

ARREBATO AL CIELO Y JUSTICIA DE DIOS. ESTUDIO DEL IMAGINARIO DEL ASCENSO

HEAVEN RAPTURE AND GOD'S JUSTICE. A STUDY OF THE IMAGINARY OF THE ASCENSION

César Carbullanca Núñez¹

Universidad Católica del Maule. Talca-Chile

Resumen

El artículo expone la metáfora del arrebató/ascenso como expresión de una crisis epocal que padece la sociedad judía al regreso del destierro. Dicha crisis es concomitante con un cambio de paradigma teológico, el cual no sólo realiza una desacralización del templo terrestre como afirma M. Himmelfarb sino, además, realiza una ruptura o transformación en la manera de comprender la justicia y la acción histórica de Dios. La metáfora en los textos judíos y cristianos analizados demuestra que mantuvo esta relación ligada al tema central de la justicia divina a las víctimas que es reformulada una y otra vez de acuerdo a la experiencia de martirio y persecución que viven grupos apocalípticos y cristianos.

Palabras clave: Arrebató, martirio, exaltación, crisis, apocalíptica.

Abstract

This article exposes the metaphor of mystical rapture /ascension as an expression of an epochal crisis that Jewish society suffered when returning from exile. This crisis is concurrent with a change of theological paradigm that not only results in a desacralization of the terrestrial temple, as M. Himmelfarb claims, but also creates a rupture or transformation in the way of understanding justice and the historical action of God. The metaphor in the Jewish and Christian texts analyzed demonstrates that it kept this relationship firmly attached to the central theme of divine justice for victims,

¹ Doctor en Teología Bíblica. Profesor de la Facultad de Ciencias Religiosas y Filosóficas de la Universidad Católica del Maule. Este artículo es resultado de la investigación del proyecto Fondecyt n^o: 1120029. Correo electrónico: carbullanca@yahoo.com

which is repeatedly reformulated according to the experience of martyrdom and persecution of apocalyptic and Christian groups.

Keywords: History of Israel, spiritual rapture, martyrdom, exaltation, apocalyptic.

1. Introducción

1.1. *La metáfora del arrebato*

Diversos autores se han detenido en la metáfora del ascenso. Gaston Bachelard (1980) estudia la metáfora, señalando que: “la ascensión descansa en el contrapunto negativo de la caída”. Ascenso y caída expresan dos imágenes oníricas que remiten al viaje que trasciende los límites impuestos por la rutina. La metáfora del ascenso pertenece al ámbito de la ruptura con lo dado y que posibilita el pasaje de un modo de ser a otro: “la ascensión constituye realmente el ‘viaje en sí’ el ‘viaje imaginario más real de todos’”. En efecto, la metáfora del ascenso pertenece a una metafórica espacial en la que tanto caída como ascenso, se concentran en relación a un punto de gravedad original que polariza ambas imágenes. En los estudios dedicados al tema, el de Marta Himmelfarb es fundamental. Ella considera la metáfora del ascenso como literatura² nosotros en cambio consideraremos que más bien, la expresión remite a una pragmática determinada, vinculada a una realidad socio-política que se produce durante el post-destierro. Más específicamente la autora cree que la expresión guarda relación con la convicción de un templo celeste que constituye una crítica al culto jerosolimitano. No se trata, por tanto, de que el templo celeste sea un arquetipo del terrestre sino que, a juicio de la autora, el viaje a través del templo acontece como una desacralización del otro terrestre. Los estudios de G. Bachelard como los de M. Himmelfarb son muy valiosos y profundos, llenos de sugerencias para el investigador. Nosotros vamos a sostener que la metáfora se relaciona a la justicia de Dios. No desconocemos la perspectiva de Bachelard o la de Himmelfarb, nuestro artículo pretende demostrar que la metáfora guarda relación con la situación de violencia y martirio que viven distintos

² M. HIMMELFARB, *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses*, Oxford University Press, New York 1993, 5.

grupos marginales y que expresa *una transformación en la comprensión de la justicia y la acción histórica de Dios*. Para ello, estudiaremos textos apocalípticos judíos y cristianos que muestran que la metáfora contiene elementos que fundamentan nuestra afirmación.

Desde un punto de vista metodológico, introduciremos una aproximación pragmática a los textos, que requiere asumir el lenguaje como expresión simbólica de una sociedad en una situación histórica determinada. En ese sentido, los relatos míticos son algo más que literatura: ellos representan paradigmas político-económicos mediante los cuales aquellas culturas comprendieron aspectos fundamentales de su convivencia; las metáforas de cada pueblo expresan la historia síquica y emotiva que lleva a su lenguaje. Las reflexiones tienen como premisas fundamentales las teorías de la metáfora que desarrollan:

- a) Un carácter enigmático: vinculación entre inconsciente-censura-discurso consciente (J. Lacan; Th. Adorno).
- b) Un carácter pragmático: en cuanto la metáfora se inscribe y explica desde una praxis política, económica y cultural (Nietzsche; P. Ricoeur; Lakoff & Johnson).
- c) Un carácter heurístico: la metáfora como paradigma e innovación de sentido (P. Ricoeur).

En los textos analizados hablaremos indistintamente tanto de ascensión como de arrebato aunque creemos que esta última palabra expresa de mejor manera el término original. Finalmente, consideramos el presente trabajo un esbozo de una 'metaforología' mencionada por J. Derrida³, es decir, un estudio más sistemático de la metáfora del ascenso.

1.2. La metáfora del arrebato/ascenso en el helenismo

J.D. Tabor⁴ señala que el NT es parte del proceso de helenización en el cual la terminología de resurrección, inmortalidad del alma, y ascenso a los cie-

³ J. DERRIDA, *White Mythology: Metaphor in the Text of Philosophy*, John Hopkins University Press, 2007, 28.

⁴ J.D. TABOR, *Heavenly Ascent in Hellenistic Judaism, Early Christianity and their Environment*. Vol. 23, pp. 1333-94 in *Aufstieg und Niedergang der Römischen* 1980.

los se atienen a la norma más que la excepción. En efecto, el paradigma es extensamente comprobado en esta época⁵.

En el helenismo esta idea se encuentra ya establecida en la mitología en donde a determinados hombres que son arrebatados al cielo por los dioses, como es el caso de Rómulo, Hércules, Empédocles, Alejandro Magno y Apolonio de Tiana, se le atribuyen poderes milagrosos y un mismo modelo en el momento de su fin en el mundo físico, elevándose a los cielos y desapareciendo. Este esquema responde al de los hombres divinos presentes en la cultura helenista, así como a los que refleja la apocalíptica judía.

Tabor clasifica en cuatro categorías el motivo del ascenso a los cielos:

- a) el ascenso como invasión en el mundo divino;
- b) el ascenso como obtención de una revelación;
- c) el ascenso como adquisición de la vida divina;
- d) el último es “gustar anticipadamente del mundo divino”.

Durante el período del judaísmo tardío y la primera generación del cristianismo esto es completamente válido; como está dicho, los escritos del Nuevo Testamento utilizan diversos modelos para expresar aquello que previamente es creído y confesado. Según E. Schillebeeckx, el envío de mensajeros divinos y su posterior arrebato a los cielos guardan relación con la cristología del *Theios aner* presente en los evangelios⁶. Tanto el nacimiento como la muerte de estos héroes están acompañados por hechos espectaculares: realización de signos milagrosos y su misteriosa desaparición. Para Schillebeeckx se trata de una idea presente tanto en el mundo grecorromano como judeo-helenista. La metáfora por tanto es un lugar común y es ampliamente compartida en el antiguo mundo, e incluso en la misma Palestina. Según esta perspectiva la vida encarnada del hombre divino, es entendida como epifanía, su ser se manifiesta históricamente y

⁵ Según A. STROBEL, *Kerygma und Apokalyptik. Ein religionsgeschichtlicher und theologischer Beitrag zur Christus Frage*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1967, está presente en los siguientes lugares: Enoch (Gn 5,24); Moisés (Deut 34,6); Jos Ant 4,8,48;bSota 13b; Sifre Deut par 357; Elías (2Re 2,11;Mal 3,23 [LXX]; Sir 48,9 ;1En 89,52;93,8;1Mac 2,58; Jos Ant 9,2.2); Jeremías (2Re 25,26;Mt 16,24; 2 Mac 13,14); Baruc (Jer 45,5; syr Bar Apoc II,3,4 [13,3];VII, 2,1.

⁶ E. SCHILLEBEECKX, *Jesús la historia de un viviente*, Trotta, Madrid 1981.

realiza señales milagrosas que legitiman su actuación como enviado de los dioses. Luego de realizada su misión debe volver a los cielos. Es importante hacer notar que este esquema se confunde con otro similar en el cual el profeta visionario es enviado a la tierra y es exaltado al cielo, luego de ser martirizado. En este sentido es importante hacer notar que a través de las figuras de Moisés o Elías como un Theios aner o profeta escatológico se relacionan corrientes del judaísmo heterodoxo tan diversas como la apocalíptica judía, la diáspora judía y la gnosis judía.

2. El arrebatado/ascenso y crisis epocal

Encontramos la metáfora del arrebatado/ascenso de manera particular al regreso del destierro, y creemos que se enmarca dentro de una crisis política y cultural que vive el pueblo judío a su regreso del cautiverio, la cual se caracteriza como dos proyectos históricos de reconstrucción del país. Tanto P. Hanson como M. Himmelfarb concuerdan en este diagnóstico⁷. Himmelfarb señala esta crisis con estas palabras: "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 focaliza el análisis de la literatura del ascenso en torno de la temática del templo celeste, el cual estaría fundado sobre el sentimiento de que el templo de Jerusalén ha sido profanado; sin embargo, la metáfora del ascenso no sólo apunta a una desacralización del templo terrestre sino además apunta a una nueva manera de comprender la justicia divina y la justificación del creyente. Tanto Hanson como Himmelfarb sostienen que el nacimiento de la apocalíptica emerge de una crisis que se produce en el seno de la sociedad judía al regreso del destierro. Estamos de acuerdo con esto, la metáfora del ascenso tiene su enraizamiento histórico en la crisis política y cultural suscitada al regreso del exilio, sin embargo, los autores mencionados descuidan el contexto martirial que explica muchos aspectos de esta metáfora.

Los textos del profeta Jeremías describen el destierro como una crisis epocal, en la cual Israel ha ido a parar a causa de sus muchos pecados (Jr

⁷ M. HIMMELFARB, *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses*, Oxford University Press, New York 1993, 13.

30,12-15). De esta crisis emergerá un cambio de paradigma que veremos por primera vez en el cuarto cántico del siervo de Yahvéh; texto que se compone durante el destierro y que de manera significativa comienza con metáforas de la exaltación: “mi siervo será enaltecido, levantado y ensalzado sobremanera” (Is 52, 13). A diferencia de textos como Is 14, 13-14 y Dn 11, 3 referido a reyes de imperios paganos, el cántico representa un cambio de paradigma en donde se describe que el siervo sufriente será justificado y no los reyes de las naciones (52,15). Esto expresa una profunda transformación en la doctrina de la justicia divina y marca sin duda un cambio cualitativo en el modo de entender la justicia de Dios en relación con su pueblo. El cántico realiza una nueva propuesta en relación a la doctrina de la retribución pre-exílica. El cántico se desmarca de una sociedad fundada en el principio según el cual los hijos pagan la culpa de los padres, ahora se propone una responsabilidad martirial la que sustentará la vida del pueblo.

2.1. Cambio de paradigma

Durante el período del judaísmo tardío diversas categorías teológicas pertenecientes a la época pre-exílica como justicia, gloria, serán reformuladas mitológicamente por corrientes vinculadas a la apocalíptica en vista de las nuevas situaciones históricas, por lo cual debemos hablar con propiedad de un verdadero cambio de paradigma en la teología judía. Si en textos pre-exílicos la doctrina de la retribución postulaba que la justicia de Dios se realizaba en el bienestar y prosperidad del hombre de Dios, la experiencia del sufrimiento de los enviados de Dios y la muerte del justo viene a ser su más dramático desmentido; del mismo modo, la gloria de Yahvéh la cual según la teología pre-exílica postulaba su residencia en el templo de Jerusalén; en la etapa post-exílica, la reflexión teológica apocalíptica refleja un hecho notable, *la gloria de Yahvéh será formulada uniéndola a formas antropomórficas y a una nueva localización, el cielo*⁸. Esta nueva manera de conceptualizar la gloria de Yahvéh muestra *no sólo una desacralización del templo terrestre sino además una ruptura o transformación en la manera de comprender la justicia y la acción histórica de Dios*, esto se realiza

⁸ J. FOSSUM, “Jewish-Christian Christology and Jewish mysticism”, *Vigiliae Christianae*, Vol. 37, No. 3 (Sep., 1983), 260-287.

en la época post-exílica mediante una serie de temas sobre la mediación de ángeles, y de diversos héroes del pasado con características semi-divinas como Elías, Abel y Enoch, de tal manera que esta teología metafórica lleva a pensar en una distinta articulación de aspectos centrales de la fe judía.

En los párrafos que siguen expondremos diversos aspectos de la metáfora del ascenso en la tradición enóquica que nos ayudarán a comprender este cambio de paradigma que se produce durante el judaísmo tardío.

2.1.1. Caída y ascenso

Los autores sostienen que en la antigüedad la cosmovisión del mundo divino y humano está marcada por su carácter poroso. Esto es efectivo, sin embargo dicha porosidad no significa la transgresión de límites que dividen los dos órdenes y que muestran una estructura vertical. La porosidad de las relaciones cielo-tierra convive con una no menor estratificación entre seres divinos y los humanos.

La porosidad y la verticalidad como metáfora se aprecian en la primera apocalíptica, referida tanto a la caída de los ángeles vigilantes como al ascenso de Enoch⁹. El tema está presente en Is 14, 12-13:

¡Cómo has caído desde los cielos Oh Lucifer, hijo de la mañana! ...porque tú has dicho en tu corazón yo ascenderé en los cielos, yo exaltaré mi trono sobre las estrellas de Dios; yo me sentaré sobre el monte de la congregación en el lado del Norte...

En este temprano texto, la caída está vinculada al deseo perverso del ascenso y de la exaltación del rey de Babilonia (14,14) sobre las estrellas de Dios. Es significativo en el texto la reiteración en el uso del pronombre personal 'yo': "*yo ascenderé en los cielos, yo exaltaré mi trono sobre las estrellas de Dios; yo me sentaré sobre el monte de la congregación en el lado del Norte*" el autor estima que esta auto-exaltación es una pretensión idolátrica y perversa. En este temprano texto comprobamos que la metáfora del ascenso tiene un carácter político-religioso innegable que tendremos

⁹ Cf. R. BAUCKAM, "The Martyrdrom of Enoch and Elijah: Jewish or Christian", *JBL* Vol. 95, No. 3 (Sep., 1976) 447-458.

en cuenta en nuestra reflexión. La complacencia de Dios se fijará en determinados hombres que ‘caminan con Dios’ y a quienes Dios hará ‘ascender’ como expresión de justicia histórica y escatológica. En el mito de los Vigilantes según lo muestra 1En 15, 2, expresa otro tanto, el pecado como transgresión del orden cósmico dado por Dios a la creación. El pecado de origen consiste en darse leyes a sí mismos, originado en el deseo malsano, realizando una profanación violenta al quebrantar las leyes eternas que separan los órdenes que corresponde a ángeles y hombres:

Ve y dile a los Vigilantes del cielo que te han enviado a suplicar por ellos: ‘A vosotros corresponde interceder por los humanos y no a los humanos por vosotros’.³ ‘¿Por qué habéis abandonando el cielo alto, santo y eterno, os habéis acostado con mujeres y profanado a vosotros mismos con las hijas de los hombres y tomado esposas como los hijos de la tierra y habéis engendrado hijos gigantes?...;⁷ por ello no se os han atribuido mujeres, pues la morada de los espíritus del cielo es el cielo’...¹⁰ “Los espíritus del cielo tienen su casa en el cielo y los espíritus de la tierra que fueron engendrados sobre la tierra tienen su casa en la tierra” (1Enoch 15,2).

Esta imagen pervive y también la encontramos en el *Apocalipsis de los sueños*: “cogió aquella primera estrella que había caído del cielo, la ató de pies y manos y la tiró a una sima que era estrecha y profunda, espantosa y oscura” (1Enoch 88,1).

Las imágenes de la caída no han de entenderse de forma dualista sino que como señala G. Durand, la estructura mítica está conformada por un antagonismo último o carácter dilemático del mito¹⁰, es decir aplicado a nuestro texto, las imágenes de la caída guardan relación con lo no-dicho en ellas, es decir el tema del ascenso al cielo. Caída y ascenso representan dos aspectos de una misma metáfora. Como veremos más adelante, Enoch asciende a los cielos, como atraído hacia el trono de Yahvéh, el cielo se transforma en su nueva tierra y patria. Dicho ascenso está relacionado con un caminar en la justicia o ser justo delante de Dios en la tierra. Allí en los cielos, recibe un conocimiento, una nueva racionalidad que representa su

¹⁰ Cf. G. DURAND, *Figures mythiques et visages de l'oeuvre. De la mytocrítique á la mythanalyse*, L'île verte. Berg International editeurs, Paris 1979.

nuevo centro de gravedad. La caída en cambio nace de un deseo malsano que vuelve irracional la creación, y traslada la morada de los espíritus paradójicamente a la tierra (1Enoch 14,5). La profanación es entendida como violación de límites, como cambio de residencia y como robo de secretos, aspectos pertenecientes al ámbito celeste; esto tiene como *contrapartida el rapto sucesivo de hombres hacia el cielo*. No es un dato anecdótico el incremento de hombres que son arrebatados al cielo en la literatura apocalíptica, sino más bien responde a una nueva comprensión de la justicia divina desarrollado en el periodo post-exílico. Por tanto, es importante atender a que este traslado de lugar, verdadera ‘democratización del cielo’, que se volverá a repetir en los evangelios, y que responde a la *inversión escatológica* que desarrollaremos más adelante pero que en síntesis sostiene que si los espíritus caídos residen en la tierra, con la consecuencia de la injusticia que esto conlleva, los hombres comienzan a encontrar su morada en los cielos.

2.1.2. La caída como origen de la injusticia

Una cuestión no indicada por los autores radica en que los textos de 1 Enoch 12,1 y 14,8-25, que hablan del ascenso de Enoch y la visión de la gloria sentada en el trono, establece el marco en que se produce la caída y recriminación de los Vigilantes relatado en el capítulo 6 y 15 respectivamente. La caída de los ángeles y el ascenso de un hombre justo simultáneamente representan una cifra simbólica para pensar. La caída y el ascenso son metáforas que están vinculadas mutuamente y no se comprende una sin la otra. Esto nos hace pensar que la metáfora del ascenso, que estamos estudiando, guarda relación con la aparición de un movimiento que pretende reaccionar a la situación de contaminación del templo jerosolimitano y de injusticia que vive el pueblo de los santos. La crisis vivida a la vuelta del destierro es experimentada como una existencia caída en la injusticia. La convicción de los hombres de Qumrán en torno al “dominio de la injusticia” (1QS IV, 19), responde perfectamente a la convicción apocalíptica que este mundo está bajo el dominio de Belial.

Al estudiar la metáfora del ascenso, Himmelfarb atiende al capítulo 14 de Enoch, pero no estudia el capítulo 6 en donde se describe el pecado de los Vigilantes. En el texto de 1Enoch 12,1 “antes de todas estas cosas, Enoch

estaba oculto” expresa que antes del pecado de los ángeles éste ya estaba oculto, es decir, ya había ascendido al cielo; esto responde a la idea que Dios conoce desde antes los acontecimientos; el capítulo 6 expresa que la caída de los Vigilantes tiene como efecto el derramamiento de sangre inocente y la violación de las leyes sagradas. Se trata del motivo de Abel que es trasladado al pueblo elegido. Como puede comprobarse, en 1Enoch 8,4 la sangre de Abel está representada por la sangre derramada de los justos¹¹:

... y un grito *subió* a los cielos. Miguel, Sariel, Rafael y Gabriel bajaron del santuario de los cielos a la tierra y vieron mucha sangre derramada sobre la tierra y toda la tierra estaba llena con la maldad de la violencia perpetrada... (1Enoch 8,4-9,1)

El ascenso de Enoch antes del pecado guarda relación con la *subida del grito de Abel al cielo después de éste*. El ascenso de Enoch, la sangre derramada sobre la tierra y la violencia perpetrada están en la misma línea que postulan la cuestión por la justicia de Dios en el cielo y en la tierra. Por tanto, esta metafórica teológica representada por la caída y el ascenso representan *diferentes aspectos de la crisis socio-política* del judaísmo post-exílico en relación a la justicia que Dios hace a su pueblo. Pero no tan sólo esto, el ascenso de Enoch presupone que tanto la caída como el grito de los mártires responde a un plan previsto por el Dios que sabe todo antes que acontezca.

2.2. Estratificación y justicia

El hecho que el relato de los Vigilantes re-interprete el libro del Génesis no es casualidad. La teología que presenta el relato sacerdotal muestra una teología de la creación en la cual toda la creación está diseñada por Dios en orden y en un estado de justicia. Esta justicia remite tanto a las leyes que rigen el cosmos como a un orden de seres existentes en la creación. Tanto la teología sacerdotal –al menos en ciertos círculos–, como la apocalíptica aceptaban la existencia de un sin fin de seres creados por Dios (ver Gen 1,1-24): serafines, ángeles, vigilantes, arcángeles, ministros, y otros seres

¹¹ Cf. 1 Enoch 22,7

espirituales, luego el hombres y las demás creaturas que conformaban el cosmos¹². El modelo divino de leyes y jerarquía de seres que describen los relatos apocalípticos se repite en la tierra legitimando y dando cohesión al orden social. El caos como presencia del mal en el mundo es exorcizado mediante el sacrificio sacerdotal que tiene como función la expiación del pecado presente en Israel. De acuerdo a esta teología, la presencia de la injusticia es expurgada a través de las mediaciones del Templo y las leyes dadas por Moisés que conservan al pueblo en el camino de la santidad y justicia.

Al parecer, esta legitimación de una estratificación de seres y su concomitante injusticia, violencia, comienza a ser cuestionada a partir del post-destierro por grupos apocalípticos; el punto de vista apocalíptico radica en una diversa comprensión del estado de justicia en que se encuentra la creación, es decir, para los grupos apocalípticos el estado de injusticia en la cual pervive el cosmos es un dato evidente y radical. El ascenso del justo/testigo ha de comprenderse dentro de esta cosmovisión e introduce una función divina que sólo pertenece a ángeles o a Dios. Desde entonces justos, como Enoch, Abel o Moisés cumplen delante del trono de Dios funciones positivas dentro del misterio de la justicia divina. En este sentido, la cuestión radica en el *estatuto o función que los ángeles y los justos tienen en la victoria final de Dios* (Dn 12, 1). Por tanto, una cuestión central en esta discusión radica en el papel activo que desarrolla el testigo en los eventos escatológicos, esto es lo que encontraremos sistemáticamente en los escritos apocalípticos. El justo sufriente ya no es alguien que acepta la desgracia y el sufrimiento como un misterioso designio divino que debe expiar su pecado mediante ofrendas, sino que éste asciende con cierto papel mediador en cuanto ministro, escriba, señal, testigo en el día del Juicio de Yahvéh.

Esta inversión de perspectiva en cuanto el papel mediador ante Yahvéh, ya no recae en el rey, en el sumo sacerdote o en un programa de restauración sino que es dado progresivamente al justo lo cual se irá acentuando, así el ascenso es visto como una nueva justicia sobre la cual se reconstruye el pueblo de los santos, en el texto del Enoch Hebreo 4,5-8 señala:

¹² L. GINZBERG, *Einige Beobachtungen zur Haltung der Synagoge Gegenüber den Apokalyptisch-Eschatologischen Schriften* en: K. KOCH, *Apokalyptik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1982, 221; G. BOCCACCINI, *I giudaismi del secondo Tempio da Ezechiele a Daniele*, Editrice Morcelliana, Brescia 2008.

“el santo bendito me sacó de entre ellos para que sirviera de testigo contra ellos ante todos los habitantes del mundo...por esta razón el santo, bendito me hizo ascender a los altos cielos mientras ellos aún vivían y ante sus propios ojos, para que *serviera de testigo* contra ellos en el mundo futuro...” y más adelante el relato narra la acusación contra Enoch realizada por Uzzah, Azzah y Azrael, “¡Señor del Universo! ¿cuál es la condición de éste que ha subido hasta lo más alto? ¿no es acaso uno de los descendientes de aquellos que perecieron en los días del diluvio? De nuevo el santo, bendito sea, replicó diciendo: y ¿cuál es vuestra condición para que entréis a hablar conmigo? Yo me complazco en éste más que en todos vosotros, de modo que será príncipe y jefe de vosotros en los altos cielos”.

La expresión “para que sirviera de testigo contra ellos en el mundo futuro” está tomada de 1Enoch 13,4 y la idea de la complacencia de Dios en Enoch se vincula con Is 42,1 que habla del siervo de Yahvéh. La razón del ascenso de Enoch radica en la gratitud de Yahvéh y en la justicia que Yahvéh ha encontrado en Enoch como justo.

En el contexto de este esquema mítico monárquico, el martirio del justo es situado como el lugar de las víctimas representadas por Abel, como se puede apreciar en 1Enoch 8,4. El mito de Abel es reinterpretado desde esta ideología apocalíptica; Abel es el pueblo elegido quien en el papel de la víctima clama al cielo. Pero el pecado adquiere caracteres cósmicos pues la violencia perpetrada introduce el caos en la creación de Dios:

Los hombres no pudieron sustentar a hijos nacidos de los Vigilantes; estos hijos, los gigantes se volvieron contra ellos y devoraron las fatigas de los hombres. Y comenzaron a pecar con las aves, los animales y reptiles y peces y unos de otros devoraron las carnes y bebieron la sangre (1Enoch 7,3-4).

Las figuras paradigmáticas del pasado: Abel, Moisés serán interpretados en clave de una teología del martirio, así lo encontramos en *Ant Bibli-cas* 19, 16 donde menciona que los ángeles lloran o no realizan el himno vespertino con ocasión de la muerte de Moisés:

... su aspecto se transformó en gloria, y murió en gloria según la palabra

del Señor, que lo enterró según lo había prometido. Los ángeles lloraron su muerte y lo precedieron fuegos... en aquel día a causa de la partida de Moisés, no fue dicho en el cielo el himno de la milicia celeste y no se realizó desde que Dios hizo al hombre sobre la tierra ni tal hará por siempre, en tal modo que el himno de los ángeles se abajó por los hombres porque Dios lo amó tanto y lo enterró con sus propias manos en una tierra excelsa y a la luz de todo el mundo.

2.4. *El arrebato/ascenso como contra-ideología*

Para un estudio metafórico del arrebato, es significativo constatar el hecho que los libros apocalípticos acostumbran a nombrar a hombres carismáticos que son arrebatados al cielo, y que escuchan o ven las realidades divinas, se da en un contexto de crisis de las instituciones religiosas judías y políticas en Israel. No es casual que el término es utilizado con un sentido político en múltiples textos como los de Is 14,12-13; y en LXX Dn 11, 36; 12, 3. De manera que el significado del término está referido a la pretensión de reyes y poderosos que se legitiman en su deseo político de poderío por encima de los pueblos. Por tanto, dicha metáfora no debe ser descontextualizada de la pragmática político-social en la cual emerge y de la cual el visionario pretende trasladar al lector. En este sentido, una explicación espiritual del arrebato no hace justicia al sentido político que tiene la metáfora. Como hemos dicho, la metáfora responde a una *contra propuesta ideológica de grupos marginados y perseguidos opuesta a la de reyes, poderosos que se exaltan a sí mismos por sobre el plan divino*. Esto muestra claramente que la sociedad judía era una sociedad fragmentada, no por casualidad en escritos judíos como el Targum Onkelos, la Misna no hay dichos traslados. No obstante sus diferencias, en estos grupos marginales hay un denominador común, un sentimiento de que las mediaciones como el Templo de Jerusalén y la Ley han perdido su validez para conocer la voluntad divina y ya no es posible el encuentro con Yahvéh a través de éstos. No significa que todos estos grupos sean radicales y rupturistas pero ciertamente se manifiestan críticamente al *statu quo* judío; algunos de éstos como el que representa Jubileos, muestra una actitud más bien reformista; por otra parte, estos grupos muestran una forma de pensar 'epocal', es decir, la conciencia de encontrarse frente a una nueva era.

3. El arrebatado/ascensión y martirio

3.1. Mundo de injusticia y martirio

En diversos círculos apocalípticos la convicción que en los últimos tiempos, el cosmos está dominado por ángeles caídos es un lugar común. Ya en el texto de Nah 2,1a, muestra al mensajero de anuncia la paz mesiánica en forma paralela a la erradicación del paso de Belial por el país: Nah 2,1b “ya no volverá a pasar por ti Belial ha sido extirpado del todo”. En algunos casos, como en Jubileos 10, 7-11, el crecimiento de la violencia y de los males en el mundo son provocados porque Satán o Belial domina en el mundo (1Jn 5,19; Ap 12, 9). En algunos textos posteriores como en CD-A III, 21-IV, 19 muestra que la causa de los males es un ‘tipo de justicia’ provocada por el envío de Satán a la tierra:

... Y durante todos esos años 13 Belial será enviado contra Israel, como ha dicho por medio de Isaías el profeta hijo de 14 Amós diciendo: (Is 24, 17) pánico, fosa, red contra ti, habitante de la tierra. Su interpretación 15 son las tres redes de Belial sobre la que habló Leví, hijo de Jacob 16 en las que captura a Israel y las enseña a ellos como *tres especies de justicia*.¹⁷ La primera es la fornicación; la segunda, la riqueza; la tercera, 18 la contaminación del templo. El que escapa de una, es atrapado en otra, y el que es rescatado de ésta, es atrapado en otra.

Este texto muestra que el tiempo presente para el escritor está marcado por ‘tres especies de justicia’ entendida como ‘redes de Belial’: fornicación, riqueza y contaminación del templo. Pensamos que el autor intenta expresar mediante la expresión ‘tres especies de justicia’ la idea que la violencia e injusticia experimentada está ‘justificada o legitimada’ ante la sociedad.

3.2. Martirio y mediación

Hemos mencionado anteriormente, dos aspectos de la teología post-exilica, el primero relativo a los rasgos antropomórficos de la gloria divina y su localización en el cielo; pero además, comienza a valorarse positivamente la función del justo, y el lugar teológico del mártir. Respecto al primer as-

pecto, la teología rabínica evita los rasgos antropomórficos al referirse a Yahvéh introduciendo una serie de glosas y alteraciones al texto bíblico. Esta tendencia se verá contrastada si comprobamos que la teología de los grupos apocalípticos tenderán a visualizar la gloria de Yahvéh mediante un proceso de entronización en el cielo de una figura humana. Tanto el judaísmo de la diáspora como el judaísmo sacerdotal desarrollan una teología que evita los antropomorfismos en la imagen de Yahvéh. Este aspecto es importante subrayarlo ya que muestra un punto de inflexión en el interés ideológico por la trascendencia divina y que llevará a reemplazar las expresiones referidas a Dios, cuidando de no pensar la trascendencia divina en términos demasiado humanos. Esta pretensión estará en sentido contrario a lo que encontramos en las tradiciones apocalípticas ya que éstos desarrollarán a través de diversos modelos, una teología del martirio en donde justos (Abel, Mequisedec, Moisés) se sientan o interceden ante Dios.

En cuanto al segundo aspecto, la teología sadoquita como lo podemos apreciar en el targum de Isaías, elimina los rasgos sufrientes del siervo de Dios. La razón de esto radica, no en que fuese imposible aceptar la existencia de un mesías sufriente como acostumbra afirmar la exégesis, sino porque esto significaba aceptar la *inversión escatológica* propuesta por grupos apocalípticos, lo cual expresaba que los pobres, sufrientes y perseguidos serían quienes se convirtiesen en los jueces escatológicos. De manera completamente contrastante, existe una gran cantidad de textos apocalípticos que insisten en la experiencia del sufrimiento del justo. Pensamos que este rechazo de no aceptar el sufrimiento del justo como rasgo mesiánico responde a una cuestión ideológica que se produce en la sociedad judía y refleja la crisis epocal que mencionan los estudiosos del tema. Específicamente en relación a los grupos apocalípticos, podemos decir que durante el período del judaísmo tardío la experiencia de la persecución y martirio de judíos representa un verdadero *lugar teológico* desde donde éstos reflexionan la justicia de Yahvéh y su presencia en la historia.

3.3. Persecución y sufrimiento

La tradición presente en Gn 5,24 es reinterpretada en el libro de los Jubileos que muestra a Enoch quien fue ‘elevado’ de entre los hijos de los hombres al jardín del Edén “para gloria y honor” (4,23), sin tener que ex-

perimentar la muerte. Es adoctrinado por los ángeles acerca de los misterios celestes y del cosmos. En diversas ocasiones es descrito como escriba y *testigo del altísimo* (1Enoch 12,4). Es claro que la terminología del testigo/mártir tiene aquí su origen en estos textos. Él mismo será una señal para dar testimonio contra los hijos de los hombres en el día del juicio (4,24). Esta teología del martirio originaria de grupos apocalípticos, describe a Enoch como el primero de muchos testigos/mártires (4,18) que tiene como misión ser enviados a la tierra para dar testimonio, así por ejemplo Jub 1,12 “enviaré a ellos testigos para exhortarlos, pero no escucharan incluso matarán”. Vemos que en estos textos los mártires desempeñan funciones escatológicas como reprender, testimoniar, exhortar, etc. Lo cual refleja un nuevo estatuto de los sufrimientos y padecimientos del mártir; éstos ya no son en vano sino que responden a una participación positiva en los acontecimientos escatológicos. En la primera apocalíptica, la expresión de ‘gloria y honor’ así como el ser arrebatado’ en el caso de Elías y Moisés, no se confunde con un incremento o potenciación en el ser del testigo, sino una función divina, que comparten ángeles, profetas y siervos ante el trono de Yahvéh.

Esta tradición presente en Jubileos vinculada al testimonio/martirio, se encuentra en la tradición que va desde 1Enoch a Ap 11, los mártires son los separados/trasladados a los cielos. La tradición pre-exílica de Gn 5,24 y 2 Re 2, 11 se ve incrementada durante el post-destierro con otros sujetos escatológicos como Baruc, Melquisedec, el Hijo del hombre o el ‘pueblo de los santos’; podríamos decir que durante este período es el pueblo sufriente y más específicamente los justos y pobres, quienes progresivamente se transforman en los sujetos del eschaton. En una retrospectiva que recuerda el texto de Sab 2,1, el libro de Enoch 103,10 coloca en un tono sarcástico la voz de los impíos:

“En los días de nuestra aflicción, sufrimos trabajos, vimos toda aflicción, soportamos muchos males, hemos sido exterminados, diezmados, y hemos humillado nuestro espíritu.... hemos padecido sin que nadie nos ayude con palabras u obras; nada hemos encontrado, hemos padecido y perecido sin esperar tener vida de un día para otro.....” y continúa en 1 Enoch 104, 1 “tened esperanza, pues antes habéis sido escarnecidos con maldades y aflicciones, pero ahora brillaréis como las luminarias del cielo”.

En otro texto de este periodo, *AscMoises* 10,9, Taxo asciende al cielo (10,1) y es instituido sumo sacerdote en el cielo; antes de morir mártir, exhorta a sus hijos a seguir fieles a la Ley y aceptar el martirio (10,11-15); de manera similar a 2 Mac 7, donde es reconocida su dependencia del modelo griego de ‘morir por’. Esto refleja que ambos textos fueron entendidos como *exhortatio ad martyrium*. Respecto a esto hay que decir que se trata de un motivo que crece y se profundiza gracias a diversas experiencias del pueblo de Israel. Es significativo que el texto de 1Mac 2,58 el que establece la relación causal del arrebatado de Elías a los cielos no aparece en 2Re 2,4-5. Esta corresponde a una relectura martirial que se hace de Elías durante este período: “por su celo de la Ley Elías fue arrebatado (*anelémfthee*) al cielo”. Esto muestra que el término (*analambáno*) ha sufrido un cambio semántico, relativo a la causa por la cual el héroe es arrebatado.

4. El arrebatado/ascensión e ignorancia

4.1. Ser arrebatado y estar oculto

La metáfora del arrebatado, que encontramos en 1 Enoch 12,1 que dice “antes de estos sucesos, Enoch estaba oculto (*elemfthe*) y ninguno de los hijos de los hombres, sabía dónde se escondía, dónde estaba, ni qué era de él”¹³, contextualiza la sección 1,2-5,9 que es un oráculo del juicio, en donde Enoch realiza una prognosis de los futuros eventos escatológicos y presenta a éste como un ‘justo’ (*dikaios*) (1,1). Esta es la versión del manuscrito Etíope; en cambio el manuscrito griego traduce ‘ser arrebatado’. Esta equivalencia entre ‘ser arrebatado’ y ‘estar oculto’ es importante mantenerla pues se refleja tanto en 1Enoch 61, 7: “pues desde el principio estuvo oculto el hijo del hombre” como en textos neotestamentarios (ver Jn 1,31; 7,10; 12,36; Hch 1,9). Según esto, el tema del ‘arrebatado’ es una isotopía del principio de ignorancia según el cual los impíos desconocen el origen, el fin y el sentido de la historia y de los planes divinos en general. La ignorancia es un tema que recorre los textos apocalípticos y evangélicos que muestran directas

¹³ A. PIÑERO, *Apócrifos del Antiguo Testamento*, Cristiandad, Madrid 1984, 49 (nota 1).

resonancias con nuestro tema y representa no sólo un contenido sino un principio hermenéutico para comprender la actuación de los enviados.

En relación con esto, un aspecto de estos relatos, que tiene una función legitimadora, es la idea asociada y característica ya desde el texto de la Septuaginta Gn 5,24, “*ouk eurisketo*” –no fue encontrado- el cuerpo de Enoch; lo mismo ocurre con Elías, con la tumba de Moisés o Melquisedec; éstos no son encontrados y no se sabe de su fin. La creencia del desconocimiento del origen como del fin se asume en estos relatos como constitutiva del origen divino del enviado. Esto sucede de personajes que han sido arrebatados al cielo como Enoch y Elías, Moisés, Melquisedec y Jesús. Este carácter incógnito es una clave hermenéutica para comprender los hechos y la misma muerte del héroe y la legitimidad de su doctrina y leyes que éste deja a sus discípulos. Por tanto puede decirse, que la ignorancia acerca del nacimiento de los profetas o liberadores carismáticos no era un dato menor para sus seguidores, sino que funcionaba como horizonte desde el cual sus discípulos comprendían los hechos y vida de su maestro.

4.2. Arrebato y justicia de Dios

En toda la literatura apocalíptica el arrebato está vinculado fundamentalmente al tema de la irrupción inminente de la justicia de Yahvéh sobre la creación. Con la introducción de la terminología de la resurrección, la metáfora adquiere una modulación en la reflexión sobre el juicio divino pero en definitiva apunta en la misma dirección. El arrebato no tiene que ver con una vida más ‘espiritual’ del visionario que deja el mundo carnal, o de una vida más allá de la muerte, sino muy por el contrario está vinculado desde su origen a la cuestión del triunfo de la justicia de Dios en un mundo corrompido e injusto. En 1Enoch, la sección 1-5 es introductoria, el concepto de ser ‘arrebato’ está en relación a la *dikaiosyne theou*, entendida como juicio de Yahvéh; por esto, caracteriza a Enoch como un *dikaio* (1,1), esto no es casual; la promesa escatológica hecha a los justos y elegidos remite a la protección y paz en cuanto promesas escatológicas; en otros lugares se afirma que se manifestará la misericordia, serán todos de Dios... se manifestará a ellos la luz” (1,8); adonde se promete a los justos un nombre nuevo (5,6); heredarán la tierra (5,6.7); “se revelará a todos la sabiduría” (5,8); “ellos vivirán” (5,8). Todas estas metáforas del eschaton señalan que

la justicia no se predica de los ricos y poderosos según la doctrina de la retribución sino que los destinatarios de la justicia divina ahora recae en sujetos que según los criterios del mundo han sido víctimas de la impiedad e injusticia. Por esto, Enoch es arrebatado en vista de ser testigo ante Dios contra la impiedad de los Vigilantes y de los impíos en el día del juicio. Por esto en estos textos la promesa escatológica se refiere a aquellos que han muerto *en justicia y soportado el escarnio*: “vivirán vuestros espíritus, de los que habéis muerto en justicia... no temáis ahora su escarnio” (1Enoch 103,4).

4.3. Arrebato y exaltación

En relación a este punto, es preciso señalar el equívoco de A. Strobel quien diferencia el concepto de ‘exaltación’ del de ‘arrebato’¹⁴ pues opina que el ‘arrebato’ ‘sólo retira al elegido de la mirada de los hombres’, mientras que la exaltación hace patente la trascendencia en su función escatológica¹⁵. Ciertamente, hay que decir que el término ‘arrebato’ es diverso e incluso anterior al de exaltación en razón de su origen pre-exílico, mientras que el de exaltación está remitido al período posterior al exilio y perteneciente particularmente a la terminología del deutero-Isaías, inspirada en sagas sapienciales como las de José en Egipto las que están interesadas en subrayar la reivindicación de justo en esta vida; pero además, hay que decir que ambos términos poseen una carga teológica distinta y han evolucionado desde contextos sociales y literarios diferentes pero tienen en común el paradigma de humillación y persecución de los justos durante la época del judaísmo tardío.

El sentido de ambas expresiones es fluctuante y se superponen, como puede verse en textos judíos de la época macabea que hablan de la futura recompensa para los justos que son perseguidos por confesar la fe judía. La secuencia persecución-despertar/ brillar como estrellas reemplaza a la de ser arrebatado. En Dn 12, 2 “serán despertados” y en v. 3, muestra la convicción de que los sabios serán elevados a una vida semejante a la de los

¹⁴ Cf. A. STROBEL, *Kerygma und Apokalyptik. Ein religionsgeschichtlicher und theologischer Beitrag zur Christus Frage*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1967, 64-71.

¹⁵ *Ibidem*, 65.

ángeles en el cielo. La denominación ‘como estrellas’ es una referencia a la vida de los ángeles. El ser despertados se afirma de aquellos que ‘duermen en el polvo’, en cambio el ‘ser transformado en estrellas’ es posible que se refiera a aquellos que los encuentre vivos durante el eschaton. Este doble modelo ‘ser despertado’ o ser arrebatado, lo encontramos tanto en la fuente Q como en 1 Tes 4,13-18. Se trata al parecer en ambos casos no sólo de una distinta localización sino de un verdadero incremento de vida referido al pueblo o a sujetos específicos.

En relación al verbo *upsoo* ‘exaltar’, el cual es tomado de Is 52,13: “He aquí que mi siervo será prosperado, será engrandecido y exaltado, será puesto muy en alto”, es importante destacar en primer lugar el uso de este texto que es introducido durante esta época para interpretar la persecución que sufren los *maskilim*, por ejemplo en el texto de LXX Dn 11, 36 “El rey hará su voluntad, se ensoberbecerá y se engrandecerá (*upsothesetai*) sobre todo dios” de manera similar a como se utiliza en Is 14,12-13; y en LXX Dn 12,1 “en aquel día será exaltado (*upsothesetai*) todo el pueblo que esté escrito en el Libro”. El texto de la LXX traduce el verbo arameo ‘*malith*’ que quiere decir ‘liberar’ por el verbo ‘*upsothesetai*’ ‘exaltar’ teniendo como sujeto al pueblo de los santos del mismo modo que encontramos en AscMoi-sés 10,9 “...y Dios te exaltará (Israel) y hará vivir en las estrellas del cielo”.. El contexto es de persecución de los *maskilim* y del pueblo de los santos.

En este mismo tenor, textos como Mc 14, 62 “veréis al Hijo del hombre sentado a la diestra del poder de Dios y viniendo en las nubes del cielo” y Mc 16,19 “Y el Señor, después que les habló, ascendió al cielo y se sentó a la diestra de Dios” muestran que los cristianos comprendieron la entronización del Hijo del hombre y su ascenso como dos momentos de un proceso escatológico.

4.4. *El traslado como transformación*

Centrándonos en textos post-destierro y específicamente de la crisis maccabea, en los textos de 1 Enoch 12, 24; LXXSir 44,16 efectivamente expresa que Enoch cumple funciones escatológicas. Pero además encontramos durante este período, relatos como 1 En 89, 1. 36.38. 52, en donde la figura de Noé llega a ser un hombre (89, 1.9); en 1 En 90, 6-19.22. 31-38; 4Q204 fr. 4, 10, ambos perteneciente a las *Parábolas de Enoch*; en los vv.36. 38,

es Moisés quien es descrito como una oveja que se convierte en ‘hombre’: “vi también en esta visión que aquella oveja se convertía en hombre, construía una casa del Señor...”. El texto corresponde a Enoch 4Q204 fr. 4, 10: “(el cordero) llegó a ser un hombre y construyó un templo”. También en 1 Enoch 89, 52 dice probablemente referido a Elías: “Una de ellas (ovejas) se salvó y no fue muerta... el dueño de las ovejas la salvó de manos de éstas. La subió a mi lugar (Enoch) y la colocó conmigo”. En estas tradiciones apocalípticas existen dos modelos: uno temporal, en donde se trata de un *wehuh henosh* “llegar a ser hombre” o “convertirse”; la otra, es espacial, consiste en el “descenso” o “ascenso” de un “hombre”. Ambos esquemas representan una transformación del estatuto del enviado, no se trata tan sólo de una ‘*Vorstufe*’ sino que es necesario comprender que grupos apocalípticos profundizaron en un primer momento la participación en el eschaton tomando en consideración las funciones sacerdotales o proféticas del arrebatado o en un segundo momento, aplicando en otras esquemas de transformación actualizado tanto al pueblo como a un héroe específico en un contexto histórico de martirio y persecución. “aquellos tres que vestían de blanco y me habían tomado de la mano, los que antes me habían hecho ascender, me hicieron ascender (otra vez) cogido de la mano del cordero y me sentaron entre la ovejas, antes de que fuera el juicio”(90,31).

5. El arrebato/ascenso en textos cristianos

El uso del paradigma del arrebato en textos neotestamentarios está hecho en este mismo sentido aplicándolo a la figura de Jesús de Nazaret y a los cristianos. En los escritos del NT se utilizan principalmente dos términos: *analambano* y *arpazo*¹⁶; a veces también ‘*anabaino*’¹⁷ como en Ap 11, 12. En estos textos queda manifiesto que el paradigma del arrebato fue utilizado para explicar el destino final de Jesús vinculado al juicio o regreso del Hijo del hombre como puede comprobarse en la fuente de los dichos y en

¹⁶ Ver Lc 17,34-35; Mt 24,40; Mc 16,19; Hch 1,2; 8, 39-40; 2 Cor 12, 2. 4; Heb 11, 5; 1Tim 3,6.

¹⁷ Ver 1 Tes 4, 17; Mt 11, 12; Hch 1, 9-11; Mc 2, 18-20; Lc 24, 51; Ev. Pedro V, 19; Ev. Nic XV, 3, 6; XVI, 6.

los escritos paulinos; en un segundo momento, el paradigma es integrado según un criterio de convergencia de diversas terminologías relativas a su trascendencia de la muerte como se acredita en los evangelios de Marcos y Lucas. En ambos momentos, el paradigma es utilizado en un contexto de martirio y con la función de exhortar a aquellos cristianos perseguidos a causa de la justicia de Dios, a perseverar para así recibir las promesas escatológicas.

Ahora bien, en general y en vista de no repetir lo ya dicho, los textos relativos al arrebatto presuponen el principio de ignorancia que hemos desarrollado en otra parte según lo cual, *el arrebatto o la ignorancia se constituye no en una anécdota del enviado sino en una clave hermenéutica que explica los hechos acaecidos al enviado o Hijo del hombre*¹⁸. Así los pasajes acerca de la ignorancia del origen del Mesías, así como de su preexistencia y su verdadera identidad, remiten a la creencia en el origen divino del enviado.

5.1. Persecución y martirio en Q

En los textos netestamentarios notamos la misma relación entre martirio y arrebatto que en la tradición apocalíptica. Atendiendo a los textos presente en la fuente de los dichos (ver Lc 6, 12.20; 7,34; 10,13-15; 14,27) podemos argumentar la existencia de un reflexión teológica del rechazo del Hijo del hombre en Q, así por ejemplo en Lc 11, 49-50:

Por esto, la sabiduría de Dios también dijo: “Les enviaré profetas y apóstoles; y de ellos, a unos matarán y a otros perseguirán; para que de esta generación sea demandada la sangre de todos los profetas que ha sido derramada desde la fundación del mundo”.

Considerando esto podemos decir que al parecer, existió una tradición en Q, según la cual los enviados de Dios son “asesinados y perseguidos” y además que la sangre de los profetas derramada será demandada. Esta secuencia se asemeja a la tradición del martirio de los profetas y testigos que

¹⁸ C. CARBULLANCA, “El hombre y su entronización”, *Studos de Religiao* 36 (2009), 153-178.

rastreamos en la apocalíptica judía, en la cual se presupone el envío de testigos en los últimos tiempos y el destino de sufrimiento y persecución antes de su exaltación a los cielos. En directa relación a esta tradición judía, el relato de la fuente de los dichos, Lc 11, 51 par Mt 23, 35 menciona que Jesús señala a Abel como el primer mártir de la historia y considera su asesinato en la línea de la persecución y muerte violenta de los profetas.

En la fuente el dicho de Q Lc 12, 8s que dice “el Hijo del hombre confesará a él delante de los ángeles de Dios” refleja el supuesto del Hijo del hombre delante del trono de Dios, más que un Hijo del hombre entronizado. También en el dicho de Q17, 34//Mt 24,40 “uno será arrebatado (*paraletthesetai*) y el otro dejado” (Q Lc 17,34) se mueve en el horizonte de la escatología apocalíptica¹⁹ presente en 1 Enoch en la cual el arrebato se relaciona con el juicio divino inminente que sobrevendrá con el Diluvio. El arrebato se relaciona fundamentalmente con el juicio final de Dios y no con la resurrección. Ésta no es aún una clave teológica. Con otra terminología, el arrebato se vincula con la inminente y repentina venida del Hijo del hombre. En esta misma perspectiva se orientan los llamados a la vigilancia que aparecen en el dicho de Q 12,39/Mt 24, 43 “si el dueño de casa supiese a qué hora viene el ladrón (o *kleptes*) no dejaría que le abriese un boquete en su casa”. La imagen de ‘la hora en que viene el ladrón’ frecuente en textos escatológicos guarda relación con el verbo ‘arpazo’ (ver Mt 12, 29) ‘robar’, ‘saquear’. En el dicho de Q 17,34 los días del Hijo del hombre (vv.22.26) es una expresión paralela a la de “en los días de Noé” y “en los días de Lot” (vv.26.28) cuando sobrevino el diluvio y ‘la destrucción de todos’ (vv. 27.29). Tomando en cuenta que el motivo del arrebato en este *logion* de la fuente de los dichos está en relación al “día del Hijo del hombre” (vv.30.31); en la versión de Mt “la parusía del Hijo del hombre” (24,39), también como “la venida del Señor” (v.42), es posible concluir que estamos en presencia de un temprano estadio de la cristología la cual no considera la terminología de la resurrección del Señor y comprende el arrebato en función de la venida del Hijo del hombre en cuanto juez escatológico.

¹⁹ Cf. CH. TUCKET, *Q and the history of Early Christianity*, T & T Clark, Edinburgh 1996, 161.

5.2. *El arrebató en algunos textos paulinos*

En textos paulinos tempranos como el de 1 Tes 4, 17:

Seremos arrebatados (*arpagesometha*) juntamente con ellos en las nubes para recibir al Señor en el aire, y así estaremos siempre con el Señor.

El motivo escatológico del arrebató se basó en el modelo dado en el texto de 2Re 2, 4-5. Así, la cuestión de los que aún sobreviven se resuelve mediante el esquema de “ser arrebatados” (*arpagesometha*) “seréis arrebatados”, mientras que la resurrección se predica sólo de aquellos que ya han muerto. Por tanto, estos dos términos conviven pacíficamente integrándose en un sistema que pretende dar cuenta de la irrupción del eschaton en el momento de la crisis final y no de un tipo o grado de transformación del justo. De esta manera, se considera el arrebató como el modo por el cual los cristianos que aún sobreviven participarán de la venida del Señor sin pasar por la muerte, así se justifica la utilización de un paradigma en donde el arrebató es comprendido como modelo que pretende explicar los eventos escatológicos cuando todavía la primera generación de cristianos sobrevive y se piensa que el Hijo del hombre vendrá “con poder”, de acuerdo a la expectativa de la inminencia de la parusía. De este modo se explica que el hecho del arrebató de los cristianos está referido a la venida del Hijo del hombre, siguiendo el modelo del arrebató más que el de una epifanía (ver Q 17,23, Lc 17, 34-35 // Mt 24, 40).

El texto de 2Co 12,2-4 menciona el arrebatamiento de Pablo que fue trasladado al tercer cielo y en 1 Tes 4, 13-18, el tema de los eventos escatológicos (resurrección y parusía) son mencionados por Pablo en las dos cartas en términos similares, tanto en 1Tesalonisenses como en 1 Corintios. Tomando en cuenta la intertextualidad del relato, el texto de 1 Tes 4, 13-18 muestra relación con los textos de 1 Cor 15,1s y Mt 24,1s en donde se expresa la comprensión que el apóstol tiene sobre la temporalidad de los últimos tiempos, la cual viene dada por una serie de imágenes: los sufrimientos del presente, el símil del ladrón, la resurrección de Jesús, “llevar consigo”, “el arrebató”, “muerte” y “parusía”. Esta terminología del arrebató por la fuerza nos coloca en el ámbito de la comprensión apocalíptica judía del tiempo. Con ello, se pueden elaborar diversas relaciones: los sufrimientos del

apóstol con las persecuciones que la misma comunidad ha sufrido a causa de su fe (ver 1 Tes 2, 2.14; 3, 4.7) y esta condición de persecución y martirio de la comunidad se considera como prelude de los dolores escatológicos (ver Mt 24, 2-21). A su vez, el tiempo es relacionado a términos como “ser arrebatados” o “resucitar”. De esta manera, se considera el arrebató como la forma en que los cristianos perseguidos participarán de la venida del Señor sin pasar por la muerte, mientras que la resurrección se predica sólo de aquellos que ya han muerto y están en Cristo, de aquí la esperanza apocalíptica del cristianismo presente en 1 Cor 15, 3.

Estos datos demuestran que Pablo, al momento de elaborar una teología primitiva para las primeras comunidades, recurre a las categorías existentes provenientes mayoritariamente de grupos apocalípticos que consideran inminente la venida del Hijo del hombre. Empero, se debe destacar la *corrección cristológica* que éste hace al anuncio apocalíptico en relación a la resurrección de los muertos; el mensaje de la resurrección expresa la causalidad que posee la resurrección de Cristo en relación a la de los cristianos. Esta *corrección cristológica* de la escatología en la carga simbólica del término resurrección expresa la significación que ésta tiene para los cristianos: la resurrección es concebida como acontecimiento que transforma nuestra historia y que es predicada como un hecho ya acontecido en un sujeto de la historia humana: “Cristo como primicia; luego los de Cristo en su venida” (1 Cor 15, 23). Esto refleja el sentido causal y solidario que tiene la resurrección de Cristo.

5.3. *El martirio del Hijo del hombre en Marcos*

En el evangelio de Marcos el modelo se desarrolla en los siguientes lugares (ver Mc 2, 20; 9,1.2-8; 16, 19) siguiendo un criterio de convergencia terminológica relativa a la trascendencia de la muerte violenta. Como se puede comprobar en los textos de Mc 2,20 “vendrán días cuando sea arrebatado el novio” y el Mc 9, 1 “algunos de los aquí presentes no gustarán la muerte” es claro que el modelo del arrebató está presente como clave hermenéutica en la narración de Marcos para relacionar la identidad incógnita como su muerte violenta de Jesús con su posterior ascenso al cielo. El relato de la transfiguración Mc 9, 2-8 contextualiza diferentes modelos de trascendencia de la muerte. La figura de Elías y la del Hijo del hombre son colocadas

en la perspectiva martirial de los profetas neotestamentarios, así en Mc 9,12-13:

Y, ¿cómo está escrito acerca del Hijo del Hombre, que padezca mucho y sea menospreciado? 13 Sin embargo, os digo que Elías ya ha venido; e hicieron con él todo lo que quisieron, tal como está escrito de él.

El evangelio de Marcos no presenta apariciones del resucitado sino que utiliza la terminología de la resurrección, de la entronización y la del arrebato. En el epílogo del evangelio 16,19 “después de hablarles, ‘fue arrebatado’ (*anelemfthe*) al cielo y se sentó a la diestra de Dios”; en este dicho redaccional presenta claramente dos tradiciones relativas a la resurrección de Jesús: el arrebatado a los cielos (2,20) y la entronización del Hijo del hombre en los cielos que también vemos en Mc 14, 62 y que presupone la terminología ‘*upsoo*’ (Hch 2,33).

5.4. Ascenso y martirio en Lucas

El evangelio de Lucas adopta el horizonte común a la de los profetas del Antiguo Testamento, pero los supera, al señalar que el desplazamiento de Jesús al desierto es lleno del espíritu así en Lc 4,1 utiliza el lexema ‘*agoo*’ “fue llevado (*egeto*) en el espíritu al desierto”. Pero además comparte con la expectativa judía cuando en el relato de Lc 16, 22 muestra claramente que la visión del evangelista, está de acuerdo a la escatología judía. La terminología utilizada es el verbo ‘*apofero*’: “murió el pobre y fue llevado (*apenejthenai*) por los ángeles al seno de Abraham. Murió también el rico y fue enterrado”. En este último texto el pobre es identificado como el justo de acuerdo a la teología apocalíptica judía. Lo mismo podemos decir al estudiar las tempranas tradiciones presente en Hch1, 9: “viéndolo ellos, fue arrebatado (*eperthe*) y lo recibió una nube que lo ocultó (*upelaben*) de sus ojos”; y en 1,22 “comenzando desde el bautismo de Juan hasta el día en que fue arrebatado (*anelemfthe*) de nosotros y recibido arriba, es preciso que uno sea con nosotros testigo de su resurrección” (*martura tes anastaseos autou*). Podemos desprender los siguientes elementos. Primero, la persona que es arrebatada al cielo está oculta o se ignora el lugar donde habita. Segundo, esta continuidad con la convicción que los justos y mártires son

arrebatados al cielo, queda condicionada por el testimonio de la resurrección. Tercero, el término ‘*martus*’ se relaciona ya no con el juicio o la venida del Hijo del hombre como en Q, sino con la resurrección de Jesús.

Pero sobre todo, en el plan literario de Lucas, a partir de 9,51 el evangelista vincula el tema de la ascensión de Jesús a Jerusalén con el de su ascensión al cielo. Si bien es cierto, en el evangelio lucano hay una gran cantidad de materiales relativos al profeta Elías, el evangelista ha querido desmarcar la figura del Jesús de la de Elías (ver Lc 4,26; 9,8.30.54) para colocar a Cristo sobre todo como la del mártir (ver Lc 22,28.39-46; Hch 1, 3; 26,23). A partir de este momento Jesús se resuelve a subir a Jerusalén, que es el inicio de su ascensión. En todos estos textos se expresa la necesidad (*dei*) de asumir el martirio como camino al cielo; por esto en Lc 9,51 se habla de “su ascensión” (*analempseos autou*) que no finaliza en este punto sino que alcanza a los acontecimientos pascuales como lo señala el evangelista en Lc 24,51 “se separó de ellos y fue llevado (*anefereto*) al cielo”.

5. Conclusiones

Hemos estudiado múltiples textos judíos y cristianos pertenecientes a diversos grupos y comunidades, en todos ellos la metáfora del ascenso guarda relación con la experiencia de vivir el tiempo presente como una crisis irrecuperable. En estos grupos y comunidades judías y cristianas la metáfora busca reaccionar a una ideología dominante que pretende legitimar la violencia y la injusticia que domina la creación, postulando una transferencia: la tierra prometida se traslada al cielo. Los justos son ahora las víctimas que son perseguidos, enfermos y los que sufren en la tierra las consecuencias del dominio de Belial. La metáfora del arrebato está vinculada al triunfo de la justicia de Dios. Hemos desarrollado el diferente paradigma relativo a la justicia que se produce con el regreso del exilio. Si en textos pre-exílicos la doctrina de la retribución y de la gloria de Dios postulaba que la justicia de Dios se realizaba en el bienestar y prosperidad del hombre de Dios, la experiencia del sufrimiento de los profetas y justos viene a ser su más radical desmentido; en la etapa post-exílica, la reflexión teológica apocalíptica realiza una *desacralización del templo terrestre así como una transformación en la comprensión de la justicia y la acción histórica de*

Dios. Esta nueva epistemología ha sido mencionada como inversión escatológica y es lo que explica que a partir de este cambio de paradigma que los sujetos del eschaton no sean ya los ricos, poderosos y ‘justos’ sino pobres, pecadores y excluidos.

Bibliografía

- BACHELARD, G., *El aire y los sueños*, F.C.E. México 1980.
- BALZ, H. – SCHNEIDER, G. (Eds), *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1998.
- BAUCKAM, R., “The Martyrdrom of Enoch and Elijah: Jewish or Christian”, *JBL* Vol. 95, No. 3 (Sep., 1976).
- BOCCACCINI, G., *I giudaismi del secondo Tempio da Ezechiele a Daniele*, Editrice Morcelliana, Brescia 2008.
- CARBULLANCA, C., “El hombre y su entronización”, *Studos de Religiao* 36 (2009).
- CARBULLANCA, C., “La ignorancia en el evangelio de marcos. Aproximaciones a la teoría de las parábolas desde la literatura de Qumrán”, *Teológica Xaveriana*, Nº 58 (2009).
- DURAND, G., *Figures mythiques et visages de l’oeuvre. De la mytocritique á la mythanalyse*, L’île verte Berg International editeurs, Paris 1979.
- DERRIDA, J., *White Mythology: Metaphor in the Text of Philosophy*, John Hopkins University Press, 2007.
- FOSSUM, J., “Jewish-Christian Christology and Jewish mysticism”, *Vigiliae Christianae* Vol. 37, No. 3 (Sep., 1983).
- HIMMELFARB, M., *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses*, Oxford University Press, New York 1993.
- KOCH, K., *Apokalyptik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1982.
- PIÑERO, A., *Apócrifos del Antiguo Testamento*, Cristiandad, Madrid 1984.
- SCHILLEBEECKX, E., *Jesús la historia de un viviente*, Trotta, Madrid 1981.
- STROBEL, A., *Kerygma und Apokalyptik. Ein religionsgeschichtlicher und theologischer beitrag zur Christus Frage*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1967.
- TABOR, J. D., “Heavenly Ascent in Hellenistic Judaism”, *Early Christianity and their Environment*. Vol. 23 (1980).

TUCKET, CH., *Q and the history of Early Christianity*, T& T Clark, Edinburgh
1996.

Artículo recibido el 2 de abril de 2013

Artículo aceptado el 15 de mayo de 2013