

74

ASOCIACIÓN BÍBLICA ESPAÑOLA



Tomás García-Huidobro
Andrei A. Orlov

Del séptimo cielo al corazón del hombre

Internalización de la experiencia
religiosa en el cristianismo
primitivo

monografías bíblicas

verbo divino

ASOCIACIÓN BÍBLICA ESPAÑOLA
MONOGRAFÍAS BÍBLICAS

74

Andrei Orlov
Tomás García-Huidobro

DEL SÉPTIMO CIELO
AL CORAZÓN DEL HOMBRE

Internalización de
la experiencia religiosa
en el cristianismo primitivo

evd

Editorial Verbo Divino
Avenida de Pamplona, 41
31200 Estella (Navarra), España
Teléfono: 948 55 65 11
Fax: 948 55 45 06
www.verbodivino.es
evd@verbodivino.es

Diseño de colección y cubierta: Francesc Sala

© Tomás García-Huidobro y Andrei Orlov, 2020
© Editorial Verbo Divino, 2020

Edición de contenidos y composición: Montserrat Almarcha Cazador

Impresión: Liber Digital (Casarrubuelos, Madrid)
Impreso en España – Printed in Spain

Depósito legal: NA 697-2020
ISBN: 978-84-9073-556-5

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Dirijase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com; 91 702 19 70 / 93 272 04 47).

Índice

Siglas y abreviaturas.....	13
Introducción.....	21

CAPÍTULO I LA IDENTIDAD ADÁMICA Y LA VISIÓN DE DIOS: DESDE LA CAÍDA A LA REDENCIÓN

Introducción.....	31
1. La caída de la primera pareja: la pérdida de la gloria divina y de la visión de Dios.....	32
2. La caída de la primera pareja: el cambio de dieta como el paso desde la visión de Dios a la vida de penitencia.....	37
3. La caída de la primera pareja: pérdida del conocimiento inspirado o profético.....	42
4. La caída de la primera pareja: bajo el dominio de Satanás y la idolatría.....	47
5. Jesús, el nuevo Adán, y la visión de Dios.....	54
5.1. Jesús como el nuevo Adán en el relato del bautismo.....	54
a) <i>El río Jordán: lugar de penitencia y de la manifestación de la gloria divina</i>	54
b) <i>Los cielos abiertos y la manifestación de la gloria de Dios</i>	58
c) <i>La voz celestial y la identidad real de Jesús como segundo Adán</i>	62

d) <i>El Espíritu y la nueva creación en el bautismo de Jesús</i>	64
e) <i>El relato de las tentaciones: Jesús como nuevo Adán y alimento celestial</i>	66
f) <i>Jesús, profeta al modo de Adán</i>	72
<i>Conclusiones al texto del bautismo de Jesús</i>	73
5.2. <i>Jesús como el nuevo Adán en el relato de la Transfiguración</i>	74
a) <i>La montaña como lugar de teofanías divinas</i>	76
b) <i>La metamorfosis de Jesús como reflejo de la gloria divina al modo adámico</i>	77
c) <i>La transformación de Moisés como segundo Adán en el Sinaí</i>	80
d) <i>Jesús como segundo Adán en el relato de la transfiguración</i>	85
Conclusiones generales al primer capítulo.....	88

CAPÍTULO II
TRANSFORMACIÓN DEL CREYENTE:
DESDE EL PARADIGMA APOCALÍPTICO
DE SAN PABLO A LA INTERNALIZACIÓN DE
LA EXPERIENCIA CRISTIANA

Introducción.....	91
1. San Pablo en el contexto de la apocalíptica judía.....	92
1.1. Aspectos generales.....	92
1.2. San Pablo asciende al «Tercer cielo» o «Paraíso».....	96
1.3. La «mente» (νοῦς) y el «corazón» (καρδία) en la metamorfosis del creyente según san Pablo.....	102
1.4. Recapitulando la transformación del sujeto de acuerdo con el modelo de la apocalíptica judía tradicional.....	107
2. De la experiencia paulina a la espiritualidad ortodoxa: el monoteísmo y los mediadores.....	109
2.1. El Shema en san Pablo y Filón de Alejandría.....	109
2.2. La experiencia transformativa del creyente en Filón de Alejandría.....	116
3. De Filón a los Padres de la Iglesia de Oriente.....	121
Conclusiones generales al segundo capítulo.....	130

CAPÍTULO III
 «MUCHAS LÁMPARAS SON ENCENDIDAS
 DESDE LA PRIMERA»: PARADIGMAS
 DE LA VISIÓN TRANSFORMADORA
 EN LAS HOMILÍAS DE SAN MACARIO

Introducción.....	133
1. Antecedentes: la visión transformativa del <i>Kabod</i>	135
2. A la semejanza de la imagen de Dios.....	141
3. Internalización del <i>Kabod</i>	147
4. Cristalización del nuevo paradigma: la versión de san Macario sobre la transfiguración del Señor.....	151
Conclusión.....	154

CAPÍTULO IV
 EL IMAGINARIO DEL TEMPLO
 EN EL PROCESO DE INTERNALIZACIÓN
 DE LA EXPERIENCIA RELIGIOSA
 EN EL CRISTIANISMO PRIMITIVO

Introducción.....	155
1. El templo de Jerusalén y el Santo de los santos.....	156
2. El sumo sacerdote, intermediario entre Dios y el hombre.....	168
3. Internalización del templo en la experiencia religiosa del creyente.....	179
3.1. Internalización del templo en la experiencia religiosa en el judaísmo.....	182
3.2. Jesús como templo y sumo sacerdote.....	191
3.3. Internalización del templo y el sumo sacerdote en la experiencia religiosa del cristianismo.....	197
3.4. María como templo y sumo sacerdote en el cristianismo.....	203
Conclusiones.....	207

CAPÍTULO V
LA CONTRAPARTE CELESTIAL:
DESDE EL CONTEXTO CÓSMICO
AL PROCESO DE LA DIVINIZACIÓN

Introducción.....	209
1. La contrapartida de Jacob grabado en el trono de Dios.....	210
2. El Hijo del hombre como doble celestial de Enoc en el libro de las Similitudes (<i>1En 37-71</i>) y de Jesús en los evangelios.....	217
3. Jesús como contraparte celestial del creyente en san Pablo y san Juan.....	222
4. Jesús como doble del creyente en el <i>Evangelio de Tomás</i> , <i>El entrenamiento de Tomás el atleta</i> , los <i>Hechos de Tomás</i> , el <i>Evangelio de María</i> y el <i>Apocalipsis de Santiago</i>	226
4.1. <i>Evangelio de Tomás</i>	226
4.2. <i>El entrenamiento de Tomás el atleta</i>	229
4.3. Los <i>Hechos de Tomás</i> y el <i>Himno de la Perla</i>	230
4.4. El <i>Evangelio de María</i>	233
4.5. El <i>Apocalipsis de Santiago</i>	234
5. Jesús como contraparte celestial en el proceso de divinización del creyente: Ireneo de Lyon, Clemente de Alejandría, Orígenes y Gregorio de Nisa.....	237
5.1. Ireneo de Lyon.....	237
5.2. Clemente de Alejandría.....	239
5.3. Orígenes.....	242
5.4. Gregorio de Nisa.....	244
5.5. Efrén el Sirio.....	246
Conclusiones.....	248

CAPÍTULO VI
DUALISMO, INCLINACIÓN AL MAL,
Y LA TRANSFORMACIÓN DEL CREYENTE

Introducción.....	251
1. Dualismo moderado en el judaísmo del segundo templo y el Talmud.....	253
1.1. Dualismo moderado en Ben Sira (<i>Eclo</i>).....	253

1.2. Dualismo moderado en la comunidad del Qumrán: carácter marcadamente cosmológico.....	256
1.3. Dualismo moderado en el <i>1Enoc</i> : cuando los espíritus del mal van adquiriendo independencia.....	262
1.4. Dualismo moderado en el libro de los <i>Jubileos</i> : cuando los malos espíritus influyen en las decisiones del hombre.....	267
1.5. Dualismo moderado en el <i>2Enoc</i> : la visión judía tradicional en el contexto de un dualismo cosmológico fuerte.....	272
1.6. Dualismo moderado en «El testamento de los doce patriarcas»: el combate contra los espíritus del mal y el corazón indiviso.....	278
2. Dualismo moderado en la literatura rabínica: la preponderancia de los modelos éticos.....	285
2.1. La existencia de un solo יצר en la libertad del hombre.....	286
2.2. Dos יצרים en el corazón del hombre.....	288
2.3. El יצר הרע se disputa el corazón del hombre.....	289
3. Conclusiones al dualismo moderado del judaísmo del segundo templo y rabínico.....	295
4. Dualismo moderado en el cristianismo primitivo.....	297
4.1. Dualismo moderado en los evangelios.....	297
4.2. Dualismo moderado en la <i>Didaje</i> , la <i>Carta de Bernabé</i> y la <i>Doctrina Apostolorum</i>	299
5. Del dualismo moderado al discernimiento de espíritus en el monasticismo cristiano.....	304
Conclusiones.....	316
Conclusiones a la obra.....	317
Bibliografía.....	319

Introducción

Cuando hablamos de «experiencias religiosas» en el mundo judeo-cristiano del siglo I tenemos que considerar su cosmología jerarquizada en distintos cielos donde el creyente asciende para ser testigo de la gloria de Dios o ser receptor de secretos divinos que tienen que ver con el sentido de la Historia o el cosmos. Consideremos, por ejemplo, el *Libro de los vigilantes* (1En 1-36) donde, de acuerdo con la versión griega, se habla de que Dios aparecerá «en el cielo de los cielos» (1En 1,4). O pensemos en el viaje celestial de Leví en el *Testamento de Leví* donde el protagonista contempla los cielos abiertos, una voz que lo llama de lo alto (*TestLev* 2,6) y el comienzo de un viaje que lo llevará por siete cielos. En la medida en que el protagonista se va adentrando en los cielos, estos aparecen más luminosos porque están más cerca del Señor (*TestLev* 3,3). En el sexto cielo se encuentran los tronos y las dominaciones que recitan continuamente himnos a Dios (*TestLev* 3,8). Finalmente, el ángel le abre las puertas del séptimo cielo y puede contemplar el templo santo y el Altísimo sobre un trono de gloria (*TestLev* 5,1). Allí, en lo más alto, Leví, vestido con los atuendos que solo el sumo sacerdote podía portar en el templo de Jerusalén (*TestLev* 8,1), será ungido con óleo sacro y alimentado con pan y vino sagrados. Finalmente, recibirá el cetro de justicia (*TestLev* 8,4-8) y una revelación especial sobre la historia de Israel (*TestLev* 8,11-17). Por último, consideremos el relato autobiográfico de san Pablo, quien en 2 Cor 12 habla de las «visiones» o «revelaciones» que recibió en el «tercer cielo» o «paraíso» donde ascendió y donde escuchó «palabras inefables». Si bien Pablo habla de tres cielos en la segunda carta a los Corintios, el autor de la carta a los colosenses hablará de «la espe-

ranza que os está reservada en los cielos» (Col 1,5); o el autor de Efesios dirá que el Cristo «que bajó es el mismo que subió por encima de todos los cielos, para llenar el universo» (Ef 4,10)¹.

Junto con la revelación de secretos concernientes a la Historia o al cosmos en las alturas, los primeros apocalipsis judíos frecuentemente describen con gran detalle la transformación externa de sus protagonistas. En estos relatos, el visionario a menudo se encuentra de pie en el cielo superior ante la incomprensible manifestación antropomórfica de la gloria de Dios (*Kabod*) que finalmente se convertirá en la imagen o modelo de su propia metamorfosis. De esta forma, los cuerpos luminosos adquiridos por los visionarios son a menudo un mero reflejo de la imagen divina que estaban predestinados a reproducir en las alturas. Estas historias apocalípticas a menudo revelan elaboradas liturgias que son el contexto adecuado para estas transformaciones externas. En ellas, los ciudadanos celestiales desvisten al visitante humano de sus prendas terrenales y lo ungen con aceite luminoso. En el curso de tal unción, el ser humano adopta un nuevo cuerpo luminoso que recuerda la forma del Adán previa al primer pecado.

En esta dinámica transformativa y revelatoria, los cielos se abren para que el vidente ascienda por las esferas celestiales, o bien, para que las realidades celestes se reflejen en la tierra como es el caso de Ez 1 donde, a las orillas del río Quebar, el profeta es testigo de las realidades que rodean el trono de Dios. También es lo que ocurre en el bautismo de Jesús cuando los cielos se abren para que descienda el Espíritu, al modo de una paloma, junto a una voz divina que exclamaba «tú eres mi hijo amado, en ti me complazco» (Mc 10-11). Por último, mencionemos al Apocalipsis donde el visionario ve una puerta abierta en los cielos para desde allí contemplar no solo la gloria del trono divino sino la revelación de los acontecimientos finales (Ap 4,1-2).

Sea que el creyente «ascienda» a los cielos, o las mismas realidades celestiales se le muestren en la tierra, siempre encontramos una «ven-

¹ A. Y. Collins, *Cosmology & Eschatology in Jewish & Christian Apocalypticism* (Brill: Leiden, 1996), 25-32.

tana» o «puerta» abierta que posibilita las «revelaciones», «visiones» o «sueños» sobre los misterios de la Historia, el orden del cosmos o la gloria divina. Con distintas tonalidades esta es la descripción de las experiencias religiosas apocalípticas (análogas a lo que se denominará posteriormente «mística») durante el último tiempo del judaísmo del segundo templo y hasta la primera mitad del siglo II de nuestra era. Dicha ideología apocalíptica, en la que la gloria antropomórfica de Dios se convierte en un modelo o imagen de la transformación del vidente, está profundamente arraigada en las tradiciones bíblicas, y especialmente, en el entendimiento sacerdotal de que el cuerpo humano fue diseñado originalmente siguiendo la Forma divina. Los estudiosos han notado que el antropomorfismo divino recibió su expresión más contundente en las tradiciones sacerdotales donde Dios se representó corporalmente. Ya en el primer capítulo del Libro de Génesis, el concepto de corporeidad divina está estrechamente relacionado con la imagen de la humanidad misma. Esta semejanza morfológica entre el cuerpo humano y lo divino, expresada en la tradición sacerdotal a través del concepto de la «imagen de Dios», se convertirá en una estratagema crucial para las transformaciones de los visionarios en varios relatos apocalípticos judíos y cristianos.

Otro aspecto importante del temprano antropomorfismo divino, como modelo de la transformación externa del visionario, es su aspecto sacerdotal. Al principio de la Biblia hebrea, los retratos de la gloria divina o *Kabod*, se rodean con representaciones de la adoración celestial y terrenal. Cabe destacar que estos primeros relatos intentan imaginar a la deidad no simplemente como una manifestación antropomórfica, sino que además como un nexos crucial con la devoción y la adoración cultural. Tal veneración de la Forma gloriosa y divina tiene lugar no solo en el cielo, donde el *Kabod* está rodeado por el culto angelical, sino también en la tierra, donde la presencia simbólica de la divinidad entre los dos querubines del arca de la Alianza se convierte en el centro del Santo de los santos en el culto sacrificial. Las raíces tempranas de esta imaginaria del *Kabod* se pueden rastrear en la mitología que se encuentra en el primer capítulo de Ezequiel, que se convertirá en una inspiración duradera para generaciones de visionarios apocalípticos. La tradición del *Kabod*,

que se encuentra en Ezequiel y en la fuente sacerdotal, promulga un modo teofánico distintivo que ejercerá una evidente influencia en muchas representaciones bíblicas y apocalípticas de Dios, incluido Daniel 7. El *Kabod* se convierte así en un símbolo emblemático de la ideología teofánica que postula la aprehensión visual de la presencia divina que presupone la correspondiente transformación externa del visionario que la contempla.

Sin embargo, ya en la Biblia hebrea se pueden ver las raíces tempranas de otra importante tendencia que intenta internalizar la experiencia religiosa al llamar la atención sobre el aspecto auditivo, invisible e incorpóreo de la Presencia divina. De esta manera, encontramos narraciones polémicas que se oponen a las representaciones corporales de la deidad. Los estudiosos han notado durante mucho tiempo una fuerte oposición del Deuteronomio, y la llamada «escuela deuteronomica», a los desarrollos divinos antropomórficos tempranos. Se cree que la escuela deuteronomica inició la polémica contra las concepciones antropomorfas oculares de la deidad, que fueron posteriormente adoptadas por los profetas Jeremías y Déutero-Isaías. En busca de desalojar la antigua «corporalidad divina», la escuela deuteronomica promulgó una ideología auditiva anticorpórea del Nombre divino que moraba en su morada exclusiva, esto es, en el templo de Jerusalén. En la ideología deuteronomica, las apariciones de la deidad a menudo se representan a través del simbolismo no visual y auditivo de la Voz divina. Sin embargo, al igual que con la tradición visual externa del *Kabod*, en la que la imagen del santuario terrenal es un espejo del Templo celestial, el paradigma auditivo del Nombre divino no se limitará únicamente a las revisiones del santuario terrenal, sino que también promoverá una novedosa comprensión auditiva de la mercabá y de su divino Conductor.

El concepto sorprendentemente abstracto de Dios defendido por la teología deuteronomista se convirtió así en el fundamento conceptual del paradigma de la experiencia religiosa internalizada ya en los primeros materiales judíos. La incorporeidad de la teología deuteronomista sirve como testigo importante respecto a que la internalización de la experiencia religiosa en el medio judío no fue una novedad extranjera

«helenística» que surgió bajo la influencia de la filosofía platónica, sino más bien un fenómeno judío genuino que se deriva de los primeros debates teofánicos bíblicos.

Es de destacar que, si bien la ideología deuteronomista no abandona por completo la terminología relacionada con el concepto de la gloria divina (*Kabod*), le niega cualquier representación corporal. El ejemplo clásico de tal tendencia puede encontrarse en el relato deuteronomista de la aparición de Dios a Elías en el monte Horeb en 1 Re 19,11-13, donde la apariencia corpórea de Dios es negada repetidamente². En textos posteriores, como el *Apocalipsis de Abraham*, la Forma divina en la mercabá será reemplazada por la Voz divina que viene del fuego. A menudo, en tales relatos, la Presencia divina corpórea ya no se postula, sino que se niega.

Los conceptos del Nombre y la Voz divina se convierten en importantes elementos bíblicos para el desarrollo del paradigma de la internalización de la experiencia religiosa. En esta, la metamorfosis del visionario ya no se modela siguiendo la gloriosa imagen externa divina, sino la de su contraparte incorpórea en la Forma del Nombre divino. No es una coincidencia que las energías del Nombre divino, pronunciadas en las oraciones de los místicos, desempeñen un papel tan importante en la praxis tardía de hesicismo, donde la visión de Dios será profundamente interiorizada. Estos relatos posteriores a menudo hablarán no de la luminiscencia, un atributo importante del paradigma visual externo, sino de la oscuridad que finalmente conduce a la unión unitiva con Dios y con la visión de la luz más allá de toda luz. Tal ausencia de efectos visuales externos se contrapone a la majestuosidad luminosa de las transformaciones de los visionarios a la imagen antropomórfica del *Kabod* y frente a la mercabá.

² 1 Re 19,11-13: «Le dijo: “Sal y permanece de pie en el monte ante Yavé”. Entonces Yavé pasó, y hubo un huracán tan violento que hendía las montañas y quebraba las rocas a su paso. Pero en el huracán no estaba Yavé. Después del huracán, un terremoto. Pero en el terremoto no estaba Yavé. Después del terremoto, fuego. Pero en el fuego no estaba Yavé. Después del fuego, el susurro de una brisa suave. Al oírlo Elías, enfundó su rostro con el manto, salió y se mantuvo en pie a la entrada de la cueva. Le llegó una voz que le dijo: “¿Qué haces aquí, Elías?”».

Ejemplifiquemos lo que hemos dicho con un relato del Pseudo Macario, un monje que habitó entre la región de Mesopotamia y Asia Menor en la segunda mitad del siglo IV o en el inicio del V. En efecto, ya no se tratan de «ventanas» o «puertas» abiertas que lleven al visionario a las realidades celestiales. Se trata de otro movimiento, podríamos decir, uno más íntimo, donde el inicio se encuentra en la encarnación del Hijo de Dios como expresión de una antropología que es capaz de asumir desde la propia humildad la gloria divina:

El inenarrable e incomprensible Dios se ha humillado a sí mismo en su bondad; él se ha vestido a sí mismo con los miembros de este cuerpo que nosotros vemos y ha abandonado su inaccesible gloria; en su clemencia y en su amor por los hombres él se transformó a sí mismo, se encarnó, se mezcló con los santos, píos, y fieles, y llegó a ser «un espíritu» con ellos. De acuerdo con san Pablo (1 Cor 6,17), [Jesús llegó a ser] alma en el alma y la persona en la persona, de tal modo que el ser viviente sea capaz de vivir para siempre en la frescura, para que experimente la vida inmortal, y para que participe en la gloria incorruptible (*Hom. IV, 10; PG 34, 480 BC*).

La experiencia religiosa tiene como protagonista a Dios, y no podría ser de otra manera, pero esta vez Él viene a vivir o asumir el cuerpo de bajeza que nos caracteriza para que así nosotros podamos acceder a la gloria divina. Y es que a partir del pecado de la primera pareja, el Demonio había cubierto el corazón del hombre con un velo que le impedía participar de la gloria divina. Este mismo velo que, gracias a la encarnación, Dios ha levantado: «desde ahora el alma purificada [...] con ojos purificados contempla la gloria de la verdadera luz y el verdadero Sol de justicia brilla en sus corazones» (*Hom. XVII, 3*).

Fijémonos que el objeto de la experiencia religiosa es la misma: ser testigo de la gloria divina y ser transformados por ella. Sin embargo, ahora la dinámica es otra. Se ha pasado desde los escenarios grandiosos de los diferentes cielos, cada uno con sus propias realidades (ángeles, demonios, tronos, potestades), a una reflexión antropológica donde, escondido en el corazón del hombre, se encuentra la «gloria» o «imagen» de Dios. Aun así, en ambos paradigmas de la experiencia religiosa, externa e interna, sus visionarios finalmente logran el mismo resultado, a saber,

la metamorfosis portentosa que les permite revertir la antigua maldición y restaurar la naturaleza humana original que la primera pareja protológica perdió en el Jardín del Edén. Como enfatizaremos a lo largo de esta obra, no se trata de que un tipo de experiencia religiosa vino a suplantar a otra. No, más bien se trata de caminos paralelos o acentos que de una u otra manera caracterizan a ciertos autores o corrientes de pensamiento. Este proceso de cambio es el que hemos llamado «internalización de la experiencia religiosa», uno de los momentos, quizás, más importantes en el desarrollo del cristianismo y del judaísmo de los primeros siglos de nuestra era y que sería vital para la posterior idea de la «persona» en el mundo occidental.

El propósito principal de la presente obra es explorar en detalle las transformaciones externas e internas antes mencionadas y sus antecedentes conceptuales. Los estudiosos, de manera correcta, definen al neoplatonismo de la escuela alejandrina como crucial en esta dinámica de la «internalización» de la experiencia religiosa. En efecto, filósofos como Filón de Alejandría, Clemente de Alejandría, Basílides, Valentín el Gnóstico, Orígenes son expresiones claras del rico y original diálogo entre la filosofía neoplatónica y cristianismo. Sin embargo, como ya hemos mencionado, la internalización de la experiencia religiosa bebe de antiguas raíces presentes en la teología deuteronomista y desarrollada con fuerza a través del cristianismo y del judaísmo desde el siglo I potenciados por factores como las teologías del templo, el dualismo cosmológico y ético, ciertas ideas cristológicas, la idea de la contrapartida celestial, etc. De hecho, el judaísmo del segundo templo aporta diversas perspectivas novedosas al momento de estudiar el proceso de internalización de la experiencia religiosa.

En el primer capítulo de esta obra se analizará la antigua antropología judía caracterizada por la inmediatez de Dios a través de la ropa, la luminosidad, el alimento celestial y la capacidad profética de Adán y Eva; de cómo se perdieron estas cualidades; y finalmente de cómo Jesús abre una nueva posibilidad de inmediatez con Dios expresada en una «cristología de la visión de Dios». El análisis de textos apócrifos, especialmente la *Vida de Adán y Eva*, de textos canónicos (especialmente el bautismo

y la transfiguración en clave visionaria) y de los primeros padres serán fundamentales. Esta perspectiva cristológica «de la visión de Dios» será decisiva para entender a lo largo de la obra los fundamentos teológicos de la «internalización» de la experiencia religiosa.

En el segundo capítulo, los autores analizarán la experiencia religiosa de san Pablo en 2 Cor cuando ascendió a través de un «cuerpo espiritual» al Paraíso o al tercer cielo. Esta es una experiencia que claramente se enmarca en el contexto apocalíptico judío-cristiano del siglo I. La antropología de Pablo es fundamental para entender su experiencia. Luego los autores nos llevarán a Filón de Alejandría para apuntar que si bien, para el alejandrino, el viaje celestial es una experiencia importante, no es el «cuerpo» sino la «mente» (*nous*) la que asciende a los cielos. Esta perspectiva, desde el «cuerpo» a la «mente», será crucial en la internalización posterior de la experiencia religiosa donde el corazón, el espíritu o la misma mente (según la antropología utilizada) serán los protagonistas de la experiencia religiosa.

En el tercer capítulo, Andrei Orlov analiza la evolución del uso del término «gloria de Dios» en visiones de carácter sacerdotal y apocalíptico a la de la «imagen de Dios» en las Homilías de Pseudo Macario con un fuerte acento a la transformación interior del creyente. El punto fundamental de este capítulo es ver cómo el contenido de la «gloria» de Dios continúa siendo el mismo, al tiempo que se internaliza cuando se habla de la «imagen» a la cual el hombre fue creado.

En el cuarto capítulo Tomás García-Huidobro comenzará con una breve descripción del templo y su significado simbólico según la tradición apócrifa. Especial atención se enfocará a la figura del Santo de los santos y del sumo sacerdote. Luego, vamos a ver cómo se personaliza la imagen del templo en el sumo sacerdote (Simón y Jesús son dos ejemplos), y cómo algunos textos posteriores van más allá para decir que el corazón del creyente es el templo donde Jesús es el sumo sacerdote.

En el capítulo quinto se estudiará, desde la perspectiva judía, la tradicional idea de la contraparte celestial, esto es, la existencia en los cielos de un doble de la persona en la tierra o del colectivo humano al que

pertenece. En la primera parte del capítulo, Tomás García-Huidobro analiza el ejemplo de Jacob y el Hijo del Hombre. En ambos casos, estas figuras son la contraparte celestial de un colectivo terrenal (Israel) en el contexto de una interpretación apocalíptica de la historia que culmina en el fin de los tiempos (el análisis del libro de Daniel y de la *Escalera de Jacob* son fundamentales). Esta contraparte celestial de Israel evoluciona en la figura del Hijo del Hombre en el libro de las *Similitudes* y en el Evangelio. En ambos casos, el Hijo del Hombre es la figura mesiánica que representa a Israel. La internalización de la contraparte celestial en el cristianismo primitivo ocurre en diferentes formas y contextos. El autor analiza y compara los casos de las cartas de Pablo, 1 Juan, el *Evangelio de Tomás*, el *Evangelio de María*, el *Himno de la Perla*, el *Primer Apocalipsis de Santiago*, el Ireneo de Lyon, Orígenes, Gregorio de Nisa y Efrén el Sirio. En todos estos casos, Jesús es la imagen real (adámica muchas veces) que la humanidad perdió y tiene que recuperar a través de un ejercicio interior.

El capítulo sexto pondrá en evidencia lo difícil de nuestro análisis en relación con la internalización de la experiencia religiosa. Al inicio de este capítulo Tomás García-Huidobro analiza la diversidad de modelos dualistas de carácter ético presentes en el judaísmo del segundo templo. Aunque siempre hay una dimensión internalizada, por cuanto las decisiones éticas siempre se toman en el interior de la persona, el aspecto escatológico está más presente en textos previos a la destrucción del templo de Jerusalén donde se habla más explícitamente de una batalla entre los ángeles de la luz y de las tinieblas. Sin embargo, la acentuación de la experiencia ética de carácter personal conduce a que se desarrollen tratados reales de «psicología» tanto en la literatura rabínica como en la temprana literatura monacal cristiana. Varios factores contribuirán a este peculiar acento, entre ellos la tardanza de la parusía y la temprana vida monacal con su particular preocupación por la subjetividad de la persona.

En términos generales, el proceso de internalización de la experiencia religiosa responde a muchos factores. El fructífero diálogo entre el neoplatonismo y el naciente cristianismo está lejos de ser el único o más

importante. En este novedoso estudio, los profesores Andrei Orlov y Tomás García-Huidobro abordan otros elementos de naturaleza cristológica y judía para completar un cuadro fascinante.

Andrei ORLOV
Tomás GARCÍA-HUIDOBRO
Coeditores de la obra

CAPÍTULO I

La identidad adámica y la visión de Dios: desde la caída a la redención

Andrei Orlov

Tomás García-Huidobro, S.J.

Introducción

A partir del cambio de nuestra era se generan en el mundo judío y cristiano unas ricas tradiciones interpretativas del texto del Gn 1-3. A través de ellas se enfatiza la inmediatez del hombre en relación con Dios. Lo que definiría a la primera pareja sería la visión de Dios que se manifiesta en los vestidos luminosos de gloria que visten, el alimento que los nutre, que no es otro sino la presencia misma de Dios, y la capacidad de profetizar conociendo así los pensamientos y el lenguaje divino. Esta inmediatez con la divinidad que expresa la «imagen» y la « semejanza » con la que fueron creados se pierde con la desobediencia de la primera pareja. A partir de entonces, el hombre será desvestido de la gloria y luminosidad de Dios, su alimento ya no será el resplandor divino y el conocimiento profético ya no le será connatural. El hombre vivirá bajo el dominio del Pecado, lo que se traduce en una forma de pensar donde la idolatría y los actos inmorales son la manifestación más clara de su degradación. Solo a partir de la penitencia, esto es, la purificación del cuerpo y el espíritu, el hombre podrá, con la gracia de Dios, acceder de nuevo a la semejanza perdida. Este proceso de rehabilitación se describe de distintas maneras en los evangelios sinópticos. En todas ellas, Jesús, caracterizado como el segundo Adán, se convierte en el sujeto y el objeto de la visión de Dios. Efectivamente, Jesús recupera la inmediatez di-

vina que alguna vez tuvo el primer hombre en el Jardín del Edén y al mismo tiempo se convierte en el objeto de la contemplación y adoración del creyente que encuentra en él la imagen divina. Esta idea cristológica es la base para entender el complejo proceso de la internalización de la experiencia religiosa que estudiaremos a lo largo de esta obra.

El presente capítulo es un esfuerzo de analizar cada uno de estos elementos (los vestidos de gloria, el alimento celestial y la capacidad de profetizar), tomando como fuentes, principalmente, las distintas traducciones de la *VidAd*, otros apócrifos contemporáneos y los evangelios sinópticos. Alusiones a otras obras apócrifas posteriores y a la literatura rabínica también estarán presentes, aunque no como razones fundamentales del capítulo.

1. La caída de la primera pareja: la pérdida de la gloria divina y de la visión de Dios

Cuando Eva, alentada por la serpiente, vio que el árbol del conocimiento del bien y el mal era bueno para comer (טוֹב הָעֵץ לְמַאֲכָל), agradable a los ojos (תֵּאֲוָה-הוּא לְעֵינַיִם) y deseable a la vista para alcanzar la sabiduría (וְנִהְיֶה הָעֵץ לְהַשְׁכִּיל), tomó de su fruto y comió. Inmediatamente le dio de comer a su marido (Gn 3,6). A partir de este momento se perdió la intimidad con la divinidad, esto es, la visión directa de Dios manifestada en los vestidos luminosos, en los alimentos y en el conocimiento profético de Adán y Eva. En contraposición a estas cualidades adámicas, los ojos de la pareja fueron abiertos (Gn 3,7) para descubrir su propia desnudez (וַיִּדְעוּ כִּי עֲרֹמָם), esto es, la precariedad de la vida carente de toda posesión al nacer y al morir (Job 1,21; Ecl 5,14; Os 2,5). La desnudez desde el punto de vista bíblico se describe, además, como el verse desprovisto violentamente de ropas, cuidados mínimos, poder y auxilio (Is 58,7; Ez 18,7.16; Am 2,16). Esta es la razón de por qué, cuando Adán escuchó a Dios en el huerto, tuvo miedo y se escondió (Gn 3,10)¹. La desnudez, por otra

¹ T. García-Huidobro, *El regreso al Jardín del Edén como símbolo de salvación* (Estrella: Verbo Divino, 2017), 116-117.

parte, y siguiendo tradiciones místicas judías y cristianas, se expresa a través de la pérdida de la gloria divina que cubría al hombre ya sea a través de sus vestidos o de la luminosidad que destellaban. En la versión armenia de la *VidAd* 44,20, cuando la mujer comió del fruto aprendió que «estaba desnuda de la gloria con la cual estaba vestida»². Entonces, horrorizada comenzó a llorar, mientras le recriminaba a la serpiente: «¿Qué has hecho conmigo?»³. Esta recriminación se repetirá más adelante a través de Adán cuando la mujer sea engañada por segunda vez por el Diablo. En la versión latina de la *VidAd* (11,2) el primer hombre exclama a viva voz: «¡Ay de ti, Diablo! ¿Por qué razón tú combates contra nosotros? ¿Por qué te ocupas de nosotros? ¿Qué te hemos hecho para que nos persigas con tanto empeño?». El Diablo, entonces, comienza a reprocharle a Adán su suerte a través de una historia que se conoce en varias versiones⁴. Así señala que

cuando Dios sopló en ti el aliento de vida y tu semblante y semejanza (*est vultus et similitudo*) fueron hechos a la imagen de Dios, Miguel te llevó e

² La versión griega cambia la expresión «desnuda de la gloria con la cual estaba vestida» de la versión armenia por «desnuda de la justicia (δικαιοσύνης) con la cual estaba vestida» (20,1). Esto se explica a través del Sal 17,15 donde leemos «En cuanto a mí, en justicia (קִדְּוָה) contemplaré tu rostro (פְּנֵיךָ)». A lo largo de esta obra, salvo que se indique explícitamente una propia, seguiremos la traducción de: G. A. Anderson, M. E. Stone (eds.), *A Synopsis of the Books of Adam and Eve* (Atlanta: SBL, 1999), 58e.

³ De la misma manera, y de acuerdo al PRE 14 y 20, cuando la primera pareja comió de los frutos del árbol, «la nube de gloria» que los cubría los abandonó. En el GnR 12,6 se menciona que una vez que el hombre pecó le fue sustraído «su brillo» (fundamentándose en Job 14,20). En el *Libro de las revelaciones de Clemente* se dice que luego de comer del fruto mortal, «fueron despojados de su gloria y se quedaron desnudos de la luz que vestían» (5,3). De la misma manera, el b.Hag 12a nos dice que la opinión de algunos rabinos respecto a lo primero que perdió Adán después de pecar fue la preciosa luz primordial que Dios se apresuró a esconder. Al ser desprovistos de la gloria divina que los cubría como vestidos resplandecientes, la primera pareja perdió la intimidad con Dios que lo distinguía ontológicamente. En la presente obra todas las citas de los Talmudes y de la literatura rabínica, salvo que se explicita otra literatura, tienen como fuentes la *Judaic Classics Library II*.

⁴ *Evangelio de Bartolomé* 4, 53-54; *La cueva de los tesoros* 3, 1-7; *Corán* Azora XV (aleyas 26/27 a 35/36) y Azora VII (aleyas 10/11 a 12/13).