítulos hablan de sucesos futuros de carácter escatológico y del juicio final, siempre dentro del marco de la Alianza de Dios con su pueblo.

El *Apocalipsis de Abrahán* contiene todos los elementos propios de un viaje celestial: el protagonista asciende al cielo guiado por un ángel, visita las esferas celestes, recibe visiones de revelación, ve el trono de Dios, recibe la explicación de dichas visiones, menciona el juicio final con el castigo para los impíos y el premio para los justos, prometiendo la liberación del pueblo elegido por el Señor en la Alianza<sup>148</sup>. Además, incluye un resumen de la historia desde la creación del mundo hasta el juicio (caps. 24-27), dedicando especial importancia a la historia anterior a Abrahán –o historia primordial, recogida como visión de los siete pecados de la humanidad en los caps. 24-25–. Es decir, combina los dos tipos de género apocalíptico establecidos por Collins –apocalipsis históricos y viajes celestiales–, siendo esta la única obra de la literatura apócrifa en que se da esta combinación<sup>149</sup>.

Himmelfarb destaca de este libro el carácter cultural del ascenso del visionario. A su juicio lo específico de esta obra es que recoge el cántico con que los ángeles adoran a Dios y no sólo el hecho de que estén cantando, como sucede en otros relatos<sup>150</sup>. Es más, el hecho de cantar es un medio para continuar su ascenso al cielo y transformarse en ángel, más que para compartir la liturgia con los ángeles<sup>151</sup>. Schäfer da un paso más al afirmar que la importancia que recibe la transformación que sufre el visionario al participar en la liturgia celeste en este pasaje es el más claro paralelo del *Apocalipsis de Abrahán* con la literatura Hekhalot<sup>152</sup>.



De igual modo que en otros apocalipsis, Abrahán manifiesta miedo al inicio<sup>153</sup>: «me he debilitado y mi espíritu se marcha de mí» (16,1), quizás como causa del ruido. Pero, curiosamente, no volverá a sentirlo en el resto del ascenso<sup>154</sup>.

Por otra parte, en el cap. 19 Abrahán dice que está en el séptimo cielo (19,4). Esta afirmación ayuda a situar la escena: el protagonista ha alcanzado la transformación y puede dialogar con Dios. Sin embargo, unas líneas más adelante sorprende al hablar de los ángeles del octavo firmamento (19,5). Los traductores coinciden en que es un error del copista, ya que el libro presenta la concepción del cielo en siete niveles, propia de la época<sup>155</sup>.

### 3.7. *Apocalipsis Griego de Baruc* (3 Baruc)

Redactado entre la destrucción del templo y principios del siglo II d.C.<sup>156</sup>, se han conservado dos versiones, una griega y otra eslava<sup>157</sup>. El libro procura mitigar la ausencia del Templo para la vida de los judíos<sup>158</sup>. El autor indica a sus lectores judíos que deben continuar manteniendo la fe y adaptarse a una vida sin Jerusalén y sin Templo, y sin esperanzas próximas de recuperarlos<sup>159</sup>. Para ello se sirve de un viaje de ascensión, marcado por una escatología personal, que intenta dar respuesta a la destrucción del Templo del año 70, mediante relatos de viajes celestes y visiones<sup>160</sup>. Aun en este contexto, el autor presenta sólo cinco cielos, eliminando los dos últimos –más altos– de los siete tradicionales, como modo de transmitir que no es posible la unión completa del hombre con Dios<sup>161</sup>. Por esta razón, en este relato no hay descripciones del trono de Dios ni de los ángeles que lo acompañan.

Según la escatología personal, presenta el juicio individual como una solución a la crisis social provocada por la destrucción del Templo y de Jerusalén<sup>162</sup>. A diferencia de otros apocalipsis, el juicio no será solo futuro, sino que ya está sucediendo en el presente. Es decir, la acción de todo hombre es relevante para el orden cósmico, al mismo tiempo que las acciones de Dios no se remiten únicamente al final de los tiempos<sup>163</sup>: el hombre justo comienza a recibir su retribución desde el momento mismo en que lleva a cabo sus buenas obras<sup>164</sup>.

A los rasgos apocalípticos se añade el carácter cósmico del relato, en paralelismo con el presentado en *2 Henoc*<sup>165</sup>: la estructura celeste es una representación del orden de la creación y la verdad de la historia bíblica<sup>166</sup>.

El libro comienza situando el contexto de la narración en el siglo VI a.C., con Abimelec<sup>167</sup> y Baruc, el protagonista, llorando por la destrucción de Jerusalén, símbolo de la destrucción del templo en el año 70 d.C.<sup>168</sup>.

El lamento de Baruc es escuchado de modo inmediato. Un ángel baja a consolarle, trasmitiéndole un mensaje del Señor: «No te preocupes tanto por la salvación de Jerusalén, puesto que esto dice el Señor, Dios Todopoderoso. Pues me ha enviado ante ti para que te anuncie y muestre todos los secretos de Dios» (1,3-4)<sup>169</sup>.

Inmediatamente comienza el ascenso de Baruc al cielo, acompañado por el ángel, que se llama Famael (2,5). En este y en los siguientes cielos, la estructura es similar: al llegar se encuentran con una gran puerta y, al traspasarla, contemplan un escenario en el que se desarrolla una visión. Baruc pide explícitamente a Famael que le explique el sentido de lo que ven y el ángel le desvela entonces su significado<sup>170</sup>. El más representativo es el quinto cielo (11,1-16,4), donde las puertas están cerradas, pues sólo el arcángel Miguel puede abrirlas. Cuando llega Miguel, Baruc ve cómo los ángeles responsables de los hombres que viven sobre la tierra llegan trayendo los méritos de sus protegidos. Miguel recoge esos méritos y los lleva ante Dios. Hay tres grupos de ángeles, estableciendo tres tipos de hombres: justos, insuficientemente justos y pecadores. Después Miguel reparte aceite como retribución a los ángeles para que los repartan a los hijos de los hombres en función de sus méritos y encarga a los ángeles de los pecadores que los castiguen<sup>171</sup>. En la versión eslava, Baruc obtiene permiso para interceder por el sufrimiento de los pecadores<sup>172</sup>.

Finalmente, Baruc no traspasa las puertas del quinto cielo. Es una señal, como se ha indicado más arriba, de que el autor quiere establecer a Baruc un límite infranqueable en su ascenso. Este límite puede estar en relación con la condición humana del protagonista, pues en el libro no se habla en ningún momento de que el visionario sufra una transformación para pasar al estado angélico<sup>173</sup>. Se trata, por tanto, de una situación diferente de la del patriarca Henoc, quien se sienta junto a Dios y ve su faz, al adquirir una condición superior a la de los ángeles. Además, debido a la incapacidad de Baruc de seguir ascendiendo, queda sin relatar la visión de la gloria de Dios, a pesar de que por tres veces Famael promete a Baruc que alcanzará a verla (6,12, 7,2 y 11,2).

En el proceso del ascenso y los diálogos, el objetivo principal es distraer a Baruc de sus preocupaciones y resituar sus penas en un marco más amplio, reduciendo así su dramatismo. Junto con la idea principal, se transmiten enseñanzas sobre comportamientos morales<sup>174</sup>. Al final de la historia (cap. 17), Baruc regresa a la tierra para contar a sus hermanos<sup>175</sup>. la revelación que ha recibido de Dios. Sin embargo, no hay relato de la transmisión de la revelación<sup>176</sup>, pues da a entender que lo que se ha leído es su propio mensaje<sup>177</sup>.

### 3.8. *Apocalipsis de Sofonías*

Este apocalipsis fue originalmente una obra judía<sup>178</sup>. Aunque no hay datos claros para fijar una fecha de composición, Aranda sugiere que fue alrededor del año 70 d.C., cuando la región de Seír en Edom estaba bien considerada por los judíos, al hacer causa común con Jerusalén<sup>179</sup>. El género literario se corresponde con el de *1 y 2 Henoc*, y *3 Baruc*<sup>180</sup>.

Sólo se nos ha transmitido mediante tres testigos. El primero es una hoja de códice en copto sahídico, que recoge la visión del castigo de un alma en pecado, lo que mueve a Sofonías a oponerse al Acusador. El segundo testigo está compuesto por nueve hojas de un apocalipsis anónimo transmitido en dialecto acmímico. En este texto, un ángel acompaña al vidente por diversos lugares, dialogando acerca de las visiones que se les presentan. No es sencillo seguir el hilo argumental, aunque se puede apreciar una estructura<sup>181</sup>. El vidente está sobre la ciudad y el monte (2-3), y luego ve los infiernos y el lugar de los muertos (4-8). A continuación, aparece el ángel tocando la trompeta por tres veces para anunciar la victoria del vidente (9), la posibilidad de penitencia entre los muertos y de interceder por ellos (10-11), y la llegada del juicio final (12). Se considera el tercer testigo el de Clemente de Alejandría, quien cita a Sofonías en un pasaje en el que el Espíritu lleva al visionario al quinto cielo, donde ve la gloria de los ángeles<sup>182</sup>.

De los dos manuscritos y la cita de Clemente se desprende que el contenido del libro es apocalíptico y que su protagonista está en el cielo. El texto enseña que después de la muerte hay un juicio individual justo, según las acciones buenas y malas realizadas en la tierra y consignadas en el libro de los cielos<sup>183</sup>. Mediante esta lección se pretende fundamentar la esperanza al mostrar que Sofonías se salva por el mayor peso de sus obras buenas, como puede suceder en la vida de cualquiera de los lectores<sup>184</sup>.

El contenido de la versión acmímica se entiende mejor si se identifica al protagonista con un alma después de la muerte<sup>185</sup>. Es decir, si se lee teniendo en cuenta que el protagonista, Sofonías, ha muerto ya, y el relato lo está haciendo su alma camino de su juicio particular. Esta interpretación sería coherente con la terrible experiencia que sufre Sofonías, sin paralelo en otros relatos apocalípticos, cuando llega al lugar de los muertos<sup>186</sup>: se queda solo, rodeado por un mar de fuego, bajo la mirada del temible ángel acusador de los infiernos (cap. 6).

Rescatado por un ángel del cielo<sup>187</sup>, sale del infierno viajando en una barca que le lleva hacia el lugar reservado para los justos. Sofonías puede entrar en

el cielo de Dios porque es investido con vestidura angélica durante su trayecto en barca, y participa de la liturgia de los ángeles: «Me dieron la mano y me subieron a aquella barca. Comenzaron a cantar alabanzas delante de mí millares y miríadas de miríadas de ángeles. Yo mismo me puse una vestidura de ángel, y vi a todos aquellos ángeles que rezaban. Yo mismo comencé a rezar a la vez junto con ellos, y conocía la lengua en la que hablaban conmigo» (8,1-4).

La participación con los demás ángeles en la liturgia refleja que está latente una concepción del cielo como templo<sup>188</sup>. La descripción previa (cap. 5) del cielo como Jerusalén celeste, o al menos como ciudad, refuerza esta imagen frecuente en la literatura apocalíptica<sup>189</sup>. Por otro lado, a pesar de la transformación, el protagonista no adquiere el status de los patriarcas que ya están en el cielo, ni el del gran ángel con el que se encuentra allí<sup>190</sup>.

El *Apocalipsis de Sofonías* no sigue, por tanto, el modelo tradicional, que busca mostrar la justicia y misericordia de Dios mediante las visiones de los juicios de los hombres tras la muerte y de los lugares que Dios ha preparado para los justos. Lo que el visionario vive es su propio juicio –pues es el alma de un muerto– y su salvación última<sup>191</sup>. Tras cruzar con la barca y llegar al cielo se lee: «Ahora, pues, hijos míos, éste es el procedimiento, porque es necesario que sean pesados el bien y el mal en una balanza. Entonces salió un gran ángel, que llevaba una trompeta de oro en su mano, y sopló haciendo sonar la trompeta tres veces sobre mi cabeza y diciendo: ‘Vence, el que ha vencido, el que ha triunfado; triunfa, el que ha triunfado, pues tú has derrotado al Acusador, has escapado del abismo y de los infiernos. Ahora pasarás por el lugar de paso, pues tu nombre está escrito en el libro de los vivos’» (8,5-9,2).

En definitiva, la interpretación de esta obra como el juicio del alma de Sofonías después de su muerte conlleva necesariamente la lectura teológica de un juicio individual de las almas. Además del propio desarrollo del relato, esta idea quedaría reflejada en el libro en el encuentro del protagonista con el Acusador (cap. 7)<sup>192</sup>. Asimismo, el hecho de que el protagonista sea declarado justo pero no alcance el nivel de los otros ángeles indica que hay una jerarquía entre las almas en el cielo<sup>193</sup>.

#### 4. LOS VIAJEROS CELESTIALES

Los rasgos de la literatura apocalíptica referidos al comienzo del capítulo aparecen claramente representados en los textos estudiados. Esta afirmación puede parecer una obviedad, dado que los relatos de ascenso forman parte de

libros pertenecientes al género literario apocalíptico, pero no lo es porque esos rasgos evidencian el carácter auténticamente apocalíptico de las ascensiones, y no son añadidos ni elaboraciones de épocas posteriores. Es decir, que el género de «viaje celestial» es un rasgo plenamente apocalíptico y no procede de otras tradiciones.

A lo largo de este epígrafe se comentan algunas de estas características presentes en los relatos apocalípticos de ascenso al cielo, que hacen referencia a la figura del protagonista, y no a los aspectos naturales o descriptivos del viaje celestial. Se pretende mostrar cómo el protagonista es un personaje conocido por todos y perteneciente a la tradición profética, llevado al cielo para recibir un mensaje de revelación, transmitido por un ángel o incluso directamente por Dios. Para poder llevar a cabo su designio, es transformado o investido como ser angélico. Una vez adquiridos esos conocimientos y constituido en mediador, debe bajar a la tierra a comunicarlos a Israel antes de volver al cielo de modo definitivo. Los encuentros entre Dios y los viajeros deben suceder en la casa de Dios, el templo, concepción que determina las descripciones de los cielos y de los viajes.

#### 4.1. *El cielo como templo*

Los relatos de ascensiones al cielo en la literatura apócrifa judía toman sus imágenes de los relatos de ascensiones presentes en el Antiguo Testamento, principalmente de los libros de *Ezequiel* (caps. 1 y 10) e *Isaías* (cap. 6). Uno de los mayores intereses para Ezequiel es el destino futuro del Templo como centro de Israel, a la vista de su próxima destrucción. Por eso, al describir en su visión a Dios sobre un carro con ruedas de fuego, está diseñando el modelo del Templo futuro, tal como también lo hacen Henoc en 1 Hen 14 y Abrahán en ApAbr 18, mostrando esta idea de Templo como la del Templo verdadero y perfecto<sup>194</sup>. En esta línea, Himmelfarb piensa que la concepción del cielo como Templo ha determinado el modo de narrar los ascensos<sup>195</sup>. Es decir, los relatos de viajes al cielo no serían otra cosa que un desarrollo de la imagen del cielo como Templo, en el que se requiere la presencia de ángeles, al igual que en el templo de la tierra se necesitan sacerdotes<sup>196</sup>. 1 Hen 14 y ApAbr 18 supondrían entonces una crítica y denuncia de la situación corrupta del sacerdocio judío durante el periodo del Segundo Templo.

También las descripciones del cielo y del lugar del trono en *Libro de las Parábolas*<sup>197</sup> y *2 Henoc*<sup>198</sup> siguen el modelo del Templo idealizado propuesto por Ezequiel, en las que la preocupación por el destino de Israel continúa

presente<sup>199</sup>. Y en *Testamento de Leví* aparece de modo explícito el lugar del trono, según manifiesta el viajero al llegar al cielo más alto: «El ángel me abrió entonces las puertas del cielo y vi el templo santo y al Altísimo sobre un trono de gloria» (TestLev 5,1)<sup>200</sup>.

En definitiva, según los autores apocalípticos, el cielo era considerado el nuevo templo<sup>201</sup>. Esta concepción es fundamental para entender tanto el motivo de la transformación de los protagonistas como su función en el cielo.

#### 4.2. *Carácter autoritativo del protagonista*

Una característica que tienen todos los relatos aquí presentados es que el protagonista se corresponde con una figura reconocida por todos los judíos: Henoc, Leví, Abrahán, Baruc y Sofonías; y todos ellos protagonistas de relatos bíblicos. Además, la autoridad y el prestigio de estas personas son realzados por su carácter de patriarcas o profetas. A su vez, es obvio que el protagonista no se corresponde con el autor, aunque estén escritos en primera persona. Es evidente que el punto de vista personal es una consecuencia del recurso a la pseudonimia, utilizada con el objetivo de dar mayor verosimilitud al mensaje que se quiere transmitir. De este modo, los autores eligen personajes acordes con el relato y la enseñanza: hombres de fe y de tradición histórica, dignos de ascender al cielo y recibir su revelación. Como resultado, el texto adquiere un carácter autoritativo frente a los lectores, cumpliendo el propósito inicial: que el creyente asocie el contenido del libro con una enseñanza divina.

Se trata de una de las características de los relatos de ascensiones al cielo que propone Koch en su estudio<sup>202</sup>, y que Collins da por hecho, al considerarlo como un aspecto propio del carácter revelador de estos libros, que otorgan mediante este recurso autoridad al contenido del relato<sup>203</sup>.

Además, la autoridad del personaje viene reforzada por la aplicación que se les hace de títulos mesiánicos. Por ejemplo, Henoc es llamado «Escriba de justicia» (1 Hen 12,4 y 15,1), o más claramente «Hijo del Hombre» (1 Hen 71,14)<sup>204</sup>.

#### 4.3. *¿Ascensiones o asunciones?*

Releyendo los pasajes se puede apreciar que todos los protagonistas son llevados al cielo. Este «ser llevado» no se refiere únicamente al aspecto físico, dado que el hombre no puede volar, sino principalmente a que la iniciativa

parte de Dios y a que entra en comunión con Él. Asimismo, queda claro que los viajeros celestiales, aun siendo patriarcas o profetas considerados por parte de los destinatarios del texto santos y dignos de estar en los cielos en vida, están sometidos al poder de Dios y siguen siendo criaturas.

Los ascensos no ocurren en las mismas circunstancias en todos los casos, sino que suceden en diversos escenarios y se llevan a cabo bien mediante la intervención de elementos naturales o bien mediante ángeles. Por ejemplo, en el caso de Henoc existen variantes: dos son ascensos físicos que se ejecutan mediante el viento (1 Hen 14,8) y una tormenta (1 Hen 39,3-4); en otra ocasión, se trata de un arrebatamiento del espíritu (1 Hen 71,1), o de un ascenso sobre las alas de dos hombres (2 Hen 3,1). En los demás relatos, las ascensiones al cielo ocurren por mediación angélica (TestLev 2,6; ApAbr 15,4; 3 Bar 2,1; TestAbr 10; ApSof 3,2). Los términos utilizados para describir estos viajes son los de «arrebatamiento» o «ser tomado» para el viaje.

En cualquier caso, los protagonistas son guiados por los ángeles: una vez en la esfera celeste, los viajeros se encuentran en un ámbito desconocido e inabarcable para ellos, pues no es lugar apropiado para un humano. Sí que varían los lugares que visitan y sus descripciones. Por ejemplo, Henoc es llevado a los cuatro confines de la tierra en el *Libro de los Vigilantes*, mientras que en *2 Henoc* visita los diversos niveles de los cielos, de modo similar a como lo hacen Leví y Baruc. La variación del recorrido depende de las tradiciones tomadas por el autor, así como del propósito del relato<sup>205</sup>.

Se puede afirmar entonces que el origen de la iniciativa en los relatos de ascensiones al cielo es divina. Por un lado, el hombre no tiene capacidad por sí mismo para entrar en el cielo y presentarse ante Dios. Tampoco puede conocer los secretos y misterios divinos, superiores a su condición humana, si Dios no se los revela. Por otro lado, así queda recogido en los textos, que son reflejo de la concepción de la gente de la época. Por estos motivos, aunque de modo habitual se habla de «ascensiones», más bien debería utilizarse el término de «asunciones», más adecuado a los sucesos que acaecen en los relatos.

#### 4.4. *Propósito de los viajes*

La cuestión central que determina la estructura de cada libro es el propósito del viaje. Con miras a la doctrina que pretende transmitir, el autor elabora una historia, en la que faltan aspectos y detalles específicos. Según la definición de Collins, el propósito principal del viaje es comunicar una revelación<sup>206</sup>.

El contenido de dicha revelación son los misterios acerca de la morada de Dios, su relación con el hombre y los elementos que componen el mundo superior<sup>207</sup>. Como se ha indicado, cada autor no siempre incide en todos los aspectos. Las definiciones aportadas por Koch y Collins sobre el conjunto de los libros –explicadas anteriormente– se refieren a aspectos formales y literarios, dejando una puerta abierta a la variedad temática, dentro del marco narrativo de revelación.

Entre estos temas, los más relevantes se refieren al destino de las criaturas. Por ejemplo, Henoc encuentra a los ángeles caídos y a sus guardianes en diversos niveles de los cielos que visita (2 Hen 7). También ve las cuevas del sheol y las cuevas con las almas de los justos (1 Hen 22; 2 Hen 44). En el caso del *Testamento de Abrahán*, el propósito central del libro es enseñar la misericordia de Dios en el juicio particular de cada alma. En estos casos, los libros plantean una reflexión moral acerca de las consecuencias del comportamiento de los hombres en la tierra, bien sea de modo general, bien de modo particular. Otro grupo numeroso de revelaciones hace referencia a cuestiones de orden cosmológico o natural, mostrando a los viajeros el funcionamiento de los astros y de los fenómenos ambientales en los niveles más bajos del cielo, si el cielo está organizado en niveles (1 Hen 71,4; 2 Hen 3), o en los extremos, si el cielo está concebido como otro extenso mundo paralelo al terrenal (1 Hen 33-36). También descubren otros entornos o paisajes naturales, con descripciones de plantas, lagos o pájaros (1 Hen 24-32).

Como se observa en los textos, la transmisión de revelación no se realiza únicamente mediante la comunicación de palabras o ideas, como sucede en los relatos proféticos del Antiguo Testamento<sup>208</sup>. La mera presencia del protagonista en el cielo también conlleva una enseñanza, y se puede decir que es una revelación en sí misma. Lo que resulta más difícil es precisar el sentido exacto de esa enseñanza. Himmelfarb entiende que estos relatos transmiten la posibilidad del hombre de ser como los ángeles, es decir, de tener un trato directo con Dios sin necesidad de la mediación angélica. Afirma que el destino de los justos al morir es la asimilación del estado angélico y que todo lector de los apocalipsis debería albergar esta esperanza<sup>209</sup>. En cambio, Schäfer precisa que para llegar hasta Dios el hombre debe asemejarse a los ángeles mediante la participación en la liturgia celeste con ellos, soportando en ocasiones una transformación corporal<sup>210</sup>.

La simbología es habitual en todos los relatos apocalípticos, a todos los niveles<sup>211</sup>. Respecto a los contenidos de la revelación, como hay ideas que no pueden expresarse, parece a veces que se quiere decir que hay aún más verdades



que quedan por conocer. Ejemplo de ello es el uso de libros para consignar la revelación: desde los trescientos sesenta y seis libros que copia Henoc, en los que escribe todos los secretos del cielo y de los hombres, aunque sólo baje a la tierra con algunos de ellos (2 Hen 10,9), hasta los libros de las acciones de los hombres, en los que los ángeles recogen los actos de cada persona, tanto para su registro como para el juicio particular de cada alma (1 Hen 47,3; 2 Hen 10,1-2; 2 Hen 11,91; TestAbr 12,6-12; y ApSof 7,1-3). Por otra parte, para reforzar el carácter místico de la revelación los autores se sirven de otros símbolos. Tal es el uso de elementos naturales como el fuego y la luz que hay en los cielos<sup>212</sup>.

En última instancia, el propósito del viaje viene explicitado por el encargo que reciben los protagonistas de comunicar a sus hijos o parientes los conocimientos adquiridos (2 Hen 13,2; ApAbr 32). Esta misión les otorga entonces un papel de mediador entre Dios y los hombres. En estos casos queda patente que el contenido de la revelación no está dirigido únicamente al vidente, sino que es un mensaje de revelación de los misterios divinos para todo el pueblo<sup>213</sup>.

En resumen, los principales fines de estas revelaciones son dos. El primero es comunicar los secretos de los cielos que están en los libros (en ocasiones consignándolos por escrito) (2 Hen 10,2.6 y 11,91). El segundo es hablar sobre el juicio final, tanto colectivo como individual<sup>214</sup>.

#### 4.5. *Transformación del viajero celestial*

A lo largo de todo el viaje celestial, los viajeros son acompañados por ángeles o seres celestes y llevados ante el trono o la presencia de Dios<sup>215</sup>. Allí los propios ángeles se encargan de la explicación de los misterios celestes<sup>216</sup>, cuando no es Dios mismo quien lo hace<sup>217</sup>. Se ponen en evidencia así las limitaciones propias que conlleva la condición humana de los protagonistas: no sólo no pueden ascender al cielo por propia iniciativa, sino que además, una vez allí, necesitan de un guía celeste.

En estas circunstancias, no deja de ser sorprendente que los protagonistas puedan ser llevados hasta el trono de Dios, hablar con Él e incluso verle, como Henoc tiene visión directa de Dios y habla con Él<sup>218</sup>. También porque, según la tradición bíblica, ningún hombre puede ver a Dios y seguir viviendo<sup>219</sup>. Por eso se entiende que tanto Koch como Collins incluyan la relación entre el visionario y Dios como uno de los aspectos característicos de los relatos apocalípticos. Koch subraya los diálogos del visionario con su acompañante celestial y Collins el hecho de que un destinatario humano reciba la revelación

de una realidad trascendente. Koch habla también de la agitación espiritual del visionario que aparecen en todos estos relatos. Las descripciones hablan de miedo, caer de bruces, u otras reacciones de terror<sup>220</sup>. Se trata de una reacción que manifiesta la inferioridad del hombre respecto de su creador, y el poder de Dios. Como se acaba de referir, la inferior cualidad del viajero, un hombre, debería impedirle entrar en contacto no sólo con Dios sino también con todo lo divino. Es decir, el hombre no debería poder subir al cielo y mucho menos dialogar con su creador. Por este motivo, el vidente debe ser objeto de una intervención que le permita llegar a la presencia de Dios, es decir, que le otorgue la dignidad conveniente para acceder a la morada divina. Dicha intervención se ha presentado de diversas maneras. En algunos casos se trata de la imposición de un nuevo vestido por parte de los ángeles<sup>221</sup>. En otros se añade la unción, imposición de vestido, bendiciones o cánticos. Lo que queda claro es que una vez que los protagonistas han sido transformados, ya comienzan a participar en las alabanzas a Dios, cantan himnos junto a los demás ángeles, etc., es decir, se unen a la liturgia del cielo.

Algunos autores interpretan que la transformación del viajero tiene carácter de rito purificador que haga superar al hombre sus limitaciones o pecados. En concreto, Himmelfarb propone la necesidad de la investidura sacerdotal del visionario, para poder participar en la liturgia celestial junto con los ángeles, dentro de la concepción del cielo como templo<sup>222</sup>. Wolfson defiende la angelificación del protagonista como resultado de unas prácticas místicas que le llevan a la unión con Dios, frente a una tendencia contemporánea neoplatónica según la cual el alma asciende a Dios separándose del cuerpo mediante la contemplación<sup>223</sup>. Schäfer coincide la postura de Wolfson al acercarse a las transformaciones a partir de las experiencias descritas en los textos, aunque sostiene que el visionario puede participar en la liturgia celeste sin padecer necesariamente una angelificación<sup>224</sup>. Algunos de los relatos de ascensos al cielo así lo avalan: 1 Hen 71,14, 2 Hen 10 y 11, TestLev 8, aunque conviene tener en cuenta que otras culturas también proponen la transformación del visionario en su viaje al cielo<sup>225</sup>.

#### 4.6. *Carácter de mediador*

Ante los sucesos incomprensibles para el hombre, especialmente el comportamiento de la naturaleza y la presencia del mal en el mundo, se buscan mediadores que pongan en contacto a los hombres con Dios y puedan dar

respuesta a esos sucesos. En el Antiguo Testamento, el papel de mediador se asemeja también con el de intérprete (Gn 42,23), portavoz (Is 43,27), enviado (2 Cr 32,31) o ángel (Job 33,23)<sup>226</sup>. Esta concepción con diversos matices parece estar presente también en los textos de ascensos al cielo.

El motivo de elegir a un personaje de la «categoría» de un patriarca como receptor de revelación divina es la transmisión autoritativa de unos conocimientos divinos al pueblo y no la exaltación del protagonista con un prestigio que no necesita. En el momento de la revelación, el patriarca adquiere el compromiso de hacer llegar esa revelación o mensaje a los demás hombres<sup>227</sup>. Así se entienden las acciones que se relatan de los protagonistas, como hacer que Henoc copie los libros divinos, explicar a Abrahán cómo se realiza el juicio de las almas, llevar a Henoc por los diversos paisajes celestes, y a todos ellos explicarles los niveles del cielo.

Se observa que los protagonistas, al cumplir su misión encomendada por Dios, vuelven al cielo. Por este motivo, reciben el reconocimiento de los hombres y, aunque el objetivo principal no era exaltar al protagonista, refuerzan su imagen de justos acompañando a Dios en el cielo<sup>228</sup>.

1. Múltiples autores han estudiado esos textos, desde un punto de vista tanto histórico como literario. El primero que intentó situar el género históricamente fue Lücke (1832) al determinar unos libros judíos y cristianos con contenidos afines al Apocalipsis de Juan en el NT. Le siguieron otros como Hilgenfeld (1857) y Bossuet (1920). Tuvieron una gran relevancia los estudios de Koch (1970) y Hanson (1975) al aclarar el significado de las palabras *apocalíptica* y *apocalíptismo* (cfr. KOCH, *The rediscovery of Apocalyptic*, 28-33). El estudio de la apocalíptica como género literario se apoya principalmente en el trabajo de Collins publicado en *Semeia* 14 (1979), quien elaboró la definición más extendida hoy en día. Desde entonces muchos autores han escrito sobre el género apocalíptico. Para el presente estudio se han tenido más en cuenta los trabajos de Himmelfarb, Schäfer, Rowland, Charlesworth y Díez-Macho.
2. Cfr. ARANDA PÉREZ, G., «Configuración del Judaísmo. Destierro y Retorno», en J. CHAPA (ed.), *Historia de los Hombres y Acciones de Dios: La Historia de la Salvación en la Biblia*, Madrid: Rialp, 2011, 91-107; HIMMELFARB, M., *The Apocalypse: A Brief History*, West Sussex: Wiley-Blackwell, 2010, 7-14.
3. Cfr. ARANDA PÉREZ, G.; GARCÍA MARTÍNEZ, F. y PÉREZ FERNÁNDEZ, M., *Literatura Judía Intertestamentaria*, Estella: Verbo Divino, 1996, 17-20.
4. «Apocalypticism: the disclosure of heavenly knowledge» (ROWLAND y MORRAY-JONES, *Mystery of God*, título del cap 2).
5. MUÑOZ LEÓN, «IV Esdras», 334.
6. «Nature of mysticism: the perception of truths beyond the range of ordinary human knowledge in a direct experience of divine revelation» (ROWLAND y MORRAY-JONES, *Mystery of God*, xv).
7. Por ejemplo, Scholem y Orlov, en oposición a Schäfer, Halperin y otros.
8. ROWLAND y MORRAY-JONES, *Mystery of God*, xvii-xviii.
9. «The main bone of contention (of Jewish mysticism) seems to be the nature of that *fundamental experience* encountered by the mystic in his relationship with the divine, in particular whether it can or cannot be subsumed under the category of *mystical union*» (SCHÄFER, *Origins of Jewish Mysticism*, 9).
10. Cfr. *ibid.*, 11 y 31. Según explica Schäfer en su capítulo introductorio dedicado a la mística, la literatura Hekhalot es el despegue de la mística judía («first climax of the fledgling mystical movement», p. 31). Recoge la diferenciación hecha por Scholem (SCHOLEM, G.G., *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York: Schocken Books, 1961, 43): la Merkabah incluye los antiguos apocalipsis, la Misnah y los escritos post-talmúdicos (Hekhalot). Estos últimos son los que se conocen como la mística de la Merkabah, cuyos principales textos son: Hekhalot Rabbati («our editor wishes to convey (...) a *unio liturgica*, a liturgical union of the Merkabah mystic with God through his participation in the heavenly liturgy that surrounds God's throne», p. 32), Hekhalot Zutarti («puts great emphasis on the magical use of the

- divine names [and] gives way to a much more individualistic or even egoistic approach», p. 32), Shi'ur Qomah («the traditions that assign God gigantic body dimensions to which hundreds of unintelligible names are attached», p. 32), y 3 Henoc («Enoch is physically transformed into Metatron, the highest angel in heaven, and is assigned the unique title *Lesser YHWH*», p. 33).
11. Estudiar rasgos del misticismo judío en el NT conlleva más posibilidades de conocer el auténtico marco social y sentido del apocalipticismo del segundo templo. Además, este estudio puede enseñar si hay influencias recíprocas entre el judaísmo y el cristianismo de aquel momento. Como el NT surge en relación con la corriente apocalíptica judía –y no se puede explicar sin ella–, cuanto mejor se conozca literariamente el NT, mejor se conocerá la religión judía (ROWLAND y MORRAY-JONES, *Mystery of God*, xx).
  12. KOCH, *The rediscovery of Apocalyptic*, 23-28.
  13. COLLINS, «Morphology of a genre», 9. De aquí en adelante, las traducciones de las citas al castellano son propias. En el epígrafe anterior se ha seguido el libro de ROWLAND y MORRAY-JONES, *Mystery of God* para definir los diferentes términos relacionados con apocalíptica, que incide en el carácter de revelación divina en esta corriente literaria (forma). En cambio, ahora se recoge la definición elaborada por Collins porque hace un mayor énfasis en la determinación del género literario (contenido). Aunque las posturas de estos dos estudiosos, Rowland y Collins, son las más extendidas y suelen presentarse como rivales. Sus diferencias principales conciernen al origen cultural o religioso de este grupo de libros y a la inclusión o no de la escatología en la definición del género (cfr. FLETCHER-LOUIS, C. H.T., «Jewish Apocalyptic and Apocalypticism», en T. HOLMÉN y S. E. PORTER (eds.), *Handbook for the Study of the Historical Jesus*, 2, Leiden: Brill, 2011, 1569-1607). Sin embargo, tanto Rowland como Collins son conscientes de los aspectos acertados y de las limitaciones de sus posturas y dialogan con la postura del otro (cfr. COLLINS, J. J., *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*, Grand Rapids: Eerdmans, 1998, 10; ROWLAND y MORRAY-JONES, *Mystery of God*, 14-17). Aunque no se ha alcanzado un consenso terminológico, las dos posturas tienen suficientes puntos en común que permiten estudiar los textos apocalípticos, incluyendo las aportaciones de ambos académicos, y alcanzar posturas más abiertas (por ejemplo HIMMELFARB, *The Apocalypse*, 1-14). Para un estudio como el presente que selecciona un grupo concreto de libros, los ascensos al cielo (cfr. siguiente apartado), es posible trabajar en la línea del consenso.
  14. Sigo el análisis que hace Rojas, aunque los ejes temporal y espacial son para él contenidos temáticos. No lo recojo de este modo en el texto, porque me parece una terminología ambigua que resta personalidad a la definición de Collins (ROJAS GÁLVEZ, I., *Los símbolos del Apocalipsis*, Estella: Verbo Divino, 2013, 48-52).
  15. COLLINS, «Morphology of a genre», 1-20; COLLINS, «The Jewish Apocalypses», 21-60. También lo recoge de manera sintética en una obra posterior (*Apocalyptic Imagination*, 6): «Different types of apocalypses may be distinguished. The most obvious distinction is between the 'historical' apocalypses such as Daniel and 4 Ezra and the otherworldly journeys (...). It would seem that there are two strands of tradition in the Jewish apocalypses, one of which is characterized by visions, with an interest in the development of history, while the other is marked by otherworldly journeys with a stronger interest in cosmological speculation»; ver también COLLINS, J.J. (ed.), *The Encyclopedia of Apocalypticism: The Origins of Apocalypticism in Judaism and Christianity*, I, New York: Continuum, 1999, xiv. En cambio, Himmelfarb opina que son dos géneros diversos (HIMMELFARB, M., *Tours of Hell: an Apocalyptic Form in Jewish and Christian Literature*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1983, 61). Aranda, por su parte, opina que se trata de un solo género, con un mismo contenido, pero expresado de diversa forma, es decir, ambos se refieren a secretos: en unos casos se transmiten mediante visiones o traslados en visión, y en otros mediante raptos y viajes celestes (cfr. ARANDA PÉREZ, GARCÍA MARTÍNEZ y PÉREZ FERNÁNDEZ, *Literatura Judía Intertestamentaria*, 257).

16. Cfr. COLLINS, *Apocalyptic Imagination*, 6-7. De modo habitual, las visiones recogen profecías *ex eventu*. En este grupo se encuentran 2 Baruc, 4 Esdras, Libro de los Jubileos, Apocalipsis de las Semanas, Apocalipsis de los Animales y Daniel.
17. *Ibidem*.
18. Cfr. HIMMELFARB, *The Apocalypse*, 23-24. Ejemplo de ello se puede encontrar en 1 Henoc: en los capítulos 14-16 se relata una visión del cielo, y en los capítulos posteriores (17-36) Henoc viaja a los confines de la tierra con el ángel Uriel.
19. COLLINS, «Morphology of a genre», 5.
20. HIMMELFARB, *Ascent to Heaven*, 8.
21. «The use to which a genre is put may vary widely. Even an individual work may be re-interpreted in various settings or employed for different purposes» (COLLINS, «Morphology of a genre», 4).
22. HIMMELFARB, *Ascent to Heaven*, 7-8.
23. COLLINS, «The Jewish Apocalypses», 23.
24. SEGAL, A.F., «Heavenly Ascent in Hellenistic Judaism, Early Christianity and their Environment», *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* 23.2 (1980) 1354.
25. SCHÄFER, *Origins of Jewish Mysticism*, caps. 1-3.
26. CARLSSON, L., *Round Trips to Heaven: Otherworldly Travelers in Early Judaism and Christianity*, Saarbrücken: Verlag Dr. Müller, 2008.
27. HARLOW, D.C., «Ascent to Heaven», en J.J. COLLINS y D.C. HARLOW (eds.), *The Eerdmans Dictionary of Early Judaism*, Grand Rapids: Eerdmans, 2010, 387-90.
28. TABOR, J.D., «Heaven, Ascent to», en D.N. FREEDMAN (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, 3, New York: Doubleday, 1992, 91-94.
29. Se acepta su versión griega, pues, aunque es posterior, contiene los relatos de la ascensión al cielo, principalmente en los capítulos 2 a 5, perdidos en la versión aramea (cfr. HIMMELFARB, *Ascent to Heaven*, 31; SCHÄFER, *Origins of Jewish Mysticism*, 67-68).
30. «There is one omission from my list of ascent apocalypses that may require some defense, for Dean-Otting and others treat the *Testament of Abraham* as an Egyptian Jewish ascent apocalypse of the first century. I am far less certain than they about Jewish provenance and first-century date, but more important, despite its formal features, which allow it to be classified as an apocalypse, and its subject matter, which includes a visit to heaven for a glimpse of the judgment of souls, I do not think that the *Testament of Abraham* is best understood as an apocalypse. The apocalypses considered here, with all their differences, share certain assumptions; read alongside them, the *Testament of Abraham* stands apart. When George Nickelsburg describes the Testament not as an apocalypse, but as a didactic but entertaining story, he is responding to this difference» (HIMMELFARB, *Ascent to Heaven*, 8). Además, Himmelfarb cita a COLLINS, *Apocalyptic Imagination*, 251-252, quien reconoce que hay datos objetivos para dudar sobre la oportunidad de incluir entre las ascensiones al cielo el *Testamento de Abrahán*.
31. Por ejemplo: *Vida de Adán y Eva* (Segal, Carlsson y Tabor); *Poimandres* (Segal y Tabor); *Ezequiel y Apocalipsis de Juan* (Schäfer y Tabor); *Libro Astronómico de Henoc* (Collins y Tabor); relatos bíblicos de Moisés en el Sínai (Segal y Tabor).
32. Se pueden revisar estos relatos y sus fechas en el presente capítulo de este trabajo.
33. El relato más importante entre estos es 3 Henoc, del siglo V d.C. (NAVARRO, M<sup>a</sup> Á., «Libro Hebreo de Henoc (Sefer Hekalot)», en A. Díez Macho (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, IV, Madrid: Cristiandad, 1984, 206-207). Por tanto, se puede afirmar que el desarrollo de la mística judía es posterior, o bien paralelo, al desarrollo de las primeras comunidades cristianas.
34. Cfr. COLLINS, «The Jewish Apocalypses», 37. También SCHÄFER (*Origins of Jewish Mysticism*, 54), citando a VANDERKAM, J.C., *Enoch and the Growth of an Apocalyptic Tradition*, Washington: Catholic Biblical Association of America, 1984, 114, propone como fecha «late third or

- the first quarter of the second century BCE». Himmelfarb, en cambio, afirma que el Libro Astronómico es el más antiguo, datando el *Libro de los Vigilantes* en el siglo II a.C.: «The Astronomical Book, the oldest of all, turns out to be no later than the early third century B.C.E., while the Book of the Watchers, by far the more influential, dates to the third century or at latest the first quarter of the second century B.C.E» (HIMMELFARB, *Ascent to Heaven*, 5). Tanto unos como otros rechazan las propuestas de Milik y de Sacchi de situar el libro hacia el año 400 a.C., por considerar sus hipótesis como no convincentes o no plausibles (cfr. COLLINS, «The Jewish Apocalypses», 37; y CORRIENTE F. y PIÑERO, A., «Libro 1 de Henoc (Etiópico y Griego)», en A. Díez Macho (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, IV, Madrid: Cristiandad, 1984, 21). Más abierta es la postura de Reed: «The paleographical evidence of the earliest fragments suggested that two of these documents, the Astronomical Book and the Book of the Watchers, date from the third century BCE, making them our oldest known apocalypses and among our most ancient nonbiblical examples of Jewish literature» (REED, A.Y., *Fallen Angels and the History of Judaism and Christianity: The Reception of the Enochic Literature*, New York: Cambridge University Press, 2005, 3).
35. «Henoc tenía sesenta y cinco años cuando engendró a Matusalén, y caminó Henoc con Dios después de haber engendrado a Matusalén trescientos años, y engendró hijos e hijas. El total de los días de Henoc fue de trescientos sesenta y cinco años. Henoc caminó con Dios. Después desapareció porque Dios se lo llevó». Todas las citas de la Biblia están tomadas de *Biblia de Navarra*, Woodridge: MTF, 2008.
  36. Cfr. SCHÄFER, *Origins of Jewish Mysticism*, 53; HIMMELFARB, *Ascent to Heaven*, 13.
  37. Sigo la división que hace Collins (*Apocalyptic Imagination*, 47), frente a la división en cinco partes propuesta por Schäfer (*Origins of Jewish Mysticism*, 54); Reed (*Fallen Angels and the History of Judaism and Christianity*, 24-25); Corriente y Piñero («Libro 1 de Henoc», 17): caps. 1-5, 6-11, 12-16, 17-19, 20-36. Me parece más sencilla y de mayor cohesión la propuesta de Collins en tres partes, aunque no coincida del todo con los diversos materiales con los que se completó la obra.
  38. Cfr. COLLINS, «The Jewish Apocalypses», 38.
  39. COLLINS, *Apocalyptic Imagination*, 53. Está de acuerdo Reed (*Fallen Angels and the History of Judaism and Christianity*, 24-57). Corriente y Piñero proponen este pasaje como la causa del origen del mal en el mundo, asignándole así un motivo suprahumano (cfr. CORRIENTE y PIÑERO, «Libro 1 de Henoc», 28).
  40. COLLINS, *Apocalyptic Imagination*, 55.
  41. *Ibid.*, 56, y SEGAL, «Heavenly Ascent in Hellenistic Judaism, Early Christianity and their Environment», 1359.
  42. Milik comenta que los viajes de Henoc no son ascensos ni descensos, sino que tienen carácter «horizontal». En cualquier caso son viajes celestiales, en cuanto que llevan a Henoc a regiones míticas y a los extremos de la tierra: «The journeys do not involve ascent or descent but are horizontal. They are, however, otherworldly since they take Enoch to the mythical regions at the extremities of the earth» (MILIK, *Books of Enoch*, 35-41, citado por COLLINS, «The Jewish Apocalypses», 38).
  43. Al ser el relato de ascensión de más antigüedad que se conserva, se puede decir que todos sus aspectos son paradigmáticos, ya que otros apocalipsis beben de él o de su tradición. De hecho, que Henoc sea uno de los principales protagonistas en la literatura rabínica posterior, llegando a ser identificado con el ángel Metatrón, puede deberse a que es el visionario del relato más antiguo, con la autoridad o relevancia que eso puede otorgarle.
  44. Cfr. MACH, M., «From Apocalypticism to Early Jewish Mysticism?», en J.J. COLLINS (ed.), *The Encyclopedia of Apocalypticism*, I, New York: Continuum, 1999, 241. Este estudioso señala que la actitud pasiva es una de las principales diferencias entre los visionarios apocalípticos y los protagonistas de la literatura Hekhalot, en la que se preparaban mediante ayunos y otras prácticas.

45. En opinión de Mach, la repetición de expresiones de miedo señalan la diferencia literaria entre las visiones celestiales relatadas anteriormente en el Antiguo Testamento y este viaje: «Even the repeated expressions of the visionary's fear, horror, and trembling point to more than a rewritten prophetic call narrative or a literary repetition of the well-known motif of fear caused by an epiphany, ... this is language of emotion» (*ibid.*, 240).
46. Ex 24,16-17: «Y la gloria del Señor se posó sobre el monte Sinaí. La nueve lo cubrió durante seis días; al séptimo el Señor llamó a Moisés de en medio de la nube. La gloria del Señor se manifestaba a los ojos de los hijos de Israel como un fuego devorador sobre la cima del monte».
47. Dn 7,9: «Su vestido era blanco como nieve, y el cabello de su cabeza como lana pura».
48. Ex 33,20: «Pero no podrás ver mi rostro, pues ningún ser humano puede verlo y seguir viéndolo».
49. Por ejemplo, El construye un palacio a su hijo Yamm, para establecerle como autoridad sobre Baal (CLIFFORD, R.J., «The Roots of Apocalypticism in Near Eastern Myth», en J.J. COLLINS (ed.), *The Encyclopedia of Apocalypticism: The Origins of Apocalypticism in Judaism and Christianity*, I, New York: Continuum, 1999, 23). Quizás esta interpretación, mía, sea atrevida, ya que la mayoría de los autores identifican siempre las casas de las visiones con el templo: «Interpreters of *1 Enoch* are quite unanimous in assuming that this house is a heavenly temple constructed literally according to the basic structure of the earthly one in Jerusalem» (MACH, «From Apocalypticism to Early Jewish Mysticism», 240). Ambas posturas quizás no sean mutuamente excluyentes si se concibe al Dios del templo como rey.
50. Ez 1,5: «En medio de él, se veía la figura de cuatro seres animados que tenían apariencia humana».
51. Cfr. CORRIENTE y PIÑERO, «Libro 1 de Henoc», 52.
52. Así sucede en el principal relato de un viaje celestial de entre los Pahlavi (cfr. HULTGÅRD, A., «Persian Apocalypticism», en J.J. COLLINS (ed.), *The Encyclopedia of Apocalypticism*, I, New York: Continuum, 1999, 60).
53. Cfr. *ibid.*, 68.
54. Cfr. *ibid.*, 63 y 67.
55. Ez 2,2-4; Is 7,3-4. Con los profetas, la revelación unida al mandato de hablar a los hombres, se repite con frecuencia.
56. COLLINS, «From Prophecy to Apocalypticism: The Expectation of the End», en ID. (ed.), *The Encyclopedia of Apocalypticism: The Origins of Apocalypticism in Judaism and Christianity*, I, New York: Continuum, 1999, 157.
57. Esta es la datación propuesta por Corriente y Piñero («Libro 1 de Henoc», 23), quienes rebaten la datación propuesta por J. T. Milik, quien sugiere las fechas de finales del siglo III o comienzos del IV d.C., apoyándose sobre todo en tesis antiguas. Collins sostiene que no hay ningún obstáculo para poner como fecha límite de composición el año 70 d.C. Piensa que el núcleo de la obra se debió escribir hacia la mitad o principios del siglo I d.C. (COLLINS, *Apocalyptic Imagination*, 178). Además, no se han encontrado fragmentos del libro en los hallazgos de Qumrán y su contenido hace alusión a la dominación de los poderosos (1 Hen 48,8, 62,9 y 63,1-12), probablemente un imperio de ámbito superior al palestinese; se considera que ese imperio es el romano (*ibid.*, 43; CORRIENTE y PIÑERO, «Libro 1 de Henoc», 22-23).
58. Corriente-Piñero afirman que «la crítica está de acuerdo en considerar esta sección como algo aparte y unitario», tomando como indicadores principales el inicio solemne de 37,1, el uso de los nombres de Dios, y otros rasgos ideológicos (CORRIENTE y PIÑERO, «Libro 1 de Henoc», 17).
59. «Los capítulos 70-71 forman, ciertamente, un bloque aparte» (*ibid.*, 18). Collins no discute la unidad de 37-69, pero la sobreentiende al estudiar sólo la dificultad redaccional de 70-71; tras ofrecer soluciones, concluye que «chapters 70 and 71 constitute a double epilogue to the Similitudes» (*Apocalyptic Imagination*, 189-191). Collins cita a VanderKam (VANDERKAM, J.C.,



- «Righteous One, Messiah, Chosen One, and Son of Man in Enoch 37-71», en J.H. CHARLESWORTH (ed.), *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity*, Minneapolis: Fortress, 1992, 177-179), quien afirma la unidad de los capítulos 70-71. Ofrece también la opinión de Black, quien reconoce la diferencia de caps. 70-71, pero los sitúa como un estrato más antiguo, por su semejanza con 1 Henoc 14 (BLACK, M., «The Eschatology of the Similitudes of Enoch», *Journal of Theological Studies* 3 (1952) 8). Schäfer, al contrario, opina que «whatever the precise relationship between chapter 71 and the bulk of the Similitudes is (some scholars regard chapter 71 as a later addition), it seems to me that the links between the surprising revelation at the end and the main part of the book are too close that one can sever chapter 71 from the rest of the book» (SCHÄFER, *Origins of Jewish Mysticism*, 74).
60. Estas tradiciones son dos: la del Mesías como «Elegido» y como «Hijo del hombre» (CORRIENTE y PIÑERO, «Libro 1 de Henoc», 18; SCHÄFER, *Origins of Jewish Mysticism*, 72; COLLINS, *Apocalyptic Imagination*, 144 y 147).
  61. Cfr. SCHÄFER, *Origins of Jewish Mysticism*, 72.
  62. *Ibid.*, 39. Esta estructura es la que dota de nombre al libro.
  63. Corriente y Piñero señalan en pie de página que la traducción literal no es «persona», sino «nombre» (CORRIENTE y PIÑERO, «Libro 1 de Henoc», 93). Es decir, que lo que es llevado al cielo no es la persona de Henoc sino su nombre. Entiendo que estos estudiosos lo han traducido así para facilitar la comprensión al lector, identificando nombre y persona. Estoy de acuerdo y la prefiero a la versión inglesa que he manejado, que sigue una traducción literal: «And it happened after this that his living name was raised up before that Son of Man...» (ISAAC, E., «1 (Ethiopic Apocalypse of) Enoch», en J.H. CHARLESWORTH (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, I, London: Darton, Longman & Todd, 1983, 49).
  64. «Después desapareció porque Dios se lo llevó».
  65. Las traducciones tanto en castellano («fue asunta», CORRIENTE y PIÑERO, «Libro 1 de Henoc», 93) como en inglés («it was raised up», ISAAC, «1 (Ethiopic Apocalypse of) Enoch», 49) utilizan la forma pasiva.
  66. Corriente-Piñero así lo consideran, porque «el capítulo 71 es verdaderamente extraño y debe ser una añadidura, forzada a última hora, que representa una tradición sobre el ‘Hijo del hombre’ –identificado con Henoc– absolutamente diversa del resto» (cfr. CORRIENTE y PIÑERO, «Libro 1 de Henoc», 18). Black habla también de las semejanzas entre 1 Henoc 14 y 70-71 (cfr. BLACK, «The Eschatology of the Similitudes of Enoch», 8). En cambio, Collins no está de acuerdo en que 1 Hen 14 proceda de la misma tradición que 1 Hen 71, pues el primer caso no identifica al patriarca con el Hijo del hombre, como hace el segundo (cfr. COLLINS, *Apocalyptic Imagination*, 190).
  67. Cfr. COLLINS, «The Jewish Apocalypses», 40.
  68. El Hijo del hombre aparece citado un total de trece veces en los capítulos 46, 48, 62, 63, y 69, además de una vez en cada uno de los últimos capítulos, 70 y 71.
  69. En la traducción inglesa de ISAAC: «Antecedent of days» (71,10); «The One to whom belongs the time before time» (46,1).
  70. Al igual que toda la literatura pseudoepigráfica del ciclo henóquico, este libro se basa en la tradición de que el patriarca conocía los secretos de la creación y desapareció misteriosamente de la tierra, conforme al relato de Gn 5,21-24. Aunque 1 y 2 Henoc presentan importantes diferencias formales –1 Henoc presenta una distribución caótica del material apocalíptico frente a una presentación clara y gradual del rapto y de las visiones en 2 Henoc– y teológicas –por ejemplo, un tema como el mesianismo ampliamente desarrollado en 1 Henoc está totalmente ausente en 2 Henoc–, comparten analogías más allá del tema común: por ejemplo, los Vigilantes de 1 Hen 6-11 son los ángeles rebeldes (4,2-7) y los «grigori» (7,1) de 2 Henoc. También los datos astronómicos sobre el movimiento del sol de 1 Hen 72-82 coinciden con los descritos de 2 Hen 6 (DE SANTOS OTERO, A., «Libro de los Secretos de Henoc: Henoc eslavo», en A. Díez Macho (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, IV, Madrid: Cristiandad,

- 1984, 150). Sin embargo, Carlsson señala además una diferencia importante, como es la concepción de la historia en los libros de Henoc: en *1 Henoc*, la historia es un proceso pre-determinado por Dios, mientras que en *2 Henoc* la acción de Dios se concentra en la creación (CARLSSON, *Round Trips to Heaven*, 71).
71. DE SANTOS OTERO, «Libro de los Secretos de Henoc», 152; CHARLES, R.H., *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, II, Berkeley: The Apocryphile Press, 2004, 429. Milik, en cambio, propuso el año 900, pero no ha sido aceptado (cfr. COLLINS, «The Jewish Apocalypses», 40). Andersen dice que la datación medieval es «rather improbable sugestión» (ANDERSEN, F.I., «2 (Slavonic Apocalypse of) Enoch», en J.H. CHARLESWORTH (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, I, London: Darton, Longman & Todd, 1983, 95).
  72. Principalmente en expresiones que se repiten a lo largo del libro, como por ejemplo: «ante la faz del Señor», «la heredad sempiterna», «sacudir el yugo al que se está uncido» (DE SANTOS OTERO, «Libro de los Secretos de Henoc», 151).
  73. Los manuscritos en que se ha transmitido esta obra son tardíos, del siglo XIV, y en lengua eslavava. El primero en editar la versión larga fue A. N. Popov en 1880. La versión breve fue publicada en primer lugar por St. Novakovic., pero posteriormente han publicado estudios más influyentes M. I. Sokolov y A. Vaillant (cfr. *ibid.*, 147-149). No hay ningún acuerdo acerca de qué versión es más fiel al original, y se encuentran defensores de las tres posibilidades: según Vaillant, la versión larga es redaccional y la breve es de origen judío, sin elementos cristianos, siendo por tanto más fiel al original (cfr. VAILLANT, A., *Le Livre des Secrets d'Hénoch: Texte Slave et Traduction Française*, Paris: Institut d'Études Slaves, 1952, II); según Charles la versión larga –completa– es previa (cfr. CHARLES, *APOT*, II, 425-426); y según Andersen ninguna de las dos puede considerarse como la original sobre la otra (ANDERSEN, «2 Enoch», 92-94).
  74. Cfr. COLLINS, «The Jewish Apocalypses», 40; DE SANTOS OTERO, «Libro de los Secretos de Henoc», 147; CARLSSON, *Round Trips to Heaven*, 72. Aranda especifica como temas de interés teológico: la salvación de los «grigori», el papel de la Sabiduría en la creación, la interpretación de la serpiente del paraíso como el diablo, la esperanza en una segunda venida de Dios, y el relieve dado a Melquisedec como cabeza de una nueva línea sacerdotal creada directamente por Dios. En *2 Henoc* no aparece la idea del Mesías (ARANDA PÉREZ, GARCÍA MARTÍNEZ y PÉREZ FERNÁNDEZ, *Literatura Judía Intertestamentaria*, 293).
  75. Cfr. COLLINS, *Apocalyptic Imagination*, 245.
  76. Cfr. ANDERSEN, «2 Enoch», 91. Collins dice que «[t]he purpose of 2 Enoch is primarily hortatory». Explica también que esta obra no está compuesta en un momento histórico de dificultad, como otros apocalipsis, sino que tiene carácter más bien de reflexión acerca de la situación humana en general, a modo de libro sapiencial (COLLINS, *Apocalyptic Imagination*, 246-247).
  77. Cfr. COLLINS, *Apocalyptic Imagination*, 243, quien cita a NICKELSBURG, G.W.E., *Jewish Literature between the Bible and the Mishnah*, Philadelphia: Fortress, 1981, 185.
  78. Más frecuente, y también más sencillo para el lector. Nótese que la numeración de capítulos que se seguirá es la propuesta por Sokolov en 24 capítulos para la versión breve. La otra clasificación conocida de esta versión es la propuesta por Charles en 68 capítulos (73 si se incluye el relato del nacimiento de Melquisedec, como en ANDERSEN, «2 Enoch», 196-213) (cfr. DE SANTOS OTERO, «Libro de los Secretos de Henoc», 156).
  79. No es llevado inmediatamente ni por sorpresa, como en *1 Henoc*, sino que recibe un aviso previo (cfr. SCHÄFER, *Origins of Jewish Mysticism*, 77-78).
  80. COLLINS, *Apocalyptic Imagination*, 244.
  81. Collins afirma que la historia de Melquisedec es una unidad que tiene rasgos propios y que se reconoce habitualmente que tiene un origen diferente (*ibid.*). No he encontrado autores que contradigan esta hipótesis (ANDERSEN, «2 Enoch», 196).
  82. Los «hombres» que llevan a Henoc son ángeles, aunque sólo se haya conservado así en un manuscrito. En cambio, en todos se dice que tienen «alas» (cfr. ANDERSEN, «2 Enoch», 110, n. 3,e).

83. El pasaje es similar al descrito en el *Libro Astronómico de Henoc* (1 Hen 76) (cfr. SCHÄFER, *Origins of Jewish Mysticism*, 78; CARLSSON, *Round Trips to Heaven*, 72-73; DE SANTOS OTERO, «Libro de los Secretos de Henoc», 150).
84. Como en 3 Bar 6.
85. Es probable que esta descripción del sol y de los tiempos haga referencia al uso de los movimientos solares como calendario (cfr. ANDERSEN, «2 Enoch», 127, n. 15,d). Esta referencia al sol como calendario aparece también en el *Libro Astronómico de Henoc* (1 Hen 72,32-33 y 82,6), aunque con la diferencia de que no aparece en un cielo especial. Carlsson piensa que el objetivo de este cuarto cielo en 2 *Henoc* puede ser replicar la cosmología greco-romana, que situaba al sol y la luna en los cielos, aunque en diferentes niveles (CARLSSON, *Round Trips to Heaven*, 76). De modo habitual, las referencias a los calendarios y a los movimientos de los astros señalan el poder y la perfección de Dios.
86. «Grigori» procede del griego γρηγορεῖν que significa «velar, vigilar»; los «grigori» son «los que vigilan» (CARLSSON, *Round Trips to Heaven*, 77, n. 109).
87. No coincide ni con Semyaza ni con Azazel, líderes de los ángeles caídos en 1 Hen 6-11.
88. La traducción de Andersen de la versión breve de 2 *Henoc* dice: «and the Grigori began to perform the liturgy as with one voice» (ANDERSEN, «2 Enoch», 133).
89. Es relevante la figura de estos ángeles, pues Henoc deberá desempeñar su papel más adelante, en 2 Hen 13,45.79 y en 2 Hen 17,2 (*ibid.*). También hay ángeles con la función de consignar y revisar las obras de los hombres para el juicio final en otras obras apocalípticas (cfr. TestAbr 12).
90. El nombre de Vrevoil se recoge de tres modos en los manuscritos: Vereveil, Pravuil y Vretil. Se piensa, siguiendo a Vaillant, que es la contrapartida eslava del arcángel Uriel de 1 *Henoc* (VAILLANT, *Le Livre des Secrets d'Hénoch: Texte Slave et Traduction Française*, XII).
91. Andersen no quiere dejar ningún dato sin estudiar, por lo que utiliza el manuscrito J (BAN 13.3.25) por ser el más largo, y el A (BAN 45.13.4) porque es uno de los más completos (ANDERSEN, «2 Enoch», 92-93). También Charles utiliza esta traducción (CHARLES, *APOT*, II, 442). Las versiones con diez niveles en el cielo contienen expresiones hebreas, quizás por influencia de la mística judía (CARLSSON, *Round Trips to Heaven*, 78, n. 113).
92. Cfr. DE SANTOS OTERO, «Libro de los Secretos de Henoc», 171, n. 9,9.
93. Otra referencia al cielo dividido en diez niveles se encuentra en la obra de Dante. Un estudio acerca de esta división explica que Dante dedica los siete primeros niveles a los planetas, como imagen de la vida ideal del hombre. El octavo y el noveno están preparados para la redención del hombre y para situar la influencia de las inteligencias celestes sobre el orden del universo. El décimo cielo estaría reservado sólo para el verdadero paraíso: la contemplación de la esencia divina, el Empíreo. Los nueve niveles anteriores formarían entonces la escalera del palacio de Dios, donde el Empíreo es su lugar más glorioso (cfr. GARDNER, E.G., *Dante's Ten Heavens: A Study of the Paradiso*, New York: Haskell House Publishers, 1898, 17-18).
94. Cfr. CARLSSON, *Round Trips to Heaven*, 80.
95. «All the indications are that Enoch does not become just one of many angels. He becomes an angel with higher status than the others» (*ibid.*; COLLINS, *Apocalyptic Imagination*, 245; HIMMELFARB, *The Apocalypse*, 78). Schäfer lo acepta, aunque con cierto escepticismo porque Henoc después debe volver a la tierra (SCHÄFER, *Origins of Jewish Mysticism*, 83).
96. «This scene is reminiscent of an ordination, and Enoch is transformed into an angel» (CARLSSON, *Round Trips to Heaven*, 80).
97. En el diálogo de YHWH con Moisés en Ex 33,20 dice: «Pero no podrás ver mi rostro, pues ningún ser humano puede verlo y seguir viviendo».
98. SCHÄFER, *Origins of Jewish Mysticism*, 80.
99. Numeración según Charles, en 68 capítulos. Corresponden al capítulo 9 de la numeración de Sokolov. La traducción original dice: «I saw the view of the face of the Lord, like iron made

- burning hot in fire and brought out, and it emits sparks and is incandescent. (...) But the face of the Lord is not to be talked about, it is so very marvelous and supremely awesome and supremely frightening. And who am I to give an account of the incomprehensible being of the Lord, and of his face, so extremely strange and indescribable?»
100. El manuscrito A traducido por Andersen. La traducción dice: «I saw the Lord. His face was strong and very glorious and terrible. Who is to give an account of the dimensions of the being of the face of the Lord, strong and very terrible?»
  101. Por ejemplo, en *La Escalera de Jacob* 1,4 dice: «Y en lo alto de la escalera había como una cara de hombre, tallada en el fuego». Este apócrifo narrativo también se ha conservado sólo en su versión eslava (LUNT, H.G., «Ladder of Jacob», en J.H. CHARLESWORTH (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, II, London: Darton, Longman & Todd, 1983, 401). No obstante, no se puede evitar que, cuando el texto habla de metal al fuego, lo más habitual para el lector es pensar en una pieza golpeada por un trabajador, y ésta no es la imagen más favorecedora para Dios (SCHÄFER, *Origins of Jewish Mysticism*, 80).
  102. «The state of the MSS betray the embarrassment of scribes over this attempt to describe the appearance of the Lord» (ANDERSEN, «2 Enoch», 136-137, n. 22,c). Sin embargo, la referencia a la faz de Dios como hierro candente se ha mantenido en 13,5 (=39,5) en ambos manuscritos, tanto en el largo como en el breve.
  103. SCHÄFER, *Origins of Jewish Mysticism*, 84.
  104. Andersen anota que estas palabras, sorprendentes, no satisfacen ni a los cristianos ni a los judíos. Por este motivo, son reducidas en el manuscrito más breve, que utiliza una fórmula similar a Jn 1,29 (cfr. ANDERSEN, «2 Enoch», 190, n. 64,c).
  105. SCHÄFER, *Origins of Jewish Mysticism*, 83.
  106. HIMMELFARB, *Ascent to Heaven*, 61.
  107. Por ejemplo, Dt 30,12: «No está en los cielos para decir: ¿Quién podrá ascender por nosotros a los cielos a traerlo y hacérselo oír, para que lo pongamos por obra?» Otros: Prov 30,4, Bar 3,29, Sab 9,16-18. En línea con 2 *Henoc* hay también otros relatos: 1 Hen 71, TestAbr, 3 Bar, etc. (MOLONEY, *Son of Man*, 54).
  108. El *Testamento de Leví* no es propiamente un libro de género apocalíptico, pero sí incluye una parte que lo es: la ascensión relatada en los caps. 2 a 5. Es un ejemplo de la variedad textual que se puede encontrar entre los escritos apócrifos (COLLINS, «Morphology of a genre», 8). El cap. 8 incluye también una visión del cielo, pero sin carácter escatológico, por lo que no se cuenta entre los apocalipsis (cfr. COLLINS, «The Jewish Apocalypses», 41, y la definición que hemos adoptado, en COLLINS, «Morphology of a genre», 9).
  109. Cfr. PIÑERO, A., «Testamento de los Doce Patriarcas», en A. Díez Macho (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, V, Madrid: Cristiandad, 1987, 11. Ver también KEE, H.C., «Testaments of the Twelve Patriarchs», en J.H. CHARLESWORTH (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, I, London: Darton, Longman & Todd, 1983, 775.
  110. CHARLES, *APOT*, 282.
  111. Cfr. PIÑERO, «Testamento de los Doce Patriarcas», 16. Proponen esta opción Segal (cfr. «Heavenly Ascent in Hellenistic Judaism, Early Christianity and their Environment», 1360-1361) y Kee (cfr. «Testaments of the Twelve Patriarchs», 778). Hay una variante que sostiene que el libro es producto de la comunidad esenia de Qumrán, y por tanto del siglo I a.C. (cfr. DUPONT-SOMMER, A., «Le Testament de Lévi et la Secte Juive de l'Alliance», *Semitica* 4 (1951) 32-53; PHILONENKO, M., *Les Interpolations Chrétiennes des Testaments des Douze Patriarches et les Manuscrits de Qumrán*, Paris: Universitaires de France, 1960). Por su parte, Collins sostiene que este documento no puede fecharse con una probabilidad suficiente, ya que la obra es eminentemente judía pero con una gran abundancia de interpolaciones cristianas, por lo que no aporta ninguna fecha (COLLINS, «The Jewish Apocalypses», 40).
  112. Algunos autores defienden que fue redactado entre los siglos I y II d.C., porque encuentran las interpolaciones cristianas presentes ya en los mejores manuscritos que se conservan (DE

- JONGE, M., *Pseudepigrapha of the Old Testament as Part of Christian Literature: The Case of the Testaments of The Twelve Patriarchs and the Greek Life of Adam and Eve*, Leiden: Brill, 2003, 106; KUGLER, R.A., «Testaments», en J.J. COLLINS y D.C. HARLOW (eds.), *The Eerdmans Dictionary of Early Judaism*, Grand Rapids: Eerdmans, 2010, 1296). Puede encontrarse un resumen de las tres posibilidades –las dos indicadas en la nota anterior y ésta– en PIÑERO, «Testamento de los Doce Patriarcas», 14-16.
113. Sigo la traducción castellana de PIÑERO, «Testamento de los Doce Patriarcas», 45-72.
114. Esta descripción recuerda a Gn 6,12, cuando Dios habla con Noé porque ha decidido acabar con los hombres.
115. Probablemente en el original había sólo tres cielos, que fueron posteriormente ampliados a siete, siendo esta la causa de que la división no quede clara al leer el texto (cfr. PIÑERO, «Testamento de los Doce Patriarcas», 46; KEE, «Testaments of the Twelve Patriarchs», 788).
116. COLLINS, «The Jewish Apocalypses», 41.
117. Esta descripción de los sacrificios manifiesta una crítica al sistema de ofrendas materiales en el templo. Piñero sostiene que es un reflejo de la doctrina sobre la liturgia celeste, arquetipo ideal de la realizada en el templo terrestre (PIÑERO, «Testamento de los Doce Patriarcas», 47). «In the period of the Second Temple, under the influence of Ezekiel, those who are unhappy with the behavior of the people and especially its priests come to see the temple not as God's proper dwelling, the place where heaven and earth meet, but rather as a mere copy of the true temple located in heaven. It is this desacralization of the earthly temple in favor of the heavenly that opens the way for Enoch's ascent in the Book of the Watchers» (HIMMELFARB, *Ascent to Heaven*, 13); personalmente creo que esta opinión indicada para el *Libro de los Vigilantes* es extensible al *Testamento de Leví*.
118. El concepto «Gran Gloria» era utilizado de modo común por místicos judíos. Se puede encontrar un sinónimo en 1 Hen 14,20: «Gran Majestad» (cfr. PIÑERO, «Testamento de los Doce Patriarcas», 47).
119. «Next the angel describes the four upper heavens, which constitute the heavenly temple, but he describes them from top to bottom (3:4-10). The highest heaven is the 'holy of holies', in which the 'Great Glory' dwells. The sixth heaven is the scene of expiatory sacrifice on behalf of the righteous. In the fifth the deeds of humanity are offered to God, and in the fourth angels sing praise» (HIMMELFARB, *Ascent to Heaven*, 31).
120. Cfr. KEE, «Testaments of the Twelve Patriarchs», 789.
121. «Hasta que venga yo para habitar en medio de Israel» es paralelo de Ap 21: Dios vendrá 'para habitar' en Jerusalén. Por el contexto histórico del texto, parece que busca reafirmar el derecho de los Asmoneos tanto al sacerdocio como a la realeza. La entrega de las bendiciones sacerdotales está unida a la investidura sacerdotal de Leví en el capítulo 8 (SEGAL, «Heavenly Ascent in Hellenistic Judaism, Early Christianity and their Environment», 1361).
122. Como ningún humano puede ver el rostro de Dios y seguir viviendo (Ex 33,20), los estudiosos consideran que los viajeros sí pueden ver a Dios porque sufren algún tipo de transformación. Así lo piensa Himmelfarb: «In most of the later apocalypses the visionary undergoes some kind of physical transformation in order to stand before God, a transformation that is shaped by the understanding of heaven as temple» (HIMMELFARB, *Ascent to Heaven*, 29).
123. Leví es el hijo de Jacob, quien, junto con su hermano Simeón, venga la deshonra de su hermana Dina por Siquén (Gn 34).
124. HIMMELFARB, *Ascent to Heaven*, 32.
125. «I shall argue that the depiction of the transformation of the visionary in the apocalypses depends on an understanding of heaven as a temple with angels as heavenly priests» (*ibid.*, 4).
126. Hay muy variadas hipótesis acerca de la procedencia de las recensiones. Un resumen puede encontrarse en VEGAS MONTANER, L., «Testamento de Abrahán», en A. DIEZ MACHO (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, V, Madrid: Cristiandad, 1987, 444-446. Sobre la antigüedad y dependencia entre ambas recensiones también hay controversia, destacando la teoría de

- James de que A conserva un mayor parecido con el original en el contenido y en el esquema, mientras que B lo tiene en el vocabulario (cfr. *ibid.*, 452-455).
127. Cfr. VEGAS MONTANER, «Testamento de Abrahán», 447. El dato de Turner procede de un resumen sobre su tesis inédita, publicado por KRAFT, R.A., «Reassessing the Recensional Problem in the Testament of Abraham», *Septuagint and Cognate Studies* 6 (1976) 125ss.
  128. «Sin embargo, sólo las últimas palabras del texto pueden ser consideradas con certeza cristianas. Algunas expresiones recuerdan frases del NT, pero la mayoría de las veces pueden ser explicadas como reflejo de un ambiente judío común» (VEGAS MONTANER, «Testamento de Abrahán», 443).
  129. La división es sobre la recensión A (NICKELSBURG, G.W.E., «Structure and Message in the Testament of Abraham», *Septuagint and Cognate Studies* 6 (1976) 88ss).
  130. La primera parte es más larga y pausada, y tiene más humor, mientras que la segunda es más directa e intensa (cfr. VEGAS MONTANER, «Testamento de Abrahán», 450).
  131. Sigo la traducción castellana de VEGAS MONTANER, «Testamento de Abrahán», y la numeración y las citas y los capítulos que se indican corresponden a la recensión A de Montague R. JAMES, «The Testament of Abraham. The Greek Text now first edited with an Introduction and Notes, with an Appendix containing Extracts from the Arabic Version of the Testaments of Abraham, Isaac and Jacob», *Texts and Studies* 2 (1892) 166, *editio princeps* del texto griego, salvo que se indique lo contrario.
  132. Es llamada la «primera puerta». Después no se nombran otras. Probablemente es dependiente de 4 Esd 3,19, donde el cielo tiene cuatro puertas (cfr. VEGAS MONTANER, «Testamento de Abrahán», 497, n. 10,15).
  133. «Yo no os juzgo, sino que todo hombre por un hombre será juzgado», basado en Gn 9,6 (cfr. *ibid.*, 504).
  134. «Aunque la primera fase de la obra nos hace esperar un testamento, lo que se nos ofrece es una parodia del género, un ‘no testamento’: Abrahán rehúsa hacer su testamento porque ello supondría reconocer que debe morir» (*ibid.*, 451 y 449). En palabras de Collins, puede ser considerado «either as a narrative or an apocalypse, but it is clearly not a testament» (COLLINS, *Jewish Writings of the Second Temple Period*, Assen-Filadelfia: Van Gorcum, 1984, 326).
  135. VEGAS MONTANER, «Testamento de Abrahán», 495, n. 10,2.
  136. Cfr. *ibid.*, 450.
  137. Cfr. *ibid.*, 451.
  138. Cfr. *ibid.*, 461. Además, se encuentran en el texto avanzados temas teológicos, como la unión entre la misericordia y la justicia en Dios, y la oración por las almas de los difuntos, probablemente por influencia de los escribas cristianos que transmitieron el texto.
  139. Otros libros de este ciclo son *Jubileos*, *Testamento de Abrahán* y numerosas leyendas hagádicas (cfr. ALVARADO, S., «Apocalipsis de Abrahán», en A. Díez Macho y A. Piñero (eds.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, VI, Madrid: Cristiandad, 2009, 63). El *Apocalipsis de Abrahán* a veces se ha transmitido como parte de una colección de vidas de santos, según el texto conservado en el Codex Sylvester, publicado independientemente por Nikoláj S. Tixonrávov e Izmaíl I. Sreznévkij en 1863 (cfr. *ibid.*), o como parte de la *Palea Comentada*, que es un compendio de textos apócrifos de diverso carácter y contenido, muchos de ellos de adaptación de leyendas hagádicas judías, recopilada en Bizancio entre los siglos VIII y IX con el título de Antiguo Testamento, y posteriormente traducida al eslavo (cfr. *ibid.*).
  140. Es la fecha sostenida de modo común, aunque los investigadores están de acuerdo en que no hay argumentos decisivos que aseguren que se escribió justo después de la caída del templo y no más adelante (COLLINS, «The Jewish Apocalypses», 36; RUBINKIEWICZ, R., «Apocalypse of Abraham», en J.H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, I, London: Darton, Longman & Todd, 1983, 683; ALVARADO, «Apocalipsis de Abrahán», 64). La dificultad existe porque, a diferencia de otras obras, sólo se han conservado manuscritos de la obra completa en eslavo eclesiástico, a través de diversas versiones rusas (cfr. RUBINKIEWICZ,

- «Apocalypse of Abraham», 681; ALVARADO, «Apocalipsis de Abrahán», 63). Como consecuencia, es difícil establecer la fecha en que se compuso la primera versión del libro. Las propuestas son todas ellas hipotéticas. Por ejemplo, Collins sugiere que el eslavo procede probablemente del griego, que a su vez procedía de un texto hebreo o arameo (COLLINS, *Apocalyptic Imagination*, 225). En cambio, debido a la abundancia de testigos, se ha podido determinar sin dificultad el texto original eslavo, y cuáles son las diversas interpolaciones (RUBINKIEWICZ, «Apocalypse of Abraham», 681). Alvarado considera que el texto está muy elaborado, a causa de las sucesivas traducciones, de los pasajes corruptos y de las interpolaciones, presentando por ello contradicciones internas y afirmaciones contrarias a la ortodoxia tanto judía como cristiana. Estas circunstancias hacen que el libro sea en ocasiones fantástico (ALVARADO, «Apocalipsis de Abrahán», 72). Los añadidos cristianos se pueden encontrar fácil y principalmente en los capítulos 7, 23, 27 y 29 (cfr. *ibid.*, 64).
141. Cfr. RUBINKIEWICZ, «Apocalypse of Abraham», 681-682; ALVARADO, «Apocalipsis de Abrahán», 66; COLLINS, «The Jewish Apocalypses», 36.
  142. Cfr. RUBINKIEWICZ, «Apocalypse of Abraham», 681; ALVARADO, «Apocalipsis de Abrahán», 66-68; COLLINS, «The Jewish Apocalypses», 36.
  143. Cfr. COLLINS, «The Jewish Apocalypses», 36; ALVARADO, «Apocalipsis de Abrahán», 68; SEGAL, «Heavenly Ascent in Hellenistic Judaism, Early Christianity and their Environment», 1362; HIMMELFARB, *Ascent to Heaven*, 62, quien cita y recomienda el análisis de HALPERIN, D.J., *The Faces of the Chariot: Early Jewish responses to Ezekiel's vision*, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1988, 104-105. Hay otro contacto con Gn 15 en 20,4, donde Dios le promete a Abrahán hacer «de tu descendencia una nación de pueblos como el número de las estrellas y su potencia».
  144. Sigo la división aproximadamente establecida por ALVARADO, «Apocalipsis de Abrahán», 66-72; RUBINKIEWICZ, «Apocalypse of Abraham», 681; CARLSSON, *Round Trips to Heaven*, 130. Collins propone una división general (9 al 14, y 15 al 31), y después comenta el contenido de cada capítulo (cfr. COLLINS, «The Jewish Apocalypses», 36-37).
  145. Estas visiones son: la luz y la fuerza de los ángeles (15,5-6), el fuego (17,1-3), el trono (18,1-14), los cielos (19,4-9), el mundo terreno (21,2-7), los siete pecados del mundo (24,3-25,2) y la destrucción del templo (27,1-3).
  146. Tanto el fuego como la luz aparecen en *1 Henoc* en los pasajes de la descripción del trono. La diferencia de este relato es que bajo el trono se encuentran los cuatro seres polifacéticos, en lugar de los ríos ígneos (1 Hen 14,19 y 71,2).
  147. Fuerte es el segundo nombre de la lista cantada por Abrahán junto con los ángeles al llegar al cielo (17,8-12). A partir de entonces, Abrahán se dirige a Dios llamándole siempre «Eterno fuerte», que son los dos primeros nombres de la lista, un total de trece veces.
  148. Cfr. ALVARADO, «Apocalipsis de Abrahán», 68.
  149. Cfr. COLLINS, «The Jewish Apocalypses», 36.
  150. Los otros apocalipsis en los que el visionario participa en la liturgia celestial con los demás ángeles son el *Apocalipsis de Sofonías*, la *Ascensión de Isaías* y el *Libro de las Parábolas* (cfr. HIMMELFARB, *Ascent to Heaven*, 61).
  151. *Ibid.*, 64.
  152. Cfr. SCHÄFER, *Origins of Jewish Mysticism*, 92.
  153. Es una de las características propias de los relatos apocalípticos según Koch, como se ha indicado en el primer epígrafe de este capítulo.
  154. Cfr. HIMMELFARB, *Ascent to Heaven*, 63-65.
  155. Cfr. ALVARADO, «Apocalipsis de Abrahán», 94. Rubinkiewicz explica que la letra-símbolo glagolítica para 8 corresponde a la letra cirílica cuyo valor numérico es 6, por lo que en realidad el autor está hablando de los ángeles del sexto cielo (RUBINKIEWICZ, «Apocalypse of Abraham», 698).
  156. Cfr. FERNÁNDEZ MARCOS, N., «Apocalipsis Griego de Baruc», en A. DÍEZ MACHO y A. PIÑERO (eds.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, VI, Madrid: Cristiandad, 2009, 233. En la

- página 236 afirma: «Aunque hay signos de reelaboración cristiana del Apocalipsis de Baruc, sin embargo existe un consenso entre los expertos en que el escrito original es judío y fue escrito no mucho después de la destrucción del Templo en el año 70 de nuestra era».
157. Un estudio, análisis y comparación en CARLSSON, *Round Trips to Heaven*, 275-278. De acuerdo con la fecha y los destinatarios a quienes parece dirigirse, se considera que fue escrito en Egipto por un judío de la diáspora, aunque no hay ningún dato cierto al respecto (cfr. FERNÁNDEZ MARCOS, «Apocalipsis Griego de Baruc», 234). Gaylord recoge todas las diversas hipótesis que se han escrito acerca de la procedencia del texto (cfr. GAYLORD Jr., H.E., «3 (Greek Apocalypse of) Baruch», en J.H. CHARLESWORTH (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, I, London: Darton, Longman & Todd, 1983, 655-656).
  158. Cfr. FERNÁNDEZ MARCOS, «Apocalipsis Griego de Baruc», 234.
  159. Cfr. *ibid.*, 235. «A totally new and extensive theological thought had been introduced, which meant both a skeptical attitude toward the future of Judaism and to the idea of a continued divine presence in this world. Attention, instead, was directed toward another world and to that which occurs after death» (CARLSSON, *Round Trips to Heaven*, 354). Quizás por este motivo, los cristianos consideraron esta obra más cercana a sus concepciones, transmitiéndola y editándola con algunos retoques y añadidos (cfr. SEGAL, «Heavenly Ascent in Hellenistic Judaism, Early Christianity and their Environment», 1366). Las principales interpolaciones cristianas se encuentran en 4,9-15 y capítulos 11 a 16 (FERNÁNDEZ MARCOS, «Apocalipsis Griego de Baruc», 234). Collins amplía la del cap. 4, entre los versículos 8-17 (COLLINS, «The Jewish Apocalypses», 41).
  160. Cfr. FERNÁNDEZ MARCOS, «Apocalipsis Griego de Baruc», 235. Carlsson afirma rotundamente: «Third Baruch is, in its entirety, a heavenly journey» (CARLSSON, *Round Trips to Heaven*, 278).
  161. «No es posible el acceso directo y el encuentro con Dios ni siquiera a través del viaje místico» (FERNÁNDEZ MARCOS, «Apocalipsis Griego de Baruc», 235). Al parecer, el rasgo individualista habría influido en la presentación de un cielo compuesto de cinco niveles. Según Wright, Harlow y Riaud (WRIGHT, J.E., «Baruch: His Evolution from Scribe to Apocalyptic Seer», en STONE, M.E. y BERGREN, T.A., (eds.), *Biblical Figures Outside the Bible*, Harrisburg: Trinity Press International, 1998, 264-290; HARLOW, D.C., «The Christianization of Early Jewish Pseudepigrapha: The Case of 3 Baruch», *Journal for the Study of Judaism* 32 (2001) 416-444; RIAUD, J., «Quelques réflexions sur L'Apocalypse grecque de Baruch ou III Baruch à la lumière d'un ouvrage récent», *Semitica* 48 (1998) 89-99), el autor tendría la concepción del cielo en siete niveles, común entre sus contemporáneos, pero, por intereses teológicos, habría modificado el libro terminándolo abruptamente en el quinto cielo (cfr. FERNÁNDEZ MARCOS, «Apocalipsis Griego de Baruc», 235). Es decir, el relato con sólo cinco cielos sería el original, sin que haya que pensar que se ha perdido su continuación hasta completar los siete cielos (cfr. COLLINS, *Apocalyptic Imagination*, 248).
  162. Cfr. COLLINS, *Apocalyptic Imagination*, 251.
  163. Según esta concepción, la existencia de Dios no afecta sólo a los judíos, sino que se extiende a toda la humanidad (CARLSSON, *Round Trips to Heaven*, 354).
  164. Cfr. COLLINS, *Apocalyptic Imagination*, 251. Esta conclusión es consistente con el planteamiento del libro. En palabras de Himmelfarb: «(As) the revelation of 3 Baruch is a response to Baruch's lament about the fate of Israel (ch. 1), it is not surprising that its primary emphasis is reward and punishment» (HIMMELFARB, *Ascent to Heaven*, 87). En opinión de Carlsson, la actualidad del juicio genera un dualismo entre vida y muerte, que está presente a lo largo de toda la obra. En el mundo intermedio se manifiesta mediante la contraposición entre los pecadores y los justos, simbolizados en el dragón y el ave fénix: «la serpiente bebe el agua del mar» (5,2) «y se alimenta de los cadáveres de las personas que viven en pecado» (4,5), mientras que el fénix se alimenta «del maná del cielo y del rocío de la tierra» (6,11) y protege la tierra de los ardientes rayos del sol (6,5-6); la serpiente se identifica con el Hades, «su



- vientre es el Hades» (5,3), mientras que el fénix es designado por Dios para ser el guardián del mundo (6,3-6). La serpiente está asociada con la oscuridad (4,3) y la luna (9,7), mientras que el fénix se conecta con la luz y el sol (6,5)» (CARLSSON, *Round Trips to Heaven*, 323-324).
165. *Vid.* 2 Hen 2 y 15, y 3 Bar 6-9, según SEGAL, «Heavenly Ascent in Hellenistic Judaism, Early Christianity and their Environment», 1365, n. 110.
  166. Así lo atestigua, por ejemplo, el relato de la torre de Babel en el primer y segundo cielo. Otro ejemplo es la narración de Noé y la plantación de la vid en el tercer cielo (HIMMELFARB, *Ascent to Heaven*, 93; SEGAL, «Heavenly Ascent in Hellenistic Judaism, Early Christianity and their Environment», 1365). Para una relación más extensa de ejemplos y sus fuentes se puede consultar Gaylord Jr., «3 Baruch», 659.
  167. 3 Bar, Introd., 2. No hay que confundir a este Abimelec con el rey del siglo X a.C., sino que se refiere a la ayuda que Abimelec, eunuco del palacio real, presta durante el asedio de Jerusalén al profeta Jeremías, relatada en Jer 38,7-13 y Jer 39,15-18 (cfr. GAYLORD JR., «3 Baruch», 662, nota G).
  168. La literatura de Baruc está compuesta por diversos textos que circularon independientes. Para un estudio comparativo y detallado acerca del posible origen del texto, cfr. CARLSSON, *Round Trips to Heaven*, 279-300. Lo común en ellos es la situación dramática que describen, a causa de la destrucción del primer templo, que actúa como símbolo de la destrucción del segundo templo (cfr. SEGAL, «Heavenly Ascent in Hellenistic Judaism, Early Christianity and their Environment», 1365). También, HIMMELFARB, *Ascent to Heaven*, 87. «Nótese que el escenario ficticio es el de la destrucción de Jerusalén por Nabucodonosor en 586 a.C. En cambio el marco real y contexto vital (*Sitz im Leben*) del escrito es el de la destrucción de Jerusalén y su templo por los romanos en el 70 d.C.» (FERNÁNDEZ MARCOS, «Apocalipsis Griego de Baruc», 241).
  169. Sigo la traducción castellana de FERNÁNDEZ MARCOS, «Apocalipsis Griego de Baruc», 241-255.
  170. Las visiones de Baruc en los cuatro primeros cielos se desarrollan del siguiente modo:  
 Primer cielo (2,1-7): Baruc se encuentra con los hombres que «construyeron la torre de la teomaquia» (2,7), es decir, aquellos que pretendieron independizarse de Dios, construyendo la torre de Babel. Ahora se encuentran en ese cielo castigados por Él.  
 Segundo cielo (3,1-8): Es la escena en la que unos hombres fuerzan a otros a construir una torre hasta el cielo, para conocer los secretos celestes. Es una expansión del relato de la torre de Babel.  
 Tercer cielo (4,1-9,8): En este nivel Baruc ve a la serpiente –símbolo del Hades–, el mar y los ríos, el jardín del Edén y la historia de la vid, el sol y su corona, la acción protectora del ave Fénix y la luna.  
 Cuarto cielo (10,1-10): El escenario está compuesto por un estanque, alrededor del cual hay pájaros exóticos. También este lugar es donde se reúnen los justos.
  171. Cfr. GAYLORD JR., «3 Baruch», 653. Así pues, entre los ángeles que aparecen en el relato (Famael, Samael y Miguel en la versión griega; Miguel, Gabriel, Rafael, Fanuel y Satanael en la eslava (cfr. *ibid.*, 658), Miguel es el que tiene un papel especialmente relevante. Como «clavero del reino de los cielos» (11,2), controlando el acceso al quinto cielo, es quien no deja seguir ascendiendo a Baruc. A su vez, es quien lleva ante Dios los méritos de los justos (14,1-2), y quien se encarga de retribuir a los hijos de los hombres (15,1-16,4). Como en la tradición henóquica, es considerado como jefe de las milicias de Dios –«general en jefe» (11,4)–.
  172. COLLINS, *Apocalyptic Imagination*, 249-250. También las palabras de Famael en 1,6: «Deja de molestar a Dios y te mostraré otros secretos mayores que éstos».
  173. «This apocalypse is also exceptional in rejecting the transformation of the visionary to angelic status» (*ibid.*, 249). También, cfr. HIMMELFARB, *Ascent to Heaven*, 87.
  174. Por ejemplo, en el cap. 4, Baruc pregunta al ángel cuál fue el árbol que sedujo a Adán, y le dice que fue la vid. Como la vid es un árbol de mucha utilidad para los hombres, dice Baruc,

- pide al ángel que le explique cómo pudo ser causa del mal. El ángel le cuenta entonces a Baruc una historia acerca de Noé y el sarmiento de la vid, como relato moral.
175. «Los hijos de los hombres» (3 Bar 2,4).
  176. Como por ejemplo sucede en 2 *Henoc*.
  177. «3 *Baruch* contains no testament or farewell address to serve as the vehicle for its hortatory message. That message is conveyed in the course of the revelations especially by the lists of vices» (COLLINS, *Apocalyptic Imagination*, 249).
  178. No se encuentran en él referencias explícitamente cristianas (cfr. ARANDA PÉREZ, G., «Apocalipsis de Sofonías», en A. Díez Macho y A. Piñero (eds.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, VI, Madrid: Cristiandad, 2009, 264). Wintermute comenta: «Whatever his name, it is fairly clear that the writer was a Jew» (WINTERMUTE, O.S., «Apocalypse of Zephaniah», en J.H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, I, London: Darton, Longman & Todd, 1983, 501). Schäfer lo admite, aunque no excluye que tenga adaptaciones cristianas (SCHÄFER, *Origins of Jewish Mysticism*, 99). Himmelfarb sostiene que no hay ningún motivo para considerarla una obra cristiana, salvo el hecho de que los libros coptos fueron traducidos y transmitidos por cristianos (HIMMELFARB, *Ascent to Heaven*, 51).
  179. De todas maneras, el monte Seír podría ser simplemente un símbolo para designar a un monte alto. En cualquier caso, para su datación, hay que tener en cuenta que la obra cita el juicio de Susana del Libro de Daniel, cuya versión griega circulaba en el siglo I a.C. y que el *Apocalipsis de Sofonías* ya era conocido en tiempos de Clemente de Alejandría (ca. 200 d.C.) (cfr. ARANDA PÉREZ, «Apocalipsis de Sofonías», 264 y 270). Coincide con Daniel en el relato de Susana, en la referencia a los tronos de los ángeles (Dn 7,9, en la cita de Clemente), el miedo del visionario (Dn 8,7 y 10,10, en el texto sahídico) y el «ángel del Señor» como acompañante e interlocutor (Dn 10,5-8; también en Zac 1,7-6,15).
  180. Cfr. *ibid.*, 263 y WINTERMUTE, «Apocalypse of Zephaniah», 497. La obra que más se le parece es el *Apocalipsis de Pablo*, también de origen copto. Esta obra es posterior al *Apocalipsis de Sofonías* y repite algunas de sus imágenes (cfr. HIMMELFARB, *The Apocalypse*, 100-103).
  181. Cfr. ARANDA PÉREZ, «Apocalipsis de Sofonías», 262.
  182. *Stromata* V 11,77. Esta cita no pertenece al libro canónico del profeta y bien pudiera referirse a este apocalipsis apócrifo (*ibid.*, 260).
  183. La referencia a un libro «manuscrito», en este apocalipsis– en el que están recogidas las acciones de los hombres también aparece en otros relatos apocalípticos (TestAbr, 2 Henoc).
  184. Himmelfarb lo expresa diciendo: «The Apocalypse of Zephaniah, then, is the story of the triumph of an ordinary soul that can serve as a model for all readers. (...) In the end Zephaniah's good deeds outweigh his sins, while the sins allow readers a measure of identification with Zephaniah that they could never feel with Enoch» (HIMMELFARB, *Ascent to Heaven*, 52). «La misericordia divina es uno de los temas presentes a lo largo de la obra» (ARANDA PÉREZ, «Apocalipsis de Sofonías», 278, n. 11,2).
  185. En este caso, el entierro del capítulo 1 sería el del cuerpo correspondiente al alma que narra las visiones.
  186. Cfr. HIMMELFARB, *Ascent to Heaven*, 52. «In the other apocalypses, the visionary may feel awe or even terror at the sight of his heavenly surroundings, but he is never in danger. Nowhere else in the apocalypses does the visionary have such a terrifying encounter with a hostile angel without the support of an angelic companion by his side» (*ibid.*, 54).
  187. Ramael, según Aranda Pérez, «Apocalipsis de Sofonías», 274.
  188. HIMMELFARB, *Ascent to Heaven*, 54.
  189. La ciudad de Sofonías no recibe ningún nombre, aunque se entiende que es Jerusalén, su ciudad (Sof 1,10-13). También en 1 Hen 14,8ss.
  190. Cfr. SCHÄFER, *Origins of Jewish Mysticism*, 102; HIMMELFARB, *Ascent to Heaven*, 54.
  191. Cfr. SCHÄFER, *Origins of Jewish Mysticism*, 100. En el extremo opuesto se sitúa Wintermute: «The Apocalypse of Zephaniah is dependent upon a tradition of apocalyptic writing that is

- concerned with demonstrating God's justice and mercy by permitting a seer to witness scenes of postmortem judgment and places of blessing prepared for the righteous. (...) The surviving portions of the Apocalypse of Zephaniah reflect a relatively early stage in the evolution of the type of apocalypse outlined above» (WINTERMUTE, «Apocalypse of Zephaniah», 505).
192. Cfr. SCHÄFER, *Origins of Jewish Mysticism*, 100.
  193. Cfr. Carlsson, *Round Trips to Heaven*, 160.
  194. SCHÄFER, *Origins of Jewish Mysticism*, 86.
  195. Según ella, es el aspecto básico, o cimiento que sustenta toda la literatura apocalíptica y su interpretación (HIMMELFARB, *Ascent to Heaven*, vii).
  196. «I shall argue that the depiction of the transformation of the visionary in the apocalypses depends on an understanding of heaven as a temple with angels as heavenly priests, and that the emergence of the idea of heavenly ascent in the apocalypses is closely related to the development of this picture of heaven» (*ibid.*, 4).
  197. 1 Hen 71.
  198. 2 Hen 9.
  199. SCHÄFER, *Origins of Jewish Mysticism*, 86.
  200. García Huidobro está de acuerdo con esta apreciación, y al igual que los otros autores citados, entiende que la estructura del cielo en niveles en el *Testamento de Leví* se corresponde con la estructura del Templo de Jerusalén (GARCÍA HUIDOBRO, *Experiencias Religiosas y Conflictos en el Cuarto Evangelio*, 133).
  201. HIMMELFARB, *Ascent to Heaven*, 4.
  202. KOCH, *The rediscovery of Apocalyptic*, 23-28.
  203. «In all the works which we have designated as 'apocalypses' the claim that the content is 'revealed' and therefore authoritative is based on the vision or heavenly experience of the fictional author. In testaments, even eschatological testaments, the authority of the prediction is based on the prestige of the patriarch and the fact that it is his farewell address. One point of similarity between the manner of revelation in apocalypses and testaments should be noted, however. That is the common use of pseudepigraphy, which reflects a common sense that revelation is not given directly and must be bolstered by the authority of a figure from the ancient past. While revelation in the testaments is not mediated by an otherworldly being, it is mediated by a figure whose antiquity and status distinguishes him from common humanity» (COLLINS, «The Jewish Apocalypses», 44-45).
  204. HIMMELFARB, *Ascent to Heaven*, 23.
  205. Por ejemplo, en 3 Bar sólo se alcanza el quinto cielo, por intereses teológicos del autor, quien desea transmitir que no es posible la unión completa del hombre con Dios, ni siquiera a través del viaje místico (FERNÁNDEZ MARCOS, «Apocalipsis Griego de Baruc», 235).
  206. COLLINS, «Morphology of a genre», 9.
  207. Algunos ejemplos de estos propósitos son: las descripciones de Dios y de su trono, las enseñanzas acerca del juicio y de la misericordia de Dios, y las explicaciones de cada cielo por donde va pasando el protagonista.
  208. Por ejemplo: vocación de Samuel (1 Sam 3,1-15); visión de Ezequiel (Ez 1).
  209. Cfr. HIMMELFARB, *Ascent to Heaven*, 4.
  210. «[T]here can be no doubt that in some of these texts the individual undergoes a bodily alteration that transforms him into an angelic being» (SCHÄFER, *Origins of Jewish Mysticism*, 20).
  211. Koch lo expresa como una «imagería mítica rica en simbolismo» (KOCH, *The rediscovery of Apocalyptic*, 26).
  212. Fuego: 1 Hen 14,22; ApAbr 18,9-10; 2 Hen 9,1. Luz: 1 Hen 71,5; ApAbr 15,4-5; ApAbr 18,11; 2 Hen 9,4.
  213. Que sea un mensaje para todo el pueblo es consecuente con el uso de la pseudopigrafa en estos relatos.

214. Es éste un tema recurrente en cada uno de estos libros. Sirvan a modo de ejemplo: 1 Hen 1,7, TestLev 2,4, TestAbr 12,8.
215. Por ejemplo: TestLev 2,6, ApAbr 15,4, 2 Hen 3,1, 3 Bar 2,1.
216. TestLev, 3 Bar.
217. ApAbr, 2 Hen.
218. 2 Hen 9.
219. Ex 33,20.
220. Por ejemplo: 1 Hen 14,14, 1 Hen 71,11, 2 Hen 9,2, 3 Bar 7,5.
221. ApAbr 13,5; 2 Hen 9,21; ApSof 8, y TestLev 8,2.
222. HIMMELFARB, *Ascent to Heaven*, 4.
223. Fundamentalmente mediante la entronización del visionario, como ocurre en la literatura de Hekhalot (cfr. WOLFSON, E. R., «Mysticism and the Poetic-Liturgical Compositions from Qumran: A Response to Bilhah Nitzan», *The Jewish Quarterly Review* 85 (1994) 185-202).
224. De este modo, no impone a los textos antiguos una terminología que les es ajena, *mystical union*, al tiempo que parte de las experiencias descritas en los textos (cfr. SCHÄFER, *Origins of Jewish Mysticism*, 19-20).
225. Cfr. HIMMELFARB, *Ascent to Heaven*, 48-49.
226. LESCHERT, «Mediator», 878.
227. Alguno relata su regreso a la tierra para comunicar sus conocimientos, antes de su viaje definitivo al cielo: 2 Hen, TestAbr. En el caso de Abrahán, por ejemplo, ese regreso es realizado por imperativo divino.
228. Himmelfarb sostiene que los protagonistas juegan un papel especial, como Henoc, que no sólo es mediador entre Dios y los hombres, sino mucho más: mediador entre Dios y los ángeles (HIMMELFARB, *Ascent to Heaven*, 23).

---

# Índice del Excerptum

PRESENTACIÓN	7
NOTAS DE LA PRESENTACIÓN	11
ÍNDICE DE LA TESIS	13
BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS	19
LOS ASCENSOS AL CIELO EN LA LITERATURA APOCALÍPTICA JUDÍA	31
1. LITERATURA APOCALÍPTICA, MÍSTICA JUDÍA Y LITERATURA CRISTIANA	32
2. GÉNERO APOCALÍPTICO	33
2.1. Definición y clasificación	33
2.2. Ascensiones al cielo	34
3. RELATOS DE ASCENSIONES AL CIELO	35
3.1. Libro de los Vigilantes (1 Henoc 1-36)	35
3.2. Libro de las Parábolas (1 Henoc 37-71)	37
3.3. Libro de los Secretos de Henoc (2 Henoc o Henoc eslavo)	40
3.4. Testamento de Leví (2-5)	45
3.5. Testamento de Abrahán	47
3.6. Apocalipsis de Abrahán	49
3.7. Apocalipsis Griego de Baruc (3 Baruc)	52
3.8. Apocalipsis de Sofonías	54
4. LOS VIAJEROS CELESTIALES	55
4.1. El cielo como templo	56
4.2. Carácter autoritativo del protagonista	57
4.3. ¿Ascensiones o asunciones?	57
4.4. Propósito de los viajes	58
4.5. Transformación del viajero celestial	60
4.6. Carácter de mediador	61
NOTAS	63
ÍNDICE DEL EXCERPTUM	81