

María del Mar Graña Cid (ed.)

EL CIELO

HISTORIA Y ESPIRITUALIDAD



2018

Servicio de Biblioteca. Universidad Pontificia Comillas de Madrid

El CIELO : historia y espiritualidad / María del Mar Graña Cid (ed.). -- Madrid :
Universidad Pontificia Comillas, 2018.

551 p.

Bibliografía. Índices.

D.L. M 35046-2018. -- ISBN 978-84-8468-768-9

1. Cielo. 2. Espiritualidad. 3. Teología. I. Graña Cid, María del Mar.

Esta editorial es miembro de la Unión de Editoriales Universitarias Españolas UNE,
lo que garantiza la difusión y comercialización de sus publicaciones
a nivel nacional e internacional.



© 2018 UNIVERSIDAD PONTIFICIA COMILLAS
C/ Universidad Comillas, 3
28049 Madrid

© 2018 De todos los autores

ISBN: 978-84-8468-768-9

Depósito Legal: M-35046-2018

Diseño de cubierta: BELÉN RECIO GODOY

Fotocomposición: Rico Adrados, S.L.
Abad Maluenda, 13-15 bajo • 09005 Burgos

Impreso por
Rico Adrados, S.L.

Impreso en España - Printed in Spain

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por las leyes, que establecen penas de prisión y multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeran total o parcialmente el texto de este libro por cualquier procedimiento electrónico o mecánico, incluso fotocopia, grabación magnética, óptica o informática, o cualquier sistema de almacenamiento de información o sistema de recuperación, sin permiso escrito de los propietarios del copyright.

A la memoria de Arturo Graña Martínez
(La Coruña, 1936 - Madrid, 2015)

“¿Quién me concediera, oh amor, ser consumada en ti,
y por tu muerte quedar libre de la cárcel del cuerpo y liberada de este exilio?
Qué bueno es, oh amor, verte, tenerte y por la eternidad poseerte.
En el día de mi tránsito, asísteme con tu mirada llena de consuelo,
y bendíceme, en la bella aurora donde te contemplaré sin velo.
Ahora, oh amor, aquí te dejo y te encomiendo a la vez mi vida y mi alma;
déjame ya, déjame descansar en paz
y dormirme en ti. Amén”.

GERTRUDIS DE HELFTA, *Ejercicios*, V.

“Sé bienvenida, amada paloma,
has volado con tanto dolor en la tierra
que tus plumas han crecido hasta el cielo”.

MATILDE DE MAGDEBURGO, *La luz que fluye de la divinidad*, I, XV.

“Te alegrarás con los santos y saltarás de gozo
con los ángeles por toda la eternidad”.

MATILDE DE HACKEBORN, *Libro de la gracia especial*, V, VI.

ÍNDICE

| | |
|-------------------------------|----|
| <i>Introducción</i> | |
| María del Mar Graña Cid | 13 |
| <i>Los autores</i> | 29 |

LOS MARCOS DE INTERPRETACIÓN

| | |
|---|----|
| <i>Los primeros viajes al cielo. Recorrido por el Medio Oriente antiguo</i> | |
| Marta García Fernández | 37 |
| <i>El cielo en San Agustín</i> | |
| Marie-Anne Vannier | 59 |

INSTRUMENTOS DE COMUNICACIÓN CIELO-TIERRA

| | |
|--|----|
| <i>“La liturgia presupone el cielo abierto”. La dimensión escatológica de la liturgia en J. Ratzinger</i> | |
| Lino Emilio Díez Valladares | 69 |
| <i>“A realibus ad realiora”. La frontera de la visión celeste en el arte y en la mística según Pável Florenski y Viacheslav Ivánov</i> | |
| Francisco José López Sáez | 89 |

EL CIELO DE LOS MÍSTICOS

| | |
|---|-----|
| <i>El beso del cielo, según Matilde de Magdeburgo</i> | |
| Silvia Bara Bancel | 115 |

EL CIELO. HISTORIA Y ESPIRITUALIDAD

| | |
|--|-----|
| <i>El cielo anticipado: mística y poesía en San Juan de la Cruz</i> Juan Antonio Marcos | 139 |
| <i>Isabel de la Trinidad: el cielo de Dios en el alma del hombre</i> María Dolores López Guzmán | 159 |
| <i>“Un abrirse el cielo sobre la tierra”. Adrienne von Speyr: vigía del misterio</i> Nurya Martínez-Gayol | 183 |

EL CIELO DE LOS PROFETAS Y REFORMADORES

| | |
|---|-----|
| <i>El cielo no puede esperar. San Justino milenarista (“Diálogo con el judío Trifón” 80-81)</i> Fernando Rivas Rebaque | 211 |
| <i>Un lugar para las mujeres. Utopía celestial y transformación en Juana de la Cruz</i> María del Mar Graña Cid | 235 |
| <i>El cielo en la predicación y el acompañamiento espiritual de San Juan de Ávila</i> María Jesús Fernández Cordero | 257 |
| <i>Encarnación y gloria. La arquitectura ignaciana del cielo</i> José García de Castro Valdés | 281 |
| <i>La venerable Serafina Andrea Bonastre (1571-1649) y sus visiones acústicas del cielo</i> Henar Pizarro Llorente | 303 |

EL CIELO REPRESENTADO

| | |
|---|-----|
| <i>Notas sobre las coordenadas del cielo en el siglo VII</i> Angelo Valastro Canale | 319 |
| <i>El arco iris como trono celeste en el arte románico europeo</i> Alfons Puigarnau Torelló | 333 |
| <i>La Anunciación con santos y profetas de Taddeo y Federico Zuccari (Roma, 1566). Fuentes, dibujos, grabados y copias. La representación del empíreo</i> Macarena Moralejo Ortega | 361 |

ÍNDICE

| | |
|---|-----|
| <i>Las madres bíblicas y su interpretación como “ángeles del hogar” en el siglo XIX. Eva, la madre de Moisés y la madre del hijo pródigo</i> Carmen Yebra Rovira | 381 |
| <i>El cielo en el suelo: de la monocromía a la eternidad</i> Rafael Jackson-Martín | 401 |
| <i>Umbrales entre cielo y tierra. Espacios litúrgicos contemporáneos</i> Bert Daelemans | 419 |
| <i>Otra vida, otra muerte, otro cielo. El camino de salvación en la serie Perdidos</i> Isabel Romero Tabares | 443 |
| <i>Bibliografía citada</i> | 463 |
| <i>Índice de materias</i> | 495 |
| <i>Índice de nombres</i> | 537 |
| <i>Índice de lugares</i> | 547 |

INTRODUCCIÓN

El libro que el lector tiene en sus manos es fruto del trabajo de un equipo de profesores e investigadores que se reunieron para reflexionar sobre la temática “cielo”. El que llegó a ser conocido como “Proyecto Cielo” en la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Comillas (Madrid) fue un proyecto de investigación propio de esta institución que, con el título *Visiones del Cielo: espiritualidad, política y cultura*, se desarrolló entre los años 2012 y 2016. Estas páginas constituyen su resultado final.

¿Por qué el cielo? ¿Qué interés tiene en el contexto académico y en el mundo de hoy? Se trata, indudablemente, de una cuestión central para la fe cristiana. Ámbito de lo trascendente y de la vida futura, el cielo ha concretado el horizonte de la esperanza. Esperanza múltiple que es deseo y anhelo: de Dios, de vida después de la muerte, de plenitud y de gloria, de perfección, armonía, felicidad y belleza. Todo lo bueno que, en principio, se presenta como un ideal inalcanzable en la vida terrena, limitada por el tiempo, el pecado y la muerte. La humanidad siempre ha estado en búsqueda de algo más allá y lo está, incluso, en un mundo tan secularizado como el de hoy. ¿Quiere esto decir que se trata de una cuestión de fe y de trabajo pastoral? Indudablemente, pero no sólo. Como diría Ignacio de Loyola y nos recuerda en su trabajo José García de Castro, el cielo es pensable y sensible, es decir, es tema de reflexión además de una experiencia. Para los cristianos, gracias en parte a la celebración litúrgica, se pone continuamente de manifiesto que no es algo imaginario, sino real y alcanzable, aunque sí sea profundamente imaginativo, como subrayan Bert Daelemans y Lino Emilio Díez. Estas dimensiones –pensamiento, experiencia, imaginación–, entre otras posibles, constituyen materia de estudio y pueden ser objeto de análisis multidisciplinares.

Los sujetos del discurso sobre el cielo han sido tanto los individuos como los colectivos porque aquel es pensado, experimentado e imaginado desde “aquí abajo”, la realidad humana contingente y con sus categorías. Su estudio ilumina desde ángulos nuevos muy diversas cuestiones. Sin duda, analizar la

relación humana con el cielo ofrece dimensiones inéditas al estudio del vínculo con Dios y, por consiguiente, a la teología espiritual y la mística. De ello dan cuenta estas páginas. Pero también nos ha interesado aplicar el potencial de estudio a otras dimensiones que, como la antropológica o la social, resultan especialmente beneficiadas si se emplea una perspectiva histórica. Como afirma Juan Antonio Marcos, el ser humano busca una parte de su identidad en un destino que le supera y le da a su vez un sentido. La revisión de estos contenidos identitarios por épocas, lugares sociales y eclesiales o diferenciando entre mujeres y varones, brinda un conocimiento amplio de la antropología subyacente o que la noción “cielo” ha podido contribuir a construir. El tema también lleva a comprender de otro modo la construcción de lo social y lo político, así como diversas fenomenologías de lo humano, entre ellas la imaginación y los procesos de creación, tal como nos ilustra en clave artística Francisco José López Sáez.

Imaginar y pensar cómo es ese “más allá” ha llevado a construir modelos de lo celestial deudores de las peculiares condiciones de sus protagonistas y que, por consiguiente, arrojan luz sobre las realidades humanas contextuales. Ha sido pauta habitual lo que podríamos denominar “fuga escatológica”, la construcción de modelos perfectos e inalcanzables como manifestación de posturas de disconformidad o escapismo respecto a la vida terrena y sus problemas. Sin olvidar que por eso mismo resultan de suma importancia para entender esas situaciones y valorar los anhelos de cambio que propiciaron, no podría afirmarse que esta pauta haya sido omnipresente o dominante. Antes bien, las claves que explican las diversas visiones del cielo son muy heterogéneas y requieren análisis independientes. Porque otra pauta fundamental y repetida en el tiempo ha sido la necesidad de recreación, el hecho de que el ser humano haya necesitado mirarse en esos modelos para pretender implantarlos en el mundo. Por ello, la posibilidad de cambio y transformación de lo terreno es otra clave fundamental asociada al concepto “cielo”. Ha sido así tanto en la doble dimensión de lo personal y lo social aunque habitualmente se asocie más a la segunda. Desde los proyectos milenaristas en su anhelo de unión de lo terrestre y lo celeste hasta las propuestas de reforma en sus diversas escalas o la definición de marcos de vida espiritual, ha habido toda una heterogénea paleta de comportamientos históricos deudores de la idea de que es posible traer el cielo al mundo y cambiar las cosas.

Todos estos aspectos se hallan presentes en la historia del cristianismo y han podido condicionarla en buena parte. Reclaman ser investigados con método interdisciplinar. Incluso, para algunos estudiosos su análisis puede deparar importantes herramientas de comprensión de la propia evolución de la civilización occidental dado el peso de su fundamento cristiano. No exageramos. A nosotros nos ha llegado a sorprender el gran peso del cielo en la espiritualidad y el pensamiento de las figuras que decidimos estudiar en este

INTRODUCCIÓN

proyecto, un peso de magnitud insospechada que incluso ha podido condicionar su obra entera. Sin duda, podríamos decir lo mismo de otras figuras y ámbitos de nuestra historia.

Visto el gran potencial de estudio que ofrece el concepto “cielo” y su carácter poliédrico, interesa aclarar qué nos propusimos al iniciar el trabajo. Si bien el proyecto ha sido liderado por la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Comillas, los miembros del equipo pertenecíamos mayoritariamente al grupo de investigación interfacultativo “Historia de la Iglesia y Espiritualidad” y partimos de un enfoque histórico con el objetivo de estudiar el concepto como realidad alternativa en sus diversas representaciones o “visiones”. Siguiendo un hilo cronológico, perseguíamos desentrañar algunos de los múltiples planteamientos teológicos, espirituales, simbólicos y culturales que se han dado cita en las concepciones del más allá celeste. Se trataba de analizar fisonomías y descubrir las razones e intereses a que obedecieron en conexión con quienes las idearon, sus contextos y usos. Por ello, nos pareció fundamental ampliar con otros profesionales el que ya era de origen un equipo multidisciplinar. Fue así como constituimos un grupo interuniversitario e internacional en el que hemos trabajado juntos teólogos, historiadores de la Iglesia, historiadores del arte y filólogos procedentes de la Facultad de Teología y la Facultad de Ciencias Humanas y Sociales de la Universidad Pontificia Comillas (Madrid), de la Université de Lorraine (Metz), la Universidad de Puerto Rico (Río Piedras) y la Universitat Internacional de Catalunya. Todos ellos son especialistas reconocidos en su campo.

Nuestra estimulante mecánica de trabajo en equipo ha consistido en la celebración de dos encuentros científicos anuales en los que hemos ido presentando a puerta cerrada nuestros planteamientos y primeros resultados para discutirlos y formular ideas en común. Tras una primera jornada metodológica a modo de introducción, celebramos seis encuentros que culminamos con una jornada final abierta al público el 16 de noviembre de 2016 con el título “...Y se rasgaron los cielos” (*Ez 1,1*). *Visiones celestiales*. Resultó ser un gran éxito, especialmente entre nuestros alumnos. De todo ello estamos muy orgullosos.

A lo largo de la investigación fueron aflorando las líneas argumentales que constituyen este libro. Aunque no siempre ha sido fácil clasificar los estudios por estar muy conectados, los hemos organizado en partes para facilitar la lectura. En la primera, *Los marcos de interpretación*, se aborda la amplia y compleja problemática de las raíces del concepto “cielo”. La segunda, *Instrumentos de comunicación cielo-tierra*, muestra las mediaciones que conectan ambas dimensiones. Con la tercera, *El cielo de los místicos*, hemos querido presentar la experiencia espiritual del cielo en algunas importantes figuras de la mística cristiana entre la Edad Media y la Contemporánea. La cuarta, *El cielo de los profetas y reformadores*, da cuenta de la dimensión más “práctica”

mostrando que el cielo también se empleó para transformar el mundo. Aunque los límites entre místicos, profetas y reformadores no siempre están claros, nuestro criterio ha sido separar los trabajos en función de sus contenidos. Por último, con *El cielo representado* hemos querido dar cuenta de aspectos tan relevantes de la representación artística del cielo como su incidencia en la evolución de los estilos.

A fin de facilitar la comprensión de lo tratado, paso a revisar algunas cuestiones principales.

1. CONCEPTOS DE “CIELO”

El cielo ha sido concebido secularmente como la otra dimensión de lo real, lo real último. Concretado en nociones espaciales y relacionales, es también un estado de la persona e, incluso, se ha identificado con Dios mismo o se ha presentado como símbolo cristológico. Es, igualmente, la Iglesia celestial.

Resulta impactante comprobar que en las sociedades del Oriente antiguo se maduró el concepto en sus líneas fundamentales. Marta García explica que las antiguas cosmogonías eran teogónicas, el cielo era un dios, pero después pasó a ser la morada de los dioses y adquirió carácter espacial y temporal en cuanto realidad cósmica y eterna que también implicaba un estado peculiar del ser humano: vivir para siempre con la divinidad. El cristianismo ha fundamentado su idea de cielo sobre estas mismas coordenadas y uno de los textos más influyentes ha sido el libro del Apocalipsis. Sin embargo, las revisiones del tema también han resultado constantes a lo largo del tiempo.

En su noción más extendida, el cielo es el ámbito donde está Dios, ese mundo superior y espiritual que Matilde de Magdeburgo denomina “la casa de Dios” tal y como explica Silvia Bara. Todas las figuras estudiadas en estas páginas subrayan que es la realidad verdadera y que lo temporal está estrechamente asociado a él, tanto por su carácter eterno frente a la caducidad de lo terrenal como por constituir el futuro más cierto del ser humano, su destino último. Para un gran pastor como Juan de Ávila, estudiado por María Jesús Fernández Cordero, se trata de la celestial tierra prometida, mientras que para la mística Isabel de la Trinidad, tal como subraya María Dolores López Guzmán, es “nuestra patria verdadera”. Estas ideas han rebasado tiempos y espacios para incorporarse al acervo popular. Isabel Romero muestra los fundamentos de lo celeste como claves argumentales de la serie televisiva *Perdidos* en lo que constituye uno de los posibles factores de su éxito internacional.

Dado que el cielo es “profundamente imaginativo” (Bert Daelemans), los imaginarios celestiales han sido múltiples y diversos. La Jerusalén celeste del Apocalipsis es una figuración básica y recurrente. Matilde de Magdeburgo la

INTRODUCCIÓN

describe como un espacio majestuoso perfectamente ordenado y jerárquicamente distribuido. El trono de Dios se encuentra en lo más alto y entre él y los coros angélicos hay espacios vacíos; tras el juicio final, los bienaventurados ocuparán los asientos que les están reservados. En línea similar se encuentra la profetisa Juana de la Cruz al describir partes y escenarios completos de la ciudad divina con sus plazas, edificios y otros elementos arquitectónicos u ornamentales, así como jardines (María del Mar Graña). El propio Juan de Ávila menciona las diversas mansiones del cielo y místicas contemporáneas como Adrienne von Speyr mantienen la imagen apocalíptica de la ciudad construida de oro, según señala Nurya Martínez-Gayol. Hubo quien llegó a preguntarse dónde está, caso de Isidoro de Sevilla o del anónimo irlandés que a finales del siglo VII llegaba a situar la residencia de Dios más allá del firmamento, en el empíreo (Angelo Valastro), acaso respondiendo al concepto agustiniano de “caelum caeli” (Marie-Anne Vannier). La ubicación del cielo empíreo se incorporó en el siglo XVI a las directrices oficiales del Concilio de Trento para transformar la representación de escenas evangélicas que, como la Anunciación, habían sido hasta entonces de carácter íntimo y que comenzaron a plasmarse en nuevas iconografías escenográficas con arquitecturas utópicas. Como refiere Macarena Moralejo, se entendió que éstas eran la mejor forma de representar el cielo. Otros autores han enfatizado dimensiones diferentes. Para Juan Antonio Marcos, aunque Juan de la Cruz pueda imaginar el cielo en términos de paisaje pastoril, se refería sobre todo a algo más allá de lo espacial, eso que él llama “allí”, una nueva dimensión o estado de conciencia. El propio San Agustín habla de un cielo inmaterial poblado de inteligencias en permanente contemplación y adoración a Dios.

Los conceptos predominantes sobre el cielo en los casos aquí estudiados no lo presentan tanto como un lugar, sino como una realidad relacional que tiene que ver con el mismo ser de Dios. Las mujeres místicas han enfatizado la representación existencial, el ser relacional del cielo y del Dios que lo habita, que es, al mismo tiempo, el cielo mismo. La Trinidad constituye el foco de autoras como Matilde de Magdeburgo, Isabel de la Trinidad o Adrienne von Speyr. Para esta última, la Trinidad inmanente es el cielo y el dinamismo del amor trinitario constituye la más alta forma de vida y lo único creíble para el mundo. Pero también las descripciones espaciales del cielo de algunas visionarias han servido para ubicar a la Virgen y añadirla al ser relacional de Dios. Matilde de Magdeburgo afirma que María y Jesús están allí en un mismo plano, mostrando sus heridas a la humanidad; además, denomina a la Virgen “diosa” y la sitúa en un lugar preeminente junto al trono de Dios. Un discurso similar al de la profetisa castellana Juana de la Cruz, que presenta el “endiosamiento” de María situándola muy cerca de Dios, casi como una cuarta persona divina. Esta visionaria describe el cielo como el lugar donde la femineidad alcanza la posición que le corresponde, equiparable a la masculina. Otros autores

presentan una noción del cielo más específicamente cristológica. Agustín de Hipona llegó a concebirlo como “el firmamento de la Escritura” afirmando que manifestaba al Verbo y Juan de Ávila entendió que el cielo es un símbolo cristológico que ayuda a expresar la identidad misma de Jesucristo señalando su origen y su destino.

La imaginación ha sido rica a la hora de describir a quienes comparten el cielo con Dios, los habitantes celestiales. La tradicional imagen de una corte celestial aparece en visionarias como Juana de la Cruz o Serafina Andrea Bonastre, estudiada por Henar Pizarro. Para San Agustín, el cielo está poblado de inteligencias superiores que, dedicadas a la permanente contemplación de Dios, sobrepasan el fluir temporal y testimonian la eternidad divina. Todos ellos y otros más, entre ellos Isabel de la Trinidad o Adrienne von Speyr, ven a las almas en alabanza de gloria y oración de adoración. Se enfatiza también el vínculo de amor. El cielo es “hogar de amor” para Isabel de la Trinidad y Matilde de Magdeburgo describe la peculiar intimidad entre Dios y cada una de las almas, que experimentan su ternura. El amor de amistad, esa “perfecta caridad” o “caridad verdadera” de la que hablan Juana de la Cruz o Juan de Ávila, que la concibe como “el lenguaje” que se habla en el cielo, es también el vínculo entre sus habitantes, que constituyen la comunión de los santos o Iglesia celestial.

La eterna felicidad del cielo tiene que ver con esta dimensión relacional. La alegría y el gozo no sólo se vinculan a la manifestación de la gloria de Dios, sino al amor por él y por el prójimo. Así lo hace Juan de Ávila, para quien el gozo del cielo significa gozar de lo que se goza Dios, alegrarse en él, pero también por los otros de modo que la alegría sea mayor cuanto mayor sea la gloria del prójimo. El vínculo que une a esta “comunidad santa” del cielo ha sido continuamente resaltado. Si en la representación de la Anunciación ideada por los jesuitas del siglo XVI el cielo empíreo es el lugar de reunión de los bienaventurados, las místicas y visionarias han descrito esa comunidad celeste. Adrienne von Speyr subraya su diversidad, pero también el hecho de que ésta no sea barrera para la comunión, sino todo lo contrario. Sintonizada con este planteamiento se encuentra la serie *Perdidos*, donde son las relaciones interpersonales la clave de la felicidad eterna, el amor humano que florece plenamente en un cielo de diversidades, precisamente porque se trata de un cielo interreligioso. Basten estos ejemplos entre muchos.

La felicidad y la comunión celestiales se manifiestan habitualmente en fiestas, danzas y banquetes que constituyen la celebración litúrgica del cielo, una liturgia eterna oficiada por el sumo sacerdote Cristo. De ello dan cumplida cuenta las descripciones de místicas y visionarias desde Matilde de Magdeburgo a Isabel de la Trinidad pasando por Serafina Andrea Bonastre, que percibe el cielo como música bella y armónica y describe danzas y coros celestiales.

INTRODUCCIÓN

La danza ya era una forma del actuar divino en las nociones precristianas del cielo y la imagen de Cristo bailando entre “los celestiales” se mantiene en el arte religioso contemporáneo. Por su parte, el banquete tiene una evidente dimensión eucarística y conduce al gozar de Dios por los bienaventurados, pues se trata de comerlo y beberlo. La visionaria Juana de la Cruz lo asocia a la plena unión con él plasmada en éxtasis, mientras para Juan de Ávila equivale a conocerlo, amarlo y verlo. El cielo puede identificarse así con el banquete y de ello dan cuenta también las representaciones artísticas contemporáneas. Sin embargo, estas imágenes no son las únicas. Dos ejemplos: para San Agustín, el cielo es el lugar de la plenitud y la felicidad, allí donde las criaturas celestiales quedan fijas en la contemplación y alabanza de Dios; para Ignacio de Loyola, el cielo es ante todo un lugar de armonía, paz y hondo silencio e, incluso, un “locus fragilitatis”, el reino de la debilidad.

2. EL VÍNCULO CIELO-TIERRA

El cielo no es un elemento aparte de la vida terrena ni una realidad paralela a la misma, pues está plenamente relacionado con ella en la tradición y práctica cristianas. El precedente se sitúa de nuevo en las concepciones del antiguo Oriente: cielo y tierra forman un binomio inseparable desde su mismo origen. El cristianismo aporta mediaciones entre ambos propiciadas por la encarnación, pasión y ascensión de Cristo. Todos nuestros autores subrayan que ha sido él quien ha abierto el cielo. En Matilde de Magdeburgo la cuestión es central: habla del “cielo abierto” por Cristo para el ser humano. Para Juan de Ávila, el Hijo ha unido divinidad y humanidad, ha elevado a ésta a la gloria de aquélla y ha abierto las puertas del cielo: a todos los cristianos por igual, incluidas las mujeres, subraya Juana de la Cruz. Si para Ignacio de Loyola la Ascensión ha sido decisiva en la conexión histórica de los dos ámbitos, otras figuras aquí estudiadas añaden la Asunción de María y sus apariciones como elementos de apertura y unión. Cristología y mariología explicarían así la extrema vecindad entre el cielo y la tierra de que trata Adrienne von Speyr. Quizá el caso más radical sea el de Ignacio de Loyola, para quien el cielo es un proceso dinámico pneumatológico-terrestre en permanente construcción porque cielo y tierra interactúan.

Precisamente por ello, el cielo no es una promesa de futuro inalcanzable en esta vida. Su apertura por Cristo hace posible el vínculo con lo terreno presente y puede preguntarse o vislumbrarse desde aquí abajo fortaleciendo la esperanza en la salvación, de ahí la tensión escatológica y la paradoja del “ya, pero todavía no”. Ciertamente, la dimensión de futuro ha tenido gran peso en la pastoral cristiana y en la conciencia de los fieles a lo largo de los

siglos. El ser humano ha de pensar en la promesa divina de salvación y los goces celestiales que aguardan tras la muerte a los buenos cristianos como forma de fortalecer su fe y orientarse en la vida terrena. Subir al cielo es su destino último, pues para eso ha sido creado por Dios, pero ello requiere seguir un camino en el que se cultiven las virtudes y la esperanza. Como afirma Matilde de Magdeburgo: “entre el Reino y tú, que haya esperanza constante”. Para Juan de la Cruz vivimos siempre abiertos a la esperanza viva. Esta sería uno de los “derechos del deseo”, en palabras de Juan Antonio Marcos, e implica que somos seres de destino. Cultivarla da fuerza para sobrellevar las dificultades de la vida y sostener la fidelidad del cristiano en las condiciones más difíciles, nos recuerda Juan de Ávila. Por su parte, la visionaria Juana de la Cruz convidaba en sus sermones a las gentes al reino de los cielos, garantizaba su existencia y su vínculo permanente con la tierra y enfatizaba que el ser humano puede salvarse y acceder a él tras la muerte haciendo uso de su libertad.

La liturgia viene a alimentar esa esperanza mientras, al tiempo, ofrece un umbral, abre en medio de la realidad terrena y contribuye a realizar la unión cielo-tierra en esta vida. Como nos recuerda Lino Emilio Díez en su estudio sobre Joseph Ratzinger, es la liturgia celeste la que se hace presente en la terrestre a través de sus símbolos constituyendo una de las modalidades supra-racionales de la comunicación de Dios al hombre. Ciertamente, en el cielo se celebra en la gloria y en la tierra en el todavía oscuro régimen de la fe, pero en el fondo se trata de una misma celebración presidida por Cristo. Así, aunque la liturgia terrestre apunte de forma anticipatoria hacia el futuro escatológico, es también participación actual al unirse a la liturgia celestial gracias al descenso de Cristo a la eucaristía y su presencia en ella. Por este motivo, la celebración litúrgica realiza ya, aunque de modo parcial, la vida con la Trinidad que esperamos alcanzar al final de los tiempos.

La apertura de lo invisible a lo visible se realiza también a través de la visión. Francisco José López Sáez explica su fenomenología y cómo contribuye a hacer presente en la tierra esa realidad “otra” de valor universal y profundo, el mundo espiritual. Ello puede plasmarse tanto en la experiencia mística como en la obra de arte, pues la matriz de esta es la inspiración, que tiene mucho de aquella. El lenguaje simbólico e imaginativo hunde sus raíces en la ontología de los dos mundos, material y celestial. De ahí que pueda señalarse una analogía profunda entre obra de arte y vida espiritual e identificar al artista con el místico.

El arte es un vínculo secular de conexión entre cielo y tierra. En su manifestación sacra, ha respondido al anhelo de representar eso “otro” y de alimentar la imaginación escatológica sobre el cielo para mantener viva la esperanza de salvación e, incluso, para percibir el cielo en la tierra. Sus manifestaciones han respondido a las transformaciones históricas, culturales y teológicas de cada

INTRODUCCIÓN

contexto, como nos muestran Alfons Puigarnau y Macarena Moralejo. En la representación de la “Maiestas Domini” románica, la inclusión del arco iris celeste da lugar a un nuevo icono que muestra una interesante asociación entre el pacto de la alianza, el mundo creado y la genealogía de Cristo subrayando su historicidad terrestre y la estrecha unidad entre salvación y creación, soteriología y cosmología, máxime considerando que la mandorla es un recurso formal que expresa el cielo abierto. Por su parte, el fresco de la Anunciación pintado como instrumento pedagógico para los novicios de la Compañía de Jesús en Roma muestra importantes novedades iconográficas. Entre las citadas líneas atrás destaca la representación escenográfica que, obedeciendo al magisterio tridentino, mostraba los inexorables vínculos de unión entre cielo y tierra.

La arquitectura religiosa contemporánea responde a nuevos criterios, pero mantiene como horizonte principal la dimensión celeste. Las iglesias, nos dice Bert Daelemans, deben ser como el cielo, expresar un umbral entre cielo y tierra y mediar el cielo para la gente a fin de abrirla al misterio sagrado. Arquitectura y arte en general pueden contribuir a la liturgia terrena, “ser” liturgia para que se exprese y se perciba mejor la real participación en la liturgia celeste. El edificio litúrgico debe ser un cáliz abierto para recibir la sangre de Cristo y responder a la sublime invitación divina a entrar en comunión.

Con todo, incluso el arte profano y los movimientos artísticos que en principio parecen más alejados del cielo muestran conexiones profundas con él. Es lo que explica Rafael Jackson relacionando el inicio de la abstracción a comienzos del siglo XX con el concepto de lo sublime. La ausencia de elementos figurativos en la pintura abstracta no derivaría de su contenido profano; en este tipo de representaciones late lo Absoluto y se plasma lo divino por analogía. Algo similar podría decirse, salvando todas las distancias, de la elevada carga simbólica de la serie *Perdidos* como vía idónea para representar y comprender la realidad trascendente.

3. EL CIELO ABIERTO DE LA MÍSTICA: DINÁMICAS ASCENDENTES Y DESCENDENTES

La mística aporta un plus especial a la experiencia del cielo porque significa un encuentro directo con él y con Dios en esta vida. Como afirma Juan Antonio Marcos, la experiencia del cielo es abisal, que es mucho más que un valor emocional, es metafísico y ontológico. A través de la misma, los místicos establecen un vínculo cielo-tierra en una doble dinámica, de apertura y relacional, y esta tanto en la dimensión ascendente como descendente. Aunque indudablemente este encuentro con Dios es fruto de la gracia, los místicos

muestran cómo en el ser humano se encuentra una dimensión oculta, un “mapa del cielo” que tenemos olvidado pero que ha sido colocado en nosotros por Dios. Para descifrarlo, hemos de recordar que estamos hechos a su imagen y semejanza.

La dinámica relacional encuentra en Juan de la Cruz una preciosa fenomenología espacial, una “gramática espacial” del cielo visto desde un cuádruple viaje: afuera, adentro, arriba y adelante, con imágenes de apertura, interiorización, ascensión y deícticas de futuro, así como espacios de posesión, encuentro y amorosa intimidad.

Los movimientos de ascenso son los que habitualmente asociamos a la mística. Entre las experiencias extraordinarias que la acompañan destacan las visiones, fenómenos de apertura celestial. El proceso de conversión de Ignacio de Loyola resulta indicativo: el cielo se abrió y se hizo presente en su vida a través de la visión de la Virgen con el Niño; después, el cielo le “habló” de lo que sería el carisma ignaciano. Desarrolló así una intensa relación con los personajes y asuntos celestes, visiones y percepciones. Tras este tipo de experiencias de apertura, los receptores tienden a la unión en un plano ascendente: el alma sube y se encuentra con Dios. Porque la experiencia mística se suele concebir como un camino hacia arriba, el destino del místico parece estar en las alturas.

También Ignacio siente que el cielo atrae hacia arriba, se convierte en un “buscador del cielo” y, en un principio, muestra menosprecio por lo de abajo. Algunos lo presentan como un viaje vinculado a metáforas de elevación entre las que se incluyen la felicidad y la alegría. Es el caso de Juan de la Cruz, para quien amar es volar, o el de Juana de la Cruz, en cuya experiencia se vinculan los viajes al cielo, la felicidad y la libertad. El éxtasis es clave como manifestación de la plena entrega al amor en suspensión de los sentidos y elevación de cuerpo y espíritu. Igualmente vuela alto y viaja al cielo Adrienne von Speyr, introducida en el dinamismo trinitario y en la comunión de los santos.

El místico desciende tras la subida. Pero es importante subrayar que la mística pone de manifiesto el hecho de que asimismo desciende lo celestial. Este descenso del cielo tiene gran peso en las figuras aquí estudiadas. El cielo se abaja a la tierra como si de una nueva kénosis se tratase y, especialmente, busca el corazón o el interior del ser humano. Porque este es el objetivo del cielo, de Dios, reunirse con y unirse a su criatura. Para Matilde de Magdeburgo, Dios no es impasible, se deja herir por el amor hacia el ser humano y sale a su encuentro. En la misma línea se sitúa Juan de la Cruz: Dios necesita buscarse/encontrarse en nosotros, como si el Padre quisiera contemplar a su Hijo en esa otra imagen de sí mismo que es el hombre y a nosotros deseara hacernos plenamente partícipes de su vida.

Matilde habla del cielo en el corazón o de la casa de oro en el interior donde habita Dios con el cielo entero. La dinámica fluyente de Dios en esta místi-

INTRODUCCIÓN

ca sintoniza con Ignacio de Loyola, para quien el Creador se vierte y autodona en su criatura y esta deviene hábitat suyo. Esta inhabitación divina es asimismo tema central en Juana de la Cruz o Isabel de la Trinidad: Dios, verdadero cielo, mora en lo más íntimo del ser humano, su alma, en lo que constituye el eje de su visión celeste. Es ahí, como subraya Dolores López Guzmán, donde tanto el ser humano como el mismo Dios encuentran su cielo. La experiencia de Juan de la Cruz muestra igualmente que nuestro misterio es trinitario, somos “templo” del Espíritu y el cielo es un espacio de inmensidad íntima que llevamos en el centro del alma, un cielo interior o pequeño cosmos cuyo centro es Dios. Se localiza en el interior de la persona, pero la desborda y trasciende, nos dice Juan Antonio Marcos.

El movimiento descendente del cielo supone lo que podríamos denominar “democratización” de la mística, porque todos estamos llamados a disfrutar de ese encuentro íntimo, a deificarnos recuperando nuestra identidad y dignidad últimas, que se fundamentan en el hecho de haber sido creados a imagen y semejanza de Dios. Ciertamente ello requiere esfuerzo. Tanto Matilde de Magdeburgo como Juana de la Cruz se extienden en ello. Para la primera, como bien nos explica Silvia Bara, Dios tiene para el ser humano un proyecto de felicidad y plenitud que radica en la llamada que este recibe, desde la libertad, a que su alma sea la esposa de Dios. Para ello, es preciso que se entregue del todo al amor, lo cual pasa por el seguimiento de Jesús, especialmente por actuar desde la misericordia y asumir su cruz. Ante esto, Dios no puede hacer otra cosa que fluir en el alma. En estrecha sintonía con ella, Juana de la Cruz habla del camino que el cristiano ha de seguir desde su libertad de elección y que tiene como fruto la divinización en esta vida.

Con todo, aunque la dinámica descendente parezca más próxima a dicha democratización, no podemos dejar de considerar que igualmente caben en este marco algunas dinámicas de ascenso. Si Isabel de la Trinidad afirma que podemos elevar el alma hacia el cielo pensando en lo sobrenatural, Adrienne von Speyr considera que la actitud de confesión es la condición de acceso a la interioridad del cielo a través de la oración de los santos, que son los que posibilitan entrar en él; de este modo, el mundo divino se transforma en un hogar para el hombre.

Lo que puede resultar más sorprendente es el hecho de que estas dinámicas se hallen presentes en las culturas precristianas. En las interconexiones entre lo celeste y lo terrestre ocupa un lugar principal la cuestión personal. Dioses y hombres transgreden los límites y el deseo de encuentro, un deseo que es mutuo y que prelude la vida eterna, se encuentra en las primeras nociones de cielo tal como nos muestra Marta García. Igualmente, el género literario de los viajes al cielo hunde sus raíces en estos contextos culturales antiguos.

4. EL CIELO Y LA TRANSFORMACIÓN DEL MUNDO

El cielo guarda un enorme potencial de transformación del ser humano y del mundo por su dinámica capacidad de incidencia sobre el “aquí abajo”. No podría ser de otro modo considerando su peso en el anuncio profético de Jesús y en la novedad que trajo a la tierra. Resulta lógico que todas las figuras y dimensiones aquí estudiadas incidan en ello. Pero es posible percibir aportaciones originales y características propias cuya revisión ofrece gran interés.

Hablemos primero de la transformación de los individuos. Cuestión de primera importancia, no solo porque lo personal es político, sino también porque la suma de individuos construye la comunidad y es el fundamento de lo social. Precisamente, la temática celestial induce al cambio y la movilización en todas estas dimensiones. De alguna forma, Ignacio de Loyola compendia lo que otras o casi todas las figuras estudiadas plantean: Dios puede entrar en la historia del hombre y hacerse entender influyendo en la toma de decisiones.

El anuncio de Jesús proclama la esperanza de alcanzar el cielo tras la muerte, la salvación. Este horizonte moviliza a la persona hacia el cambio, la transforma para ser mejor y merecer ese destino. Constituye uno de los pilares de la cultura occidental. Una de sus manifestaciones es el hecho de que forme parte ineludible de sus imaginarios colectivos y que ello perviva incluso hoy, en pleno proceso de secularización, como muestra su presencia en espectáculos televisivos que, como la serie *Perdidos*, presentan a unos personajes cuyas vidas cambian y que acaban ganándose el cielo. Cambian por el amor, la ayuda mutua y el sacrificio por los demás mostrando un camino de redención humana. Ya Agustín de Hipona consideraba que el hombre está en conversión perpetua permitiéndose ser modelado y remodelado por la figura del cielo que es la Escritura y en constante diálogo con la Palabra, facultando que esta transforme la vida. Los místicos y los reformadores muestran este camino y subrayan que la esperanza ha de fortalecerse en la fe, componente fundamental para vivir la transformación.

No es casualidad que los discursos sobre el cielo hayan sido centrales en las figuras pastorales aquí estudiadas, con casos tan renombrados en su tiempo como los dos grandes predicadores Juana de la Cruz y Juan de Ávila, a quienes podemos considerar “mensajeros del cielo”. Las pastorales sobre el cielo ponen acentos en la capacidad del cristiano para mejorar y crecer en pos de su salvación. Saber que el cielo está abierto ayuda a ello, según Juan de Ávila. Es el proceso que este calificaba de “hermoseamiento” del alma y que presentaba como aprendizaje, un aprendizaje mediado por los bienaventurados y uno de cuyos componentes principales era la caridad. Pero ello viene también propiciado por la liturgia y los marcos en que se desarrolla, concebidos para abrir la imaginación colectiva al misterio y poner

INTRODUCCIÓN

a una comunidad en movimiento hacia el cielo. Pastores y liturgia consiguen que el cristiano ponga sus ojos en el cielo, crea en él y anhele estar en él. Los artistas crean el marco físico que igualmente afecta a la mente y las emociones en pos del mismo objetivo.

Otra de las claves más interesantes de las figuras estudiadas es algo que hemos comentado en el epígrafe anterior, su convicción de que todo cristiano puede ser un místico y vivir de forma anticipada el cielo y el encuentro con Dios en la tierra. Es lo que Juana de la Cruz denomina, de forma muy atrevida, “hacerse dioses”. Sobre todo dos grandes instrumentos están al servicio de este objetivo: la oración y la eucaristía.

Para Juana, la oración de contemplación, entendida como unión de pensamiento y afectividad, es un vehículo primordial dado que los seres humanos nos transfiguramos en lo que pensamos, amamos y deseamos. Juan de Ávila entendía que meditar sobre el cielo ha de formar parte de la oración del cristiano; de ello se sigue un aprendizaje del amor y una experiencia anticipada de la gloria. Isabel de la Trinidad entendía que la oración es el lugar preferente del encuentro con Dios y de acceso al cielo durante la vida terrestre y que la contemplación constante conduce a la vida en común con la Trinidad, pues se trata de tener una relación auténtica con Dios. Para Adrienne von Speyr, la puerta de acceso al cielo es la oración, que, si por un lado nos traslada, por otro hace a Cristo presente de modo que la cercanía de Dios al creyente no es mayor en la visión que en la oración. También el arte contemporáneo busca la transformación de la persona influyendo emocionalmente sobre ella al crear espacios contemplativos que propician la meditación y la contemplación. En ellos, como señala Rafael Jackson, lo sublime se encuentra con lo sagrado y crea una experiencia insólita, la experiencia de eternidad.

Respecto a la eucaristía, hablamos de un “locus” místico por excelencia. Basten un puñado de afirmaciones: para Juan de Ávila, el hombre terrenal es hombre celestial por la eucaristía, esta es la mediación que permite la cristificación y divinización del hombre; puesto que es un sacramento de unión y de amor, en la comunión se inicia lo que esperamos vivir en el cielo. También Juana de la Cruz o Isabel de la Trinidad enfatizan su valor en este sentido. Pero realmente es un tema universal y comúnmente repetido y experimentado.

La transformación personal que propicia el vínculo con el cielo, esa “divinización” que nuestras figuras mencionan, tiene que ver con el desarrollo de las potencias del ser humano, creado a imagen y semejanza de Dios. Lo podríamos situar en el plano psicoterapéutico como instrumento de cambio psicológico en pos de la dignidad, equilibrio, plenitud y felicidad personales a modo de anticipo del cielo. Asimismo, en cuanto acceso a un conocimiento “otro” que propicia el desarrollo de la imaginación y la creatividad. La obra de arte se crea gracias a la inspiración procedente del mundo de la visión, que, como señala Francisco José López Sáez, implica una transfor-

mación y un enriquecimiento profundos, una transfiguración y una nueva estructura espiritual de la realidad empírica. El momento de ascenso es el acto del conocimiento y el de descenso es el de la creación, de modo que la obra de arte es un acto de conocimiento y de creación. Pero este conocimiento inspirado también se plasma en el mundo en nuevas ideas y nuevos ámbitos de acción. Es el saber superior que visionarias como Juana de la Cruz adquieren en el espacio celestial durante sus viajes extáticos al cielo y con el que crea un pensamiento nuevo que difunde a través de sus sermones. Es la imaginación, tan importante para ella incluso en la práctica orante, creando realidad. Porque la imaginación es de origen divino y así aparece también como elemento central de la experiencia visionaria de Serafina Andrea Bonastre.

La imaginación es necesaria para cambiar las cosas. En el caso femenino, si el vínculo con el cielo favorece la autoridad, tanto este como la imaginación y el saber “otro” facultan el cambio de paradigma. El cielo autoriza y es el respaldo necesario para crear pensamiento y crear realidad, como prueba en el caso de Juana de la Cruz, creadora de un discurso de excelencia femenina. Las mujeres toman la palabra, ejercen el magisterio público y escriben. Se muestra en este caso y en otros, como comprobamos en la experiencia de Matilde de Magdeburgo o Serafina Andrea Bonastre. Su transgresión cultural y social no siempre fue aceptada y pudo sufrir acciones contrarias. Es el caso del bloqueo a Serafina por parte de sus superiores o de las dificultades que llevaron a la beguina Matilde a hacerse monja. Podríamos añadir mucha más información. La limitación de espacio lo impide, pero baste dejarlo apuntado.

El dinamismo transformador del vínculo cielo-tierra, Dios-ser humano, ha formado parte del meollo de propuestas apostólicas de tanta proyección histórica como la ignaciana. Ignacio de Loyola incide en el hecho de que Dios y el hombre pueden encontrarse en el lugar común de la experiencia para influir sobre el desarrollo de la historia. Porque Dios es comunicación obrante en el hombre, comunicación hacedora, creadora, comunicación que construye y hace al hombre. Dios se relaciona con el mundo otorgándole sentido y vocación: originándolo y fundamentándolo, informándolo a su imagen y transformándolo en su Hijo. Considera José García de Castro que es un elemento revolucionario en la comprensión de la relación del creador con la historia el hecho de que la vida divina habite en el hombre y se mantenga estructuralmente activa “trabajando y hablando” en él. Si vivir desde esa consciencia religiosa es un modo de experimentar ya el cielo, la dinámica propia del amor consiste en comunicación y obras. El cielo influye en la tierra y las realidades del mundo son “cosas celestiales” porque el cielo siempre desciende. Es posible comprender directamente la voluntad de lo alto y realizarla en la historia en clave de misión. El hacer del hombre, trabajar, tiene una causa mística. Así

INTRODUCCIÓN

se plasma la misión apostólica a la que los jesuitas son llamados por carisma vocacional. Pero igualmente el vínculo cielo-tierra propicia otras diferentes propuestas de cambio inscritas en el horizonte de la reforma, tal y como comprobamos en estas páginas gracias a las figuras de Juan de Ávila, Juana de la Cruz o Serafina Andrea Bonastre.

En clave más social, otra importante dimensión transformadora del cielo es y ha sido su capacidad de ser modelo y ejemplo para la vida terrestre. La dimensión imaginativa y utópica de lo celestial ha tenido efecto sobre la forma de organizar las cosas en el mundo o, cuando menos, de proyectarlas o querer mejorarlas. Este planteamiento ya es visible en el Oriente antiguo tanto en una dimensión representativa como transformadora. En las representaciones precristianas, la estructura organizativa del cielo reflejaba la realidad sociopolítica de las ciudades, pero, al tiempo, se consideraba que el mundo estaba sostenido por el cielo y que la organización terrestre debía proceder de la celeste haciendo de la tierra un cielo. También la gran utopía del Reino de Dios anunciado por Jesús es un reclamo social y organizativo con capacidad de transformar la entera sociedad. La celebración litúrgica tiene asimismo una dimensión profética que busca el cambio. Como nos recuerda Lino Emilio Díez, la gran utopía del reino se hace patente en el culto y en la asamblea litúrgica y de aquí arranca la urgencia de luchar por la transformación del presente. El horizonte es un mundo nuevo de paz y reconciliación fraterna. Por lo demás, en estas páginas se presenta la dimensión política del cielo en figuras como Juana de la Cruz y su valoración del lugar ocupado en él por la feminidad y la comunidad de los cristianos. Lo utópico perfecto aspira a encarnarse en la vida humana y transformar las cosas. Igualmente, si bien en una dimensión muy diferente, Carmen Yebra nos muestra cómo en el siglo XIX el cielo se identifica con el hogar y se sublima a la mujer como ángel del mismo con la pretensión de transformar una sociedad pecaminosa y perdida en un nuevo cielo en la tierra.

La esperanza en una futura unión del cielo y la tierra, cifrada en el hecho de que lo celestial se haga plenamente presente y transforme de raíz la realidad tiene que ver con las expectativas milenaristas. En las visiones precristianas, cosmología y escatología están asociadas, cielo y tierra volverán a unirse después de que el mal haya sido totalmente aniquilado y formarán una unidad única y paradisíaca, un nuevo templo en el que Dios y el ser humano habitarán juntos, explica Marta García. En la tradición cristiana, el milenarismo parte también de la idea de que las fuerzas divinas intervienen en la historia y suele plantear la necesidad de una segunda venida de Cristo. El caso de Justino, tal como aquí nos muestra Fernando Rivas, es original porque relaciona el reino milenarista con una Jerusalén terrena, no la celestial del Apocalipsis, como centro del futuro reinado de Cristo. El cielo no puede esperar, hay que experimentarlo en la tierra y resolver los problemas del presente.

5. AGRADECIMIENTOS Y DEDICATORIA

No quisiera finalizar estas líneas introductorias sin expresar mi gratitud y la del resto de miembros del equipo hacia quienes nos han permitido realizar este trabajo. En primer lugar, a las autoridades académicas de la Universidad Pontificia Comillas, que en todo momento han apoyado esta iniciativa. Al Prof. Julio Luis Martínez Martínez, SJ, actual Rector, por otorgarnos el proyecto cuando ocupaba el cargo de Vicerrector de Investigación, e igualmente a su sucesor en el mismo, el Prof. Pedro Linares Llamas, por asegurar su continuidad. A los decanos de la Facultad de Teología, el Prof. Gabino Uríbarri Bilbao, SJ, y el Prof. Enrique Sanz Giménez-Rico, SJ, por todas las facilidades que nos han brindado para que este libro vea la luz. Nuestro agradecimiento se extiende también a las autoridades académicas de las instituciones universitarias cuyos profesores han participado en el proyecto. Asimismo, han sido una ayuda inestimable por su profesionalidad y amabilidad las personas que integran la Oficina de Transferencia de Resultados de Investigación (OTRI) de la U.P. Comillas. El resultado final, este precioso libro, es fruto de la excelente labor del Servicio de Publicaciones de dicha universidad: gracias a sus miembros y a su directora, Belén Recio Godoy.

Como coordinadora del grupo e investigadora principal del proyecto he contado con la ayuda inestimable de una serie de personas. El tema del proyecto, nada menos que el Cielo, surgió en una estimulante comida que compartí con el Prof. José García de Castro, SJ, compañero en la Facultad de Teología. Su apoyo entusiasta ha sido constante durante todo este tiempo. Asimismo, quiero agradecer la valiosa ayuda prestada por la Profra. Macarena Moralejo, cuya erudición y buen gusto han sido decisivos a la hora de seleccionar las imágenes con que hemos decorado los programas y carteles de nuestras jornadas. Tanto ellos como las Profras. Marta García y Nurya Martínez-Gayol, igualmente compañeras en la Facultad de Teología, han estado siempre dispuestos y disponibles para prestar ayuda, consejo o asesoramiento en lo que fuese menester. Mil gracias de corazón. Y, por supuesto, al resto de miembros del equipo por su profesionalidad, sabiduría y alegría.

En el transcurso de la investigación se agravó la enfermedad de mi padre, Arturo Graña Martínez, y poco después murió. Con la esperanza de que esté en el cielo, cumplo un deseo muy importante dedicándole este libro como tributo a su memoria. Agradezco así, públicamente, su vida de entrega a su familia, su amor incondicional por nosotros y su bondad de hombre cabal.

MARÍA DEL MAR GRAÑA CID

LOS AUTORES

SILVIA BARA BANCEL

Doctora en Teología Dogmática-Fundamental por la Universidad Pontificia Comillas (Madrid). Profesora en la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Comillas. Sus áreas de investigación se centran en las mujeres místicas medievales y en la escuela mística alemana (el Maestro Eckhart y sus discípulos).

BERT DAELEMANS

Doctor en Teología por la Universidad Católica de Lovaina (Bélgica). Ingeniero-arquitecto por la Universidad Católica de Lovaina. Profesor en la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Comillas. Su investigación doctoral, por la cual recibió el Premio trienal Academische Stichting Leuven (Humane Wetenschappen) 2015, ofrece un modelo teológico sistemático-fundamental para la arquitectura eclesial contemporánea. Sus intereses y escritos pastorales y académicos tratan del trasfondo teológico y espiritual del arte, en particular de la arquitectura.

LINO EMILIO DÍEZ VALLADARES

Doctor en Sagrada Liturgia por el Pontificio Instituto Litúrgico del Ateneo San Anselmo de Roma. Profesor en la Universidad Pontificia de Salamanca. Asesor permanente del Secretariado de la Comisión Episcopal de Liturgia de España y del Delegado Nacional para los Congresos Eucarísticos Internacionales. Su línea de investigación se centra en el estudio litúrgico.

MARÍA JESÚS FERNÁNDEZ CORDERO

Doctora en Historia Moderna por la Universidad Complutense de Madrid. Profesora en la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia

EL CIELO. HISTORIA Y ESPIRITUALIDAD

Comillas. Sus líneas de investigación son la historia de la predicación en la España moderna, la teología y espiritualidad de Santa María Magdalena de Pazzi y la figura de San Juan de Ávila.

JOSÉ GARCÍA DE CASTRO VALDÉS

Doctor en Filología Hispánica por la Universidad de Salamanca. Profesor en la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Comillas. Su ámbito de investigación está directamente relacionado con la primera historia de la Compañía de Jesús, el carisma y la espiritualidad ignacianos.

MARTA GARCÍA FERNÁNDEZ

Doctora en Sagrada Escritura por la Pontificia Universidad Gregoriana. Profesora en la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Comillas. Sus líneas de investigación versan sobre los libros proféticos, la teología de la Palabra y el entorno literario del Medio Oriente Antiguo.

MARÍA DEL MAR GRAÑA CID

Doctora en Historia Medieval por la Universidad Complutense de Madrid. Profesora en la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Comillas. Investiga sobre historia de las mujeres y la espiritualidad en la Baja Edad Media y primera Edad Moderna, historia de la cultura escrita y la educación femeninas, y sobre las órdenes mendicantes en la Edad Media. Ha sido la coordinadora del grupo de investigación “Historia de la Iglesia y Espiritualidad” y la investigadora principal del “Proyecto Cielo”.

RAFAEL JACKSON MARTÍN

Doctor en Filosofía y Letras, especialidad de Historia del Arte, por la Universidad Autónoma de Madrid. Profesor en el Departamento de Historia del Arte de la Universidad de Puerto Rico (Río Piedras). En la actualidad, sus líneas de investigación se concentran en la revisión de ciertos aspectos del arte moderno emparentados con los lenguajes tradicionales artísticos y en la relación entre el arte, la arquitectura y la cultura visual con los estudios de género.

M^a DOLORES LÓPEZ GUZMÁN

Doctora en Teología por la Universidad Pontificia Comillas y Licenciada en Filología Hispánica por la Universidad Complutense de Madrid. Profesora en la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Comillas

LOS AUTORES

y en el Instituto Superior de Pastoral (Universidad Pontificia de Salamanca). Cuatro áreas centran su trabajo de investigación: los ministerios y carismas en la Iglesia, la espiritualidad ignaciana, el perdón y la reconciliación tanto en su dimensión personal como sociopolítica, y la escatología desde la perspectiva espiritual.

FRANCISCO JOSÉ LÓPEZ SÁEZ

Doctor en Ciencias Eclesiásticas Orientales por el Pontificio Instituto Oriental de Roma. Profesor en la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Comillas y en el Seminario Diocesano de Ciudad Real. Su línea de investigación es la espiritualidad, teología y literatura del Oriente cristiano, tanto de tradición bizantina-ortodoxa (especialmente las tradiciones rusa y rumana) como de tradición caldea-aramea. Está trabajando en la traducción y edición de textos de espiritualidad de estas tradiciones, coordinando la colección Ichthys de la Editorial Sígueme, y en la investigación del patrimonio litúrgico y teológico-espiritual judeo-cristiano de las Iglesias de lengua aramea.

JUAN ANTONIO MARCOS RODRÍGUEZ

Doctor en Filología Española (Lingüística) por la Universidad de Valladolid con premio extraordinario. Profesor en la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Comillas. Se dedica fundamentalmente a investigar sobre el lenguaje místico y, especialmente, los escritos, la espiritualidad y la teología de Teresa de Jesús y Juan de la Cruz.

NURYA MARTÍNEZ-GAYOL FERNÁNDEZ

Doctora en Teología por la Universidad Gregoriana de Roma. Licenciada en Química-Física por la Universidad de Oviedo. Profesora en la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Comillas. Su trabajo de investigación pivota alrededor de cuatro grandes temas: la dogmática, donde la palabra clave sería “ternura”; la espiritualidad ignaciana, con la palabra clave “gloria”; la “reparación”, vinculada a la dogmática y a la espiritualidad; otro campo de su investigación se encuentra enmarcado en el tema “mujer y cristianismo”.

MACARENA MORALEJO ORTEGA

Doctor con Mención Europea por la Universidad de Valladolid y la Universidad Pontificia Gregoriana (2008) con una tesis doctoral en castellano e italiano titulada *La Teoría artística de Federico Zuccari (1539-1609). Antecedentes y repercusiones en la tratadística moderna*, en la

que analizó los diferentes escritos del pintor y tratadista del manierismo. Actualmente imparte docencia en el departamento de Patrimonio Artístico y Documental de la Universidad de León y en el Máster *Ignatiana* de la Universidad Pontificia Comillas. Ha publicado numerosos trabajos acerca de las relaciones entre la literatura artística española e italiana, el coleccionismo artístico entre las cortes de Toscana y Madrid y la Compañía de Jesús en el siglo XVI.

HENAR PIZARRO LLORENTE

Doctora en Historia Moderna por la Universidad Autónoma de Madrid. Profesora en la Facultad de Ciencias Humanas y Sociales de la Universidad Pontificia Comillas. En consonancia con los estudios realizados en el marco del IULCE (Universidad Autónoma de Madrid), ha desarrollado su investigación vinculada a los estudios de las élites de poder en la Corte en el siglo XVI y XVII. Se ha plasmado en varias líneas, interconectadas entre sí. Una primera es la que pone en relación estas élites con la Inquisición española, en la que ha desarrollado diversos trabajos en los que se establece y estudia la relación entre la política y la espiritualidad, así como su influencia en la conformación de las distintas facciones cortesanas. También los estudios relacionados con la Compañía de Jesús y con la Orden del Carmen, especialmente como directora de la línea editorial *Textos para un Milenio*.

ALFONS PUIGARNAU TORELLÓ

Licenciado en Historia del Arte y Filosofía por la Universidad de Barcelona y Doctor en Estética por la Universidad Pompeu Fabra, ambos con premio extraordinario. Profesor Titular de Estética y Teoría de las Artes en la Universidad Internacional de Cataluña (Barcelona). Profesor visitante del Warburg Institute de la Universidad de Londres. Ponente de la Cátedra de Arte Sacro de la Universidad de Monterrey (UDEM) por invitación del Consejo Pontificio para la Cultura. Con numerosas publicaciones en revistas de impacto en el tema de las relaciones entre el neoplatonismo y el arte.

FERNANDO RIVAS REBAQUE

Doctor en Teología por la Universidad Pontificia Comillas. Profesor en la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Comillas. Licenciado en Filología Clásica y Sagrada Escritura. Sus líneas de investigación están centradas en la economía y las mujeres en el cristianismo primitivo, así como los orígenes cristianos, especialmente Justino y el siglo II.

LOS AUTORES

ISABEL ROMERO TABARES

Doctora en Filología Hispánica por la Universidad de Sevilla. Profesora en la Facultad de Ciencias Humanas y Sociales de la Universidad Pontificia Comillas. Los estudios de su tesis la pusieron en contacto con los libros de caballerías del siglo XVI, género que empezó a estudiarse hace dos décadas con más profundidad. A través de estos libros entró en el mundo de los héroes caballerescos y en el origen mítico del relato heroico. Desde entonces, está muy interesada en rastrear la pervivencia del mito y sus valores, en los relatos actuales, tanto literarios como cinematográficos.

ANGELO VALASTRO CANALE

Licenciado en Filología Clásica por la Universidad de Florencia y Doctor en Filología Latina por la Universidad Complutense de Madrid. Profesor de lenguas clásicas en la Universidad Pontificia Comillas, en la que es también Director de la Universidad de Mayores. Su principal línea de investigación es el estudio de las obras de Isidoro de Sevilla.

MARIE-ANNE VANNIER

Licenciada en Filosofía y en Teología. Doctora en Filosofía por la Universidad de París IV. Profesora de Teología y Patrología en la Universidad de Lorraine (Metz). Se dedica a investigar sobre San Agustín y sobre el Maestro Eckhart y la mística renana.

CARMEN YEBRA ROVIRA

Doctora en Teología por la Universidad Pontificia Comillas y Licenciada en Geografía e Historia, especialidad de Arte. Profesora en la Universidad Pontificia de Salamanca. Trabaja profundizando y abriendo caminos en el diálogo interdisciplinar entre el estudio de la Sagrada Escritura y el Arte.

LOS MARCOS
DE INTERPRETACIÓN

LOS PRIMEROS VIAJES AL CIELO. RECORRIDO POR EL MEDIO ORIENTE ANTIGUO

MARTA GARCÍA FERNÁNDEZ

Facultad de Teología
Universidad Pontificia Comillas (Madrid)

RESUMEN: Presentamos el panorama histórico, geográfico y literario donde embrionariamente se gestan las concepciones y la imaginería sobre el cielo, que adquirirá sucesivos desarrollos. La investigación consta de dos partes. La primera, “*De los dioses-cielo a los dioses en el cielo*”, pone de relieve cómo las antiguas cosmogonías son teogónicas. Es decir, el cielo es un dios. Solo en un segundo momento, el espacio celeste se convierte en la morada de los dioses. Tanto los textos como la iconografía dan cuenta de su naturaleza, composición y estratificación. La segunda parte, “*De los dioses en el cielo al cielo en los dioses*”, muestra cómo la literatura antigua no soporta la estricta separación entre cielo y tierra, pues continuamente se narran injerencias, sea porque la divinidad quiere también habitar en la tierra –el templo–, sea porque algunos seres humanos acceden a la esfera celeste.

PALABRAS CLAVE: Antiguo Testamento, cielo, Medio Oriente Antiguo.

FIRST TRIPS TO HEAVEN. A TOUR THROUGH THE ANCIENT MIDDLE EAST

ABSTRACT: We present the historical, geographical and literary panorama where embryonic conceptions and imagery are generated on the sky that will acquire successive developments. The investigation consists of two parts. The first, “From the sky-gods to the gods in the sky,” highlights how the ancient cosmogonies are theogonic. That is, the sky is a god. Only in a second moment, the celestial space becomes the abode of the gods. Both texts and iconography take into account their nature, composition and stratification. The second part, “From the gods in the sky to the heavens in the gods,” shows how ancient literature does not withstand the

strict separation between heaven and earth as continually narrating interference, whether because the divinity also wants to dwell on earth (Temple), or because some human beings accede to the celestial sphere.

KEYWORDS: Ancient Near East, heaven, Old Testament, sky.

El título, *Los primeros viajes al cielo*, orienta y desorienta. Orienta, porque la investigación versa sobre las primeras cosmovisiones desde que tenemos registro escrito. Desorienta, porque “viajes al cielo” se asocia a ese género literario de corte apocalíptico en el que un ser humano accede al espacio divino. Aunque nadie ha sido testigo ni del origen ni del fin, las antiguas cosmogonías se auto-presentan como legítimas transmisoras de una visión del mundo. Nos embarcan, así, en la aventura hacia aquel arranque y colofón de todo en el que se describe de manera soberbia esa realidad compleja y misteriosa que hemos llamado cielo. Son los “primeros viajes” porque son los primeros textos e imaginarios en inocularnos con audacia la realidad sideral.

Conocedora de los trabajos de mis colegas –presentados paulatinamente en las sesiones de investigación–, he optado por ofrecer un soporte teórico suficientemente amplio en el que entroncar ulteriores desarrollos sobre la concepción del cielo. Convencida de que nuestra matriz cultural y religiosa se halla en Medio Oriente Antiguo y que esta cosmovisión es adoptada por Occidente trámite la Biblia¹, remontarnos a las antípodas del imaginario celeste en el que embrionariamente se gesta nuestra comprensión, nos equipa para acometer su sucesivo desenlace en el ámbito cultural, literario, artístico, religioso y espiritual.

El objetivo ha determinado el objeto de estudio y la dinámica de la investigación ha impuesto los pasos metodológicos. Puesto que quería ofrecer una visión general, no me limité a un texto o periodo concreto. La única, y primera, acotación ha sido las tablillas sumerias y acadias². El punto de partida, por tanto, no fue escoger un texto bíblico y rastrear de qué fuentes externas bebe sino estudiar una cosmovisión –que además no es monolítica– y bosquejar el imaginario celeste compartido en Medio Oriente Antiguo y vigente en nuestra concepción actual. Por este motivo, me pareció oportuno completar

¹ Sobre el influjo de la Biblia en la cultura occidental, André Paul, *La Biblia y Occidente. De la biblioteca de Alejandría a la cultura europea* (Estella, 2008). Una muestra de ello es el ingente número de obras literarias que ha inspirado, cf. Gregorio del Olmo Lete, *La Biblia hebrea en la literatura. Guía temática y bibliográfica* (Barcelona, 2015).

² Me resultó de gran ayuda Wayne Horowitz, *Mesopotamian Cosmic Geography* (Winona Lake, 2011). Para una recopilación de textos, cf. James B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts. Relating to the Old Testament*, 3ª ed. (Princeton, 1969).

el estudio con un pequeño rastreo iconográfico³. Tampoco se antojó baladí realizar incursiones esporádicas en la religión cananea, ya que perfila algunas particularidades del ambiente sirio-palestino-bíblico.

Ampliado el radio espacial, alargué la cota temporal a la literatura intertestamentaria judía de corte apocalíptico. La razón que me indujo a esta nueva batida es que encontraba una estrecha relación entre cosmogonía y escatología. Mientras en la naciente literatura el cielo es un elemento asociado al origen, en los textos apocalípticos el cielo es una categoría que pertenece al final de los tiempos. Observé –y fue quizás el hallazgo más significativo– que no solo la escatología adoptaba categorías protológicas para describir el futuro último –un cielo nuevo y una tierra nueva (Is 65,17; Ap 21,1)–, sino que en los mismos textos y representaciones antiguas la cosmogonía es ya escatológica⁴. Este hallazgo produjo un vuelco a la investigación y se ha convertido en su aspecto más relevante.

El deslizamiento semántico entre cielo como categoría cosmogónica y cielo como categoría escatológica, me remolcó a la anfibología del término español: cielo como realidad cósmica –“sky”– y cielo como estado teologal –“heaven”–. En las antiguas teogonías cielo y dios son una misma realidad, hasta que poco a poco el cielo deja de ser la personificación de un ente divinizado para constituirse en el hábitat divino. En la imaginería escatológica, sin embargo, ocurre el sinécdoque contrario: cielo y tierra se unirán y el ámbito celeste no será un emplazamiento sino un estado, vivir para siempre con Dios. Luego, en el término cielo se suturan metáfora espacial –realidad cósmica– y temporal –eternidad–. Sutura que pervive hasta hoy. Pues bien, esta idea será el eje vertebrador de los contenidos: *De los dioses-cielo a los dioses en el cielo* y *De los dioses en el cielo al cielo en los dioses*.

1. DE LOS DIOSES-CIELO A LOS DIOSES EN LOS CIELOS

Othmar Keel muy cabalmente disertaba que nuestras representaciones modernas de la cosmología mesopotámica incurren en un doble error⁵. De

³ A este respecto resultan útiles las monografías de Othmar Keel, *La iconografía del Antiguo Oriente y el Antiguo Testamento* (Madrid, 2007) y James B. Pritchard, *Ancient Near East in Pictures. Relating to the Old Testament*, 2ª ed. (Princeton, 1969).

⁴ Paul Beauchamp asemeja la creación a la aventura que recorre la Palabra que, una vez pronunciada, asume su carácter limitado. Hablar es *no decir todo*, es *reconocerse ausente en cada objeto*. Pero además, hablar es *romper la totalidad inicial*: a esa *totalidad perdida* le damos el nombre de “inicio” y *esperarla como posible* coincidirá con su “final”. Paul Beauchamp, *El uno y el otro Testamento. Cumplir las Escrituras* (Madrid, 2015), 3-6.

⁵ Keel, 59.

hecho, si ponemos en un díptico estas ilustraciones con la iconografía de Medio Oriente Antiguo observamos el abismo: pues no asistimos tanto a una representación del mundo como a una explicación del mismo. La cosmovisión antigua integra lo material y lo espiritual, lo científico y lo religioso, la proto-logía y la escatología⁶. Cada elemento forma parte de un todo vivo y dinámico que incluye el misterio. Esto que decimos para el imaginario pictórico vale para los textos. Cabe, además, una segunda consideración: las tradiciones antiguas no son monolíticas ni uniformes⁷. Existe un sano pluralismo que convive pacíficamente.

Los textos sumerio-acadios cifran el instante de la creación con la conjunción *cuando* (**u₄** / enuma, inuma, ultu)⁸, o con fórmulas análogas: *en el principio* (ina rēšum / בראשית)⁹, *en aquel día* (**u₄-ri-a** / ina ūmi ulluti)¹⁰. El alumbramiento del mundo sucede en un tiempo localizado aunque indeterminado. Goza de un “cuándo” que marca un *antes*, un *durante* y un *después* y que será el eje axial de este apartado.

1.1. Antes del “cuándo”. Origen de los dioses o teogonía

Origen del mundo y origen de los dioses van de la mano en las antiguas civilizaciones. Luego, cosmogonía y teogonía se miran y se enriquecen. Sin embargo, entre el Paleolítico y el Neolítico se observa un trueque: la antigua diosa madre-tierra es desplazada por divinidades celestes.

⁶ Separar el ámbito de la ciencia del de las creencias era inadmisibile. Ahora bien, que su visión del mundo fuera religiosa no equivale a denostarlos como científicos. De hecho, Sumer fue pionero en las ciencias. Samuel Noah Kramer, *La historia empieza en Sumer*, 3ª ed. (Barcelona, 1962).

⁷ Jean Bottéro, *La religión más antigua: Mesopotamia* (Madrid, 2001), 106-108.

⁸ Por ejemplo, “1 *Cuando* (ul-tu) Anu hubo creado el cielo, 2 y el cielo hubo creado la tierra” –*Exorcismo contra el mal de dientes*, 1-2–; “1 *Cuando* (□i□-nu-ma) los dioses en vez del hombre 2 llevaban el trabajo forzoso y soportaban la prestación personal” –*InllAw*, Pb I, i 1-2–; “5 *Cuando* (**u₄** / e-nu-ma) Anu, Enlil y Ea, los dioses más grandes, 6 hubieron sacado en su consejo los planos del cielo y de la tierra” –*EnAnEn*, I, 5-6; cf. también XXII, 14-16–; “24 *Cuando* (e-nu-ma) Anu hubo creado el cielo 25 y Ea hubo creado el Apsù, su morada” –BE 13987, 24-25–; “1 *Cuando* (e-nu-ma) los dioses mayores reunidos en consejo 2 para crear el cielo y la tierra” –*Disputa entre dos insectos*, 1-2–; “1 *Cuando* (e-nu-ma) en lo alto el cielo no había sido nombrado 2 y en lo bajo la Tierra no tenía todavía nombre” –*EnEl*, I, 1-2–.

⁹ La fórmula en *el principio* (ina rēšum), además de Gn 1,1 (בראשית), aparece en la Teogonía de la ciudad de Dunnu y Ḫarab –CT XL VI 43, 1-7–.

¹⁰ “1 *En aquellos días* (**u₄-ri-a**), aquellos días arcaicos, 2 en aquellas noches, aquellas noches lejanas, 3 en aquellos años, aquellos años antiguos, 4 cuando el cielo fue separado de la tierra 5 y la tierra fue separada del cielo” –*Gilgameš, Enkidu y los Infernos*, 1-5–; “1 *En aquel día* (**u₄ ri-a**/ ina u₄-mi ul-lu-ti), cuando el cielo y la tierra no estaban [todavía separados]” –*Enki y Ninmah*, 1–.

1.1.1. *Íncipit y pre-cosmos. De la diosa-tierra al dios-cielo*

Al troquelar ese periodo que hemos denominado *antes del cuándo*, las antiguas cosmogonías son imprecisas. En la errancia de un tiempo arcaico y nebuloso se bosquejan los primeros dioses de forma vaga y difuminada. *Enûma Eliš* los retrata como deidades toscas, amorfas e inacabadas, fuerzas gigantescas y prodigiosas¹¹. En la urdimbre de otros catálogos se teje pacientemente el intrincado árbol genealógico perdido en la selva de los milenios y cuyo objetivo es cubrir el déficit de los panteones, mientras se contesta a la inapelable pregunta sobre el origen de los mismos. Resulta complejo establecer el límite entre teogonía y cosmogonía¹². Largas listas de parejas divinas que encarnan fuerzas de la naturaleza apuntan a una lenta maduración del cosmos por vía de generaciones sucesivas hasta llegar al gran dios del cielo, Anu¹³.

Resulta llamativo que en esa ucronía por recabar el ancestro más primitivo, tanto Mesopotamia¹⁴ como Egipto¹⁵, dibujan una divinidad de naturaleza femenina y acuosa. Ella, Nammu, dará a luz a Cielo (An) y a Tierra (Ki) de cuya unión nacerán a su vez los grandes dioses¹⁶. *Enûma Eliš* plantea una ligera variación: dos grandes masas de agua entremezcladas –Tiamat–agua salada– y Apsû –agua dulce–, gestan a las divinidades, entre otras: Anšar (Cielo Total) y Kišar –Tierra Total–¹⁷.

En Egipto y en la Biblia el “caos” se representa tanto con las aguas (Gn 1,1) como con el desierto (Gn 2,4b). En el primer relato creacional bíblico se escenifica una especie de *pre-cosmos* anterior a la intervención de Dios (Gn 1,2) y designado con dos pares de binomios: tōhû (תהו) y bōhû (בהו); ḥōšek (חשך) y

¹¹ Bottéro, 113.

¹² Keel, 41.

¹³ Bottéro, 97-99.

¹⁴ Cf. *Anum*, I, 1-28; *EnEl*, I, 1-9. Joan O’Brien, Wilfred Mayor, *In the Beginning. Creation Legends from Ancient Mesopotamia, Israel and Greece* (Chico, 1982), 9.

¹⁵ Preludio de la creación serán también en Egipto estas aguas primordiales. De hecho, “el mundo anterior al mundo se visualiza mediante cuatro parejas de divinidades”: Nun y Naunet –aguas primigenias–; Kek y Keket –oscuridad–; Heh y Hehet –infinito–; Amun y Amaunet –lo oculto–. Keel, 39. También, Erik Hornung, *El Uno y los múltiples. Concepciones egipcias de la divinidad* (Madrid, 1999).

¹⁶ Georges Roux, *Mesopotamia. Historia, política, económica y cultural*, 4ª ed. (Madrid, 2002), 109-110.

¹⁷ “1 Cuando en lo alto el cielo no había sido nombrado 2 y en lo bajo la tierra no tenía todavía nombre, [...] 4 la engendradora Tiamat, que los dará a luz a todos. 5 Todos ellos mezclaban sus aguas en uno solo. 6 Cuando los pastos no estaban aglomerados 7 ni eran visibles los canales. 8 Mientras no habían aparecido los dioses. 9 Y ninguno tenía un nombre ni estaba provisto de un destino. En (Apsû-Tiamat) algunos dioses fueron creados” (*EnEl*, I, 1-9). Bottéro, 100; Roux, 110-111.

t^chōm (תהו). A diferencia de Mesopotamia y Egipto, Elohim convive con este caos, no nace de él¹⁸. Es más, Gn 1,2 puntualiza que el aliento de Dios (רוח) se cierne sobre este como en el mito ugarítico baálico. Dios habita en el océano y lo controla¹⁹.

El segundo relato (Gn 2,4b-25) pinta el previo a la creación como una situación esteparia ausente de vegetación, debido a dos razones: Dios todavía no había hecho llover, ni tampoco había hombre que labrase el suelo (Gn 2,5). Sin embargo, como en el *Conjuro de Namburbi*²⁰, el texto bíblico apunta: pero un manantial brotaba de la tierra y regaba toda la superficie del suelo (Gn 2,6). De nuevo el elemento acuoso. Este será importante para comprender la naturaleza del cielo. Mientras en Gn 1 el agua representa un elemento caótico, en Gn 2 es el símbolo de la vida. Dicha ambivalencia reaparecerá a lo largo de la Escritura²¹.

Aunque aquellas pisadas que hollaron una vez la arena están prácticamente borradas por el vaivén del mar, la imbricación secular de tradiciones ha conservado registro, si bien remoto, de su agónica pervivencia. De hecho, según Anne Baring y Jules Cashford la mitología babilónica no consigue desbancar a la anti-

¹⁸ Tanto la tradición ugarítica como hebreo-bíblica “sitúan una divinidad primordial en paralelo con ese fondo caótico primitivo en el que y con el que convive (El/Elohim) y al que organiza, bien por su palabra (Gn 1-2), bien por su distribución generativa –mito baálico–”. En la tradición sirio-cananea, en cambio, el modelo creación es por concepción de una pareja. El dios primordial El cuenta con tres hijos territoriales –Yam, Baal y Mot– que han nacido de la diosa Ashera, una diosa también primordial y marítima. Gregorio del Olmo Lete, *Origen y persistencia del judaísmo* (Estella, 2010), 68.

¹⁹ Olmo Lete, *Origen*, 70-71. El mito baálico sitúa a dios morando en el manantial, punto de emanación de los dos océanos –KTU 1.4 IV 20-22 y par.–. Esto es, el caos primordial. Gregorio del Olmo Lete, *Mitos y leyendas rituales de los semitas occidentales* (Madrid, 1998), 83. En un sello cilíndrico de Mari (Damasco M 2734) del periodo Acadio (2350-2150 a.C.) el dios An se halla entronizado en una montaña de la que fluye agua. Por este motivo, algunos estudiosos opinan que podría tratarse del dios cananeo El, que “mora en una montaña *en el seno de la boca de los dos ríos*”. Keel, 42, fig. 42. El agua que mana de la montaña sobre la que está sentado Anu proviene del Tehom. A la izquierda un dios apunta al agua con una lanza. Este se identifica con Baal-Hadad quien controla las aguas para que no devasten y fertilicen la tierra –cf. íd.–.

²⁰ “Eres tú el río divino, el creador de todo” (**én** at-ti **íd** ba-na-ta ka-la-ma; *Conjuro de Namburbi*, 6). Otros textos mesopotámicos en relación a Gn 2,5-6 son: EnEl, I, 1-9; *Enmerkar y el señor de Aratta*, 6.10; *Enki e Ninhursaga*, 13-30; *La disputa entre Oveja y Cereal*, 1-16; *Ritual para la fundación y reconstrucción de un templo* (CT XIII 35-38); Inscripción real de Uru-inimgina 15 AO 4153 (NFT 180).

²¹ El agua puede ser destructiva hasta el punto de desencadenar una anti-creación, como en el diluvio (Gn 6-9) pero canalizada, fecunda (Ez 47,1-12). En el Salmo 46(45) se observa este contraste entre aguas que se encrespan y amenazan (vv. 3-4) y el correr del río por las acequias en la ciudad de Dios (vv. 5-6).

gua diosa madre-tierra²² por dioses que, a diferencia de esta, se sitúan más allá de la creación²³. En el Neolítico la tierra dejó de concebirse como un organismo vivo y sagrado y, con ello, la antigua diosa madre comenzó a personificar el caos que un dios masculino y celeste debía de someter²⁴. Aun con todo, las antiguas teogonías se remontan a una divinidad femenina. El mito no se logró extirpar. Permaneció oculto, tal vez desdibujado, pero clandestinamente patente²⁵.

1.1.2. Dios-cielo: personificación, prosopopeya o hipálage

El “panteísmo terrestre” fue copado por el “celeste”. Pues el cielo se identificó con el “dios supremo”, el “rey de los dioses”: Anu, Zeus, etc. Ahora bien, no solo el cielo fue sosia de dios, también fue trasunto de la estratificación social y política de las urbes²⁶. Las divinidades se ordenaban en torno a este dios excelso, hasta el punto que algunos estudiosos dudan de hablar de politeísmo y canjean el término por el de “henoteísmo”²⁷.

Refrenda la estrecha asociación entre dios y cielo el pictograma que lo estampa. De hecho, ✱ (**dingir** o *ilum*) es un signo anfibológico que significa *estrella*, *cielo* y *Anu*. Aun cuando en la simplificación de la lengua acadia este logograma deja de representar un concepto para adoptar un valor silábico, nunca fue reemplazado como determinativo de la divinidad. El simbolismo celeste para figurar a dios o la hierofanía cósmica como manifestación de la deidad es común en las religiones antiguas²⁸. Sin

²² Los hallazgos del periodo Paleolítico y Neolítico testifican el culto a una diosa esculpida como mujer que los paleontólogos identifican con la madre tierra. La escultura más antigua data c. 22.000 a.C. Anne Baring, Jules Cashford, *El mito de la diosa. Evolución de una imagen* (Madrid, 2005), 28.

²³ *Íd.*, 11-16, 182-208.

²⁴ A juicio de Baring y Cashford, la muerte de Tiamat a manos de Marduk en *Enuma Eliš* refrenda esta idea. *Íd.*, 321-350.

²⁵ En la concepción egipcia los dioses Osiris, Isis y Horus nacen de la unión entre Tierra (Geb) y Cielo (Nut). Es la única tradición en la que el cielo es una divinidad femenina. Esta excepción puede estar conectada a la geografía: Egipto es fecundado por el Nilo y no por el cielo. Keel, 27.

²⁶ Roux reconstruye estos estratos: el más bajo está conformado por los espíritus buenos y malos; el siguiente peldaño lo ocupan dioses: instrumentos –pico, arado, etc.–, profesiones –forjadores, ceramistas, etc.– y naturaleza –minerales, vegetales, etc.–; en el escalón siguiente vendrían los dioses de los infiernos –Ereshkigal y Nergal– y los guerreros –Ninurta–; por encima los dioses astrales: luna –Nanna o Sîn– y sol –Utu o Shamash–; por último, la triada cósmica –Anu, Enlil y Enki/Ea–. Roux, 103-104; también Bottéro, 67-79.

²⁷ Bottéro, 63-65, 79-82.

²⁸ Julien Ries, *Le ciel, les dieux du ciel et les cultes célestes dans les religions anciennes*, en *Le ciel dans les civilisations orientales* (Bruxelles – Louvain-la-neuve – Leuven, 1999), 1-9.

embargo, ¿por qué representarlo con una estrella? ¿Se trata de una prosopeya? Esto es, de atribuir cualidades divinas a seres inanimados como los astros. O más bien, ¿de una hipálage que trasvasa propiedades celestes a los dioses?

Difícil de responder. Ya que sobre su etimología no hay consenso. El pictograma sigue siendo un *criptograma* que, aun con todo, ofrece una pista acerca de la naturaleza luminosa de los dioses²⁹. En la tradición mesopotámica –como en la Escritura³⁰– la luz-“nūrum” es señal de Dios³¹. Las divinidades emanan un “resplandor incandescente” –“melammu”–³². Este halo luminoso inextinguible es manifestación de autarquía vital, de la posesión de una vida que no se agota y que genera vida³³. Es también preludio de inmortalidad.

1.2. Durante el “cuándo”. Origen de los cielos o cosmogonía

En el principio ʾēlōhîm creó los cielos y la tierra (Gn 1,1). Con esta sintética frase Génesis condensa las cosmogonías de Medio Oriente Antiguo en las que uno o varios demiurgos son los responsables últimos de llevar a cabo la creación³⁴. En el punto anterior hemos rastreado cómo se imagina ese “antes del *cuándo*”, en este profundizamos sobre lo que acontece en ese instante que marca el “principio”.

²⁹ Bottéro, 83.

³⁰ Lo primero que Dios hace es separar la luz de las tinieblas. Siendo la primera criatura, es epifanía de Dios (Is 10,17; 60,1; Mi 7,8; Sal 27,1). Cf. también la luz en las teofanías (Ex 24; Ez 8; Sal 104) y el binomio luz-tinieblas (Is 5,30; Job 3,3; 22,10; 38,10). La luz no solo ilumina, sino que es principio de vida (Is 45,7; Sal 56,14; Job 33,28). Sobre el dualismo entre luz-tinieblas puede resultar útil: Armin Lange, Bennie H. Reynolds y Randall G. Styers, eds., *Light against Darkness: Dualism in Ancient Mediterranean Religion and the Contemporary World* (Göttingen, 2011).

³¹ Jesús García Recio, “De cara a Dios y al hermano”, *Isimu* 2 (1999): 127-141.

³² Se trata del compuesto sumerio **me** (*poder*) y **lám** (*incandescente*). Bottéro, 60. Existe una interesante monografía: Shawn Zelig Aster, *The Unbeatable Light. Melammu and Its Biblical Parallels* (Münster, 2012). Puede ser iluminador: S.A. Giggins, “Shapsh, Lamp of the Gods”, en *Ugarit, Religion and Culture: Proceedings of the International Colloquium on Ugarit, Religion and Culture, Edinburgh, July 1994: Essays Presented in Honour of Professor John C.L. Gibson*, ed. Nick Wyatt, Wilfred G.E. Watson, Jeffrey B. Lloyd (Münster, 1996), 327-350.

³³ La etimología de Dios proviene de *deus* en latín que, a su vez, se remonta a una raíz indoeuropea *deiw (*brillar*). Edward A. Roberts, Bárbara Pastor, *Diccionario etimológico indoeuropeo de la lengua española* (Madrid, 1996), 34.

³⁴ ¿Quiénes fueron estos demiurgos mesopotámicos? La tríada cósmica: Anu, Enlil y Ea –*EnAnEn*, XXII, 14-16–; Anu solo o Anu y Ea –*Exorcismo contra el mal de dientes*, 1-2; BE 13987, 24-26; BAM IV 333–; los grandes dioses –*Disputa entre dos insectos*, 1–; Marduk –*EnEl*, IV, 135-140–.

1.2.1. *Modelos de ordenamiento y separación. Cuando la cosmología es cosmogonía*

El origen de los cielos está en estrecha relación al origen del mundo. La actividad creadora de los dioses se reconduce a seis modelos: separación, procreación, generación, moldeado de arcilla, planificación y, por último, manufactura industrial³⁵. La creación se realiza de más a menos. Lo primero y más inminente es habilitar grandes superficies que, a su vez, serán escenario de continuas y sucesivas acciones. Dichos espacios poco a poco se van poblando, llenando y ornamentando.

Gn 1,1 se abre con una primera gran escenificación –en el principio ’ēlōhîm creó (ברא) los cielos y la tierra– que luego explica en Gen 1,6-8. El verbo que utiliza Gn 1,1 para esclarecer el origen de los cielos es *crear* (ברא). Acción que Gn 1,5 concreta en una doble actividad: *decir* (אמר) y *hacer* (עשה). El texto además indica que forjar el firmamento tiene una clara finalidad: *separar* (ברל) las aguas de arriba de las de abajo. La posibilidad de vida, por tanto, es fruto de este “divorcio”³⁶. Por último, Elohîm bautiza con el nombre de “cielos” (שמים) a esa bóveda-firmamento (רקיע).

En la tradición mesopotámica el origen de los cielos responde a los seis patrones antes referidos: los cielos surgen por *creación/contrucción* (banûm)³⁷; por *generación* (rehûm)³⁸; provienen de la palabra puesto que los dioses en diálogo planifican la actividad creadora³⁹. Sin embargo, el modelo más extendido es el de *separar* (**bad**, **ba_x**), *delimitar* (**sur**) o, incluso, *cortar* (ḥepûm)⁴⁰.

³⁵ Bottéro, 108-112.

³⁶ De hecho, el vocablo hebreo para indicar *cielo*, (shāmayîm; שמים), contiene el término *agua* (mayîm; מים). Sobre la etimología de los términos sumerio-acadios **an**, šamû, Horowitz, 245-246, 262.

³⁷ “1 Cuando Anu *hubo creado* (ib-nu-ú) el Cielo, 2 y el Cielo *hubo creado* (ib-nu-ú) la Tierra” –*Exorcismo contra el mal de dientes*, 1-2–; “24 Cuando Anu *hubo creado* (ib-nu-ú) el Cielo 25 y Ea *hubo creado* (ib-nu-ú) el Apsû, su morada” –BE 13987, 24-25–; “1 Cuando los dioses mayores reunidos en Consejo 2 para *crear* (ib-nu-ú) el Cielo y la Tierra” –*Disputa entre dos insectos*, 1-2–; “14 Cuando Anu, Enlil y Ea, los grandes dioses 15 *crearon* (ib-nu-ú) el Cielo y la Tierra” –*EnAnEn*, XXII, 14-15–.

³⁸ “1 Encantamiento. Porque Anu *generó* (ir-ḥû-ú) el cielo” –BAM IV 333–.

³⁹ Para indicar la “no creación” *EnEl*, I, 1 dice que ni el cielo ni la tierra *tenían nombre* (la na-bu– ša-ma-u // šu-ma la zak-rat). *EnAnEn*, I, 5-11 y la *Disputa entre dos insectos*, 1-4 registra que para la creación del cielo y la tierra los dioses se reúnen en un consejo y planifican la acción.

⁴⁰ Con el verbo *separar* (**bad**, **ba_x**): “4 cuando el cielo *fue separado* (**bad**) de la Tierra 5 y la Tierra *fue separada* (**bad**) del Cielo” –*Gilgameš, Enkidu y los Infiernos*, 4-5–; “1 Cuando el cielo *fue separado* (**ba_x**) de la tierra 2 que hasta ahora estaban estrechamente unidos” –*Relato bilingüe de la Creación* o KAR 4, 1-2–; “3 Enlil antes de hacer crecer del suelo las primicias del país, 4 *separó* (**ba_x**) el cielo de la tierra 5 y *separó* (**ba_x**) la tierra

Al igual que en Génesis, algunos textos señalan que se trata de una separación entre las aguas superiores y las inferiores⁴¹.

En la tradición religiosa egipcia existía el mito de la unión entre Nut (Cielo) y Geb (Tierra). Inicialmente estos dioses estaban copulando, hasta que su hijo Shu (Viento) los separa. Así queda reflejado en infinidad de iconografías⁴². En algunas de ellas un círculo de agua, o símbolos similares, refrenda la idea de la existencia de aguas superiores e inferiores⁴³. De hecho, el dios Sol en su tránsito diario navega por la bóveda celeste a bordo de una barca⁴⁴.

El origen de los cielos se halla en estrecha relación con el origen de la tierra. Uno se entiende en referencia al otro, como separación del otro. Por eso, *cielo-tierra* (ארץ-שמים) suelen formar un binomio inseparable tanto en la Escritura como en la tradición acadia⁴⁵ y egipcia⁴⁶. Junto a este pensamiento bipartito coexisten concepciones tripartitas (cielo-tierra-mar)⁴⁷ y cuatripartitas (cielo-tierra-mar-abismos; cf. Sal 135,6)⁴⁸. Mientras los dos primeros esquemas se infieren de la observación, el último incluye un elemento invisible: el mundo de los muertos o a las fuerzas del caos todavía presentes y amenazantes⁴⁹.

del cielo” –*La invención de la azada*, 3-5–. Con el verbo *delimitar* (**sur**): “9 cuando la tierra fue delimitada (**sur**) del cielo” –*Gilgameš, Enkidu y los Infiernos*, 9–. Con el verbo acadio *cortar* (ḥepûm), cf. la forma iḥ-pi-ši-ma en *EnEl*, IV, 137.

⁴¹ En *EnEl*, IV, 138-139 Marduk *dispone* (šakānum) la mitad del cuerpo de Tiamat para el *cielo* (šamāmūm) y separa así las aguas superiores de las inferiores (lín. 140).

⁴² Keel, 27-33, fig. 25-30, 32-33.

⁴³ Íd., 32-33, fig. 32-33, 36-37.

⁴⁴ Íd., 23-37, fig. 16.30, 32-33, 37.

⁴⁵ Binomio, *šamû u er etum*, que es personificado por los dioses Anu-Enlil, o Anu-Ea. Bottéro, 108; Roux, 104-106.

⁴⁶ Keel, 27.

⁴⁷ Así en muchos salmos –cf. Sal 8,8-9; 33,6-8; 36,6; 69,34; 96,11; 104,1-26; 135,6; 146,6–. La iconografía de las tumbas, también da cuenta de ello –Keel, 31-40, fig. 32-40–. En algunos textos de Mesopotamia, Anu es el señor del cielo, Enlil el dios de la tierra, mientras Ea/Enki domina el océano primigenio o Apsû –*Gilgameš, Enkidu y los Infiernos*, 11-13; *InllAw*, Pb I, 11-18–. En la mitología sirio-cananea los tres hijos de El –Yam, Baal y Mot– representan elementos cosmogónicos –Océano, Tierra e Infierno–. Gregorio del Olmo Lete, *La religión cananea según la liturgia de Ugarit. Estudio textual* (Sabadell-Barcelona, 1992), 35-65; Paolo Merlo, *La religione dell'Antico Israel* (Roma, 2009), 29-48, 103-110.

⁴⁸ En *InllAw*, Pb I, 11-19 el cosmos se divide en *cielo* (šamû), *tierra* (eršetum), *mar* (tiamtum) y el *mundo inferior* (apsû). También la cosmogonía de Hesíodo presenta este esquema de cuatro: tierra, infierno, cielo y mar. Hugh G. Evelyn-White, *Hesiod. The Homeric Hymns and Homeric* (Londres-Cambridge MA, 1954), 86-88.

⁴⁹ Richard S. Hess, “Going Down to the Sheol: A Place Name and its West Semitic Background”, en *Reading the Law: Studies in Honour of Gordon J. Wenham*, ed. J. Gordon McConville, Karl Möller (New York-London, 2007), 245-253.

Precisamente esta última apreciación requiere que sumemos otro modelo más de creación a los ya presentados: el de lucha.

1.2.2. *El modelo de lucha. Cuando la cosmogonía anticipa la escatología*

En otras diégesis mitológicas el origen de cielo y tierra sucede tras una lucha cósmica entre fuerzas antagónicas personificadas por dioses que, en cierto modo, encarnan el dualismo entre bien y mal, entre caos y cosmos⁵⁰. El antónimo del cielo aquí no será ya la tierra, sino el mar o los abismos. Sin duda, el texto más significativo es *Enuma Eliš*. La epopeya se compuso para ensalzar a Marduk como dios supremo e inigualable por encima de la triada cósmica –Anu, Enlil y Ea/Enki–. El relato comienza haciendo un barrido por la teogonía y, de este modo, pone las bases de su teodicea.

Tiamat, la madre de todos, quiere eliminar a los dioses y Marduk se ofrece para aniquilarla. Gracias a su inteligencia sale vencedor de la pelea y con los despojos del cuerpo de Tiamat construye el universo⁵¹. Aunque Marduk vence, pone guardianes con la misión de impedir que las aguas vuelvan a irrumpir –*EnEl*, IV, 135-140–⁵². Por ahora, las fuerzas del caos están aletargadas, pero en cualquier momento el combate se puede reactivar. Es más, si el agua no irrumpe en la tierra es porque el dios supremo es garante del orden. Acción que en la Escritura asumirá Yhwh⁵³.

La mitología sirio-cananea muestra una concepción parecida. De hecho, el mito baálico transcurre entre dos luchas fraticidas⁵⁴. Yam (Océano) instado por El, su padre, pretende arrebatarse a Baal –hermano de Yam– el trono de la tierra. A punto de ser derrotado, el dios de la magia Kothar le ayuda en la

⁵⁰ Hermann Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit* (Göttingen, 1895); Mary K. Wakeman, *God's Battle with Monster* (Leiden, 1973); John W. Rogerson, *Myth in the Old Testament Interpretation* (Berlin-New York, 1974); John Day, *God's Conflict with the Dragon and the Sea: Echoes of a Canaanite Myth in the Old Testament* (Cambridge, 1985); Don Michael Hudson, "From Chaos to Cosmos: Sacred Space in Genesis", *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 108 (1996): 87-97; Robin L. Routledge, "Did God Create Chaos?: Unresolved Tension in Genesis 1:1-2", *Tyndale Bulletin* 61 (2010): 69-88.

⁵¹ René Labat, *Le poeme babylonien de la Creation* (Paris, 1935); Maximiliano García Cordero, *Biblia y legado del Antiguo Oriente. El entorno cultural de la historia de salvación* (Madrid, 1977), 7-11; Bottéro, 100, 112-115; Roux, 109-113.

⁵² Un sello cilíndrico encontrado en Ur y conservado en el Museo de Bagdad del periodo Acadio (2350-2150 a.C.) muestra cómo un sirviente sostiene una puerta que sella las profundidades de la tierra y sus reservas de agua potable –cf. Jon 2,7–. Keel, 43, fig. 43.

⁵³ Cf. por ejemplo, Gn 9,14; Is 27,1; Jr 5,22; Job 7,12; 40,25; 41,11; Sal 46,3; 58,5; 65,7-8; 74,12-17; 77,5,17-20; 89,6-16; 91,13; 93,3-4; 104,5-9.26.

⁵⁴ El texto en español se encuentra en Olmo Lete, *Mitos y leyendas*, 35-124. Cf. también, Mark S. Smith, Wayne T. Pittard, *The Ugarit Baal Cycle. Vol. II. Introduction with Text, Translation and Commentary of KTU/CAT 1.3-1.4* (Leiden-Boston, 2009).

pugna. Vencedor, Baal extrae a Yam la savia vital –el agua– con la que forma las nubes y puede regar la tierra. Se convierte así en el dios de la tempestad, de la tormenta y de la fertilidad. Pero todavía Baal tendrá que acometer un segundo envite. Esta vez contra su hermano Mot, que personifica la muerte o el desierto. En esta ocasión, es engullido por él y, como en otras leyendas de la diosa madre-consorte, será Anat quien lo libere⁵⁵.

Probablemente el relato responda a una “dramatización mitológica” de la vida que, además, responde a las coordenadas geográficas y geoclimáticas de Siria-Palestina, encasillada entre el mar (Yam) y el desierto (Mot). Un mar y un desierto siempre amenazantes⁵⁶. De hecho, en el mito ni uno ni otro mueren. Permanecen en hibernación hasta que una nueva ocasión los despierte (Sal 93,3; 104,9). El cosmos, en este sentido, es una victoria real pero parcial sobre el caos, como la vida lo es sobre la muerte. Pues bien, en la escatología estas fuerzas primigenias se activarán⁵⁷.

1.3. Después del “cuándo”. Los dioses en el cielo

A modo de sinécdoque, las antiguas teogonías en ese *antes del “cuándo”* perciben cielo y dios como una realidad coincidente. En las cosmogonías que explican *durante el “cuándo”* cielo y tierra se desgajan. Al primer desgarro suceden otros tantos hasta conformarse las grandes superficies que serán dominio de la triada cósmica⁵⁸. *Después del “cuándo”* las divinidades quedan

⁵⁵ El mito de la diosa y de su hijo-esposo probablemente explicaba el cambio de las estaciones. El invierno coincide con la cautividad de dios en el inframundo, mientras que en primavera dios regresa. Este mito tiene diferentes versiones en las tradiciones de Medio Oriente Antiguo: la pareja Inanna y Dumuzi en la zona meridional de Sumer; e Ištar y Tamuz en la zona septentrional de lengua acadia; Isis y su hijo-consorte Osiris en Egipto; Cibele en Anatolia; Deméter y Perséfone en Grecia. Baring y Cashford, 80-81, 175-176, 256-257.

⁵⁶ Olmo Lete, *Origen*, 76-86.

⁵⁷ “Para la concepción hebrea el Cosmos es una limitación del Caos (t^hôm), el cual puede romper ese límite –diluvio/colapso– y reaparecer de nuevo, por orden divina, desde luego. Se podría decir que el Cosmos es un experimento inestable y pasajero. Lo primordial, permanente y duradero es el Caos. Pero a su vez este no se contenta consigo mismo y tiende incesantemente a explotar, a salir de sí mismo y organizarse, encierra en sí la propia descalificación, la necesidad y la energía para superarse. Por eso el orden se resiste a morir, por eso vida/muerte es una agonía, aunque con derrota segura del orden. Esto lo vivió la mitología cananea como una lucha incesante y repetida entre el dios de la vida, Baal y las fuerzas del Caos y la Muerte, Yam y Mot. Lo definitivo, pues, es el ritmo alternante: el ser es el ritmo”. Olmo Lete, *Origen*, 76.

⁵⁸ Por ejemplo, a Anu le corresponden los cielos, a Enlil la tierra y a Ereshkigal el inframundo: “An había tomado consigo el cielo, y Enlil la tierra, y concedió los infiernos a Ereškigal” –*Gilgameš, Enkidu y los Infiernos*, 11-13–. BE 13987, 24-26 considera a Anu el

relegadas al ámbito celeste como su hábitat propio. Algunos textos analizan su estratigrafía y composición.

1.3.1. Geografía celeste

En estrecha simetría con la tierra existe una estratigrafía celeste⁵⁹. Nuevamente hacemos frente a una tradición no monolítica que en este caso oscila entre dos cotas: tres o siete cielos. La última tiene raigambre sumeria y se halla en varios conjuros⁶⁰. Aunque esta idea pasa posteriormente a la tradición judía y musulmana⁶¹, la interpretación de los textos resulta compleja⁶². En la tradición acadia, sin embargo, prima una concepción tripartita⁶³. El cielo superior, el medio y el visible⁶⁴.

El primero se identifica con los *cielos de Anu*. Estos coronan la cota más alta⁶⁵. Sobre quién los habita, la tradición no es homogénea⁶⁶. Algunos textos conciben los cielos como grandes bloques de piedra superpuestos donde el suelo de uno es el techo de otro. La piedra que alicata el cielo de Anu es *luludānttu*. Término no descifrado pero asociado a una piedra roja⁶⁷. Qué contienen en su interior, se describe parcamente en pocos textos⁶⁸.

Los *cielos medios* se encuentran debajo del cielo de Anu. Nuevamente la tradición no es uniforme acerca de sus habitantes. Algunos textos adjudican este nivel a las estrellas, otros a los Igigi, a Enlil o a Bel que allí tiene su templo. Igualmente su suelo está confeccionado con *saggilmud*. Piedra cuyo significado es una incóg-

creador del cielo, mientras a Ea el del Apsu, su morada. En *InlIlu*, Pb I, 11-18 Anu toma posesión del cielo, Enlil la tierra, a Enki se le asigna el mar, mientras que los dioses del Apsú descienden al mismo. Sobre la multitud de dioses y sus atribuciones, cf. Bottéro, 67-82. Sobre la triada cósmica y su función, Roux, 104-105.

⁵⁹ Keel, 59. En la fig. 41 se aprecia esta idea. Cf. íd., 41.

⁶⁰ Por ejemplo en: CT 16 14 iii 25-26; TIM 9 63:7; AMT 103 8; BIN 2 16 1-8.

⁶¹ De hecho, en el segundo libro de Henoc se habla de siete cielos superpuestos pertenecientes a siete ángeles (2Hen 3-9). También en el Corán en la sura 65,12 y 78,12 se habla de siete cielos.

⁶² Horowitz, 216-220.

⁶³ En la iconografía egipcia se halla esta idea. En la fig. 30 Nut aparece duplicada delimitando dos cielos: uno para el sol y otro para la luna. Keel, 30.

⁶⁴ KAR 307:30-38; AO 8196 iv 20-22.

⁶⁵ Cf. *EnEl*, VI, 37-44; KAR 307; AO 8198; *La epopeya de Gilgameš*, XI, 113-114; Erra 74, 150-153; *Etana*, sección A, 40-44 –cf. también sección B, 1-25–; *šurpu* 43:78

⁶⁶ Anu y su corte; los Igigi; Ištar; los Anunnaki. Sobre esta cuestión, Horowitz, 245-246. Sobre el cielo superior en los textos sumerios, cf. íd., 247-249.

⁶⁷ KAR 307:30; AO 8196 iv 20. Horowitz, 8-11.

⁶⁸ Así en STT 28 v 42'-44'.47'; *Etana*, Sección B, 30-41; MDP 18 250:1-3; *Adapa* 118: v. 45-50. Horowitz, 250.

nita aunque se antoja de color azul⁶⁹ y, por eso, al zafiro (cf. Ex 24,10)⁷⁰. Algunos escritos insisten en que los cielos intermedios se divisan desde la tierra⁷¹.

Respecto a los *cielos inferiores*, la tradición es unánime acerca del pavimento: el jaspe⁷². La contemplación de un cielo estrellado evoca una superficie jaspeada. Las estrellas están grabadas en esta piedra, incisas por Enlil. La iconografía egipcia igualmente pinta el cuerpo de Nut tachonado de estrellas⁷³. Acerca del tipo de jaspe, se discute si se trata de un jaspe persa azul, el de Chipre que era verdusco o, más bien, traslúcido. Lo que permitiría ver el cielo medio. En este cielo habitan las estrellas. Otros textos ubican aquí a los Anunnaki⁷⁴.

1.3.2. *Naturaleza, composición y función*

La contemplación de los cielos suscita admiración y sensación de inmensidad: “cuando contemplo el cielo obra de tus dedos, la luna y las estrellas que has creado, ¿qué es el hombre para que te acuerdes de él?” (Sal 8,4-5). De hecho, algunos salmos (Sal 36,6; 57,10; 89,3.29-30; 103,11) y textos de Medio Oriente Antiguo les otorgan las cualidades de inamovilidad, estabilidad e infinitud⁷⁵. Características que la escatología trasvasa de la espacialidad a la temporalidad.

Sobre su composición, los términos ofrecen pistas. El léxico sumerio **An** evoca a la divinidad Anu. En cambio, el vocablo acadio más usual (šamû, šamā’û o šamāmû) parece derivar de “agua” o, al menos, en su interior contiene este lexema⁷⁶. Se creía que los cielos estaban compuestos de la misma⁷⁷. Naturaleza acuosa conectada con la teogonía. Motivo al que se suman otras dos asociaciones: su color azul y la lluvia que se concibe como “agua del cielo” (**a.an**)⁷⁸. Igualmente la iconografía egipcia lo representa como un mar surcado, una especie de océano celeste⁷⁹.

⁶⁹ KAR 307:31; AO 8196 iv 21.

⁷⁰ Paradójicamente, cuando en Ex 24,10 se narra la experiencia de haber visto a Dios, lo que se describe es el pavimento del suelo. Roberto Fornara, *La visione contraddetta. La dialettica fra visibilità e non-visibilità divina nella Bibbia ebraica* (Roma, 2004), 371-445. La cima de la montaña se convierte por unos momentos en cielo y la claridad del cielo se asocia al zafiro. Cf. R.M. Hinckley, “Sapphire Lukhoth and Blood-Sprinkled Kapporeth: The Ten Comandments in Context”, *Logia* 21 (2012): 28, n.9.

⁷¹ Horowitz, 11.

⁷² KAR 307:33; AO 8196 iv 22. Horowitz, 13-15.

⁷³ Keel, 29-33, fig. 28-30, 32-33.

⁷⁴ Horowitz, 13-15, 252-261.

⁷⁵ AO 6478. Keel, 27-29; Horowitz, 264.

⁷⁶ Sobre el léxico acadio y sumerio, Horowitz, 223-242.

⁷⁷ Cf. *EnEl*, IV, 137-146; CT 25 50:17.

⁷⁸ Horowitz, 224, 262-263.

⁷⁹ Keel, 31-41, fig. 32-33, 36-37, 40.

De hecho, según Gn 1,6-7 la finalidad del *firmamento* (רָקִיעַ) es separar el cielo de la tierra, las *aguas de arriba* de las *de abajo*, y dejar así espacio a la vida. En otros pasajes la Escritura bosqueja la fisonomía de esta cúpula: una bóveda sostenida por columnas (Job 26,11); una tienda que se despliega (Is 40,22); o una gran losa de piedra (cf. Ex 24,10; Ez 1,26-28; 10,1)⁸⁰. Sobre este asunto la iconografía antigua es todavía más plástica. Así pues, el techo del mundo es como una losa plana o curvada⁸¹. En otras ocasiones se recurre a un esquema simbólico-teológico: el cuerpo acrobáticamente contorsionado de Nut e incluso tatuado de estrellas⁸², o bien, unas alas que se despliegan protegiendo a la humanidad⁸³.

¿Con qué se sostienen los cielos para que no se desplomen sobre la tierra? La respuesta va desde una explicación cosmológica a otra más ético-teológica. Las montañas, el aire, los *was* o soportes entrarían dentro de la primera opción⁸⁴. La respuesta ético-teológica tiene que ver con el orden del mundo. De hecho, soportando el peso de los cielos se representa al rey, al templo, al árbol de la vida, o a un dios –en ocasiones con un cordel en la cabeza– que indica el rollo de papiro y, por tanto, que el mundo está sostenido por el orden divino⁸⁵. En cierto modo, en la Biblia existe una idea parecida. El diluvio (Gn 6-9) –esto es, la unión entre las aguas de arriba con las de abajo– sucede por el incremento de violencia y pecado. Que los cielos no se precipiten sobre el globo terráqueo depende de la conducta humana. Y esto da paso al siguiente apartado.

2. DE LOS DIOS EN EL CIELO AL CIELO EN LOS DIOS

“El cielo pertenece a Dios, la tierra se la ha dado a los hombres” (Sal 115,16). El salmo 115 expresa una convicción generalizada, Dios mora

⁸⁰ Íd., 22-26. Cf. los textos acadios KAR 307 y AO 8196 (Horowitz, 263).

⁸¹ Keel, 22-26, fig. 15-18, 20-21, 23.

⁸² Íd. 27-37, fig. 25-30, 32-33, 36.

⁸³ Íd., 24-26, fig. 19, 22.

⁸⁴ Las montañas como soporte de los cielos –cf. íd., 19, 25, 29-30– a veces se sustituyen por guardianes: leones u hombres escorpiones –íd., 23, 26–. Sobre el simbolismo del león, Izak Cornelius, “The Lion in the Art of the Ancient Near East: A Study of selected Motifs”, *Journal of Northwest Semitic Languages* 15 (1989): 53-85; Brent A. Strawn, *What Is Stronger than a Lion? Leonine Image and Metaphor in the Hebrew Bible and the Ancient Near East* (Fribourg, 2005). El aire en muchas ocasiones viene representado por el Dios Shu –Keel, 27-29, 32–. En la fig. 19 se observan los *was* (íd., 24), mientras que en la fig. 28 los cuatro soportes –íd., 29–.

⁸⁵ Keel, 24-26, 29, 36.

en los cielos⁸⁶. Si el cielo es el hábitat divino, la tierra es el ámbito humano. Sin embargo, no son dos espacios paralelos. Los textos muestran que entre uno y otro hay continuas injerencias. Es más, el cielo es una realidad activa y decisiva en el mundo. ¿En qué sentido? La organización terrestre viene de la esfera celeste y consiste en *hacer de la tierra un cielo*.

2.1. El orden celeste, un espejo al que adecuarse

Mientras en el Paleolítico la creencia en la diosa madre instauro un ordenamiento inmanente a la tierra, en el Neolítico la figura de un dios trascendente relega al más allá el principio ordenador de la creación. Ahora bien, este dios celeste no permanece enajenado en su confín. Decide habitar en la tierra. Y dicha disposición dota al templo de gran importancia.

2.1.1. Mirando al cielo

Ubicado el principio ordenador más allá de la tierra, el ser humano escudriña el cielo buscando la voluntad de los dioses y también su propio destino⁸⁷. De este sentir religioso nace la astronomía, en estrecha conexión con la astrología⁸⁸. El ideograma de los dioses, la “estrella” (**dingir**), subraya una de las cualidades divinas más notorias: la autarquía de una luz incandescente (*melammu*). Si el cielo inferior es traslúcido y los dioses son como astros, los seres humanos deben estar atentos a sus movimientos. En cierto modo, contemplando el “baile” estelar se consigue atisbar la danza imprevisible del actuar divino.

Los múltiples astrolabios y tablillas astronómicas dan cuenta de la importancia de este factor en la religiosidad, como más adelante las *tablas celestes* en la literatura apocalíptica⁸⁹. Fruto de esta intensa pesquisa, en Mesopota-

⁸⁶ Cf. KAR 307 32-33; *Exaltación de Ištar*, 18-19; LKA 23 rev. 8'-9'; BE 31 12 rev. 24-25; RA 32 181:14-15 –Horowitz, 250-252–. El término acadio de cielo *andurunna* significa literalmente: *donde Anu habita* –cf. íd. 225–.

⁸⁷ Algo de lo que tampoco está exento el AT. Giovanni Virginio Schiaparelli, *Astronomy in the Old Testament* (Oxford, 1905); Sigmund O.P. Mowinckel, *Die Sternnamen im Alten Testament* (Oslo, 1928); Otto E. Neugebauer, “The History of Ancient Astronomy”, *Journal of Near Eastern Studies* 4 (1945): 1-38.

⁸⁸ El sentido religioso no menoscaba la capacidad científica de nuestros ancestros mesopotámicos, quienes sobresalieron en astronomía. Sirva como ejemplo que en el cálculo del calendario solar tan solo cometen un error de 4 minutos y 32,65 segundos. Roux, 384-386.

⁸⁹ El concepto de las tablas celestes se halla en la literatura apócrifa pero también en Qumrán. Cf. James C. van der Kam, *Textual and Historical Studies in the Book of Jubilees* (Missoula, 1977), 259. De hecho, el judaísmo oficial solamente aceptaba la revelación a

mia se trazaron “mapas” del cielo⁹⁰. Algunos textos esbozan la geografía astral diseñando “caminos” (*ḥarrānu*), equivalentes a nuestra altitud y latitud. De hecho, el curso del sol, de la luna y de las estrellas es regular, pues siguen un “sendero” fijo⁹¹. Otros escritos bosquejan cuatro cuadrantes celestes en equivalencia con los de la tierra. Un círculo contenido en un cuadrado y a su vez triangulado por dos diagonales con intersección en el centro, establecen los cuatro puntos cardinales o cuadrantes. Otros textos antiguos usan una terminología técnica –*horizonte, zenit, mitad del cielo, atmósfera*, etc.– testigo de una estructura organizativa y consensuada del cielo.

2.1.2. *Morando en la tierra*

No basta con mirar al cielo, los dioses dan disposiciones al rey para la construcción de su residencia terrestre. Quieren venir a vivir con los hombres. La ciudad-estado surge y se desarrolla en torno al templo de un dios patrono que adopta a una ciudad. Luego la jerarquía, que relega a los dioses a la esfera celeste, en la práctica se muestra menos rígida. De hecho, la idea de que dioses e individuos vivan segregados no termina de convencer a la religiosidad antigua. Asistimos, pues, a continuos cruces de fronteras desde la una y la otra orilla. Dioses y hombres transgreden los límites de lo infranqueable.

El templo alberga una significación especial en este asunto. Vestigio de ello es su sacralidad en estrecha conexión con la presencia divina, pero también la metáfora celeste del espacio⁹². Así pues, existe una teología del templo hacia la que convergen, como en un racimo de uvas, distintos elementos. Con forma de escalinata se construyen los zigurat para representar la montaña santa cuya cima toca el cielo y, por eso, es su acceso. La apertura de diferentes puertas

Moisés, mientras la literatura apocalíptica admitía las siete tablas escondidas en el cielo que contenían secretos todavía no revelados. Cf. Alejandro Díez Macho, *Apócrifos del Antiguo Testamento, I Introducción general* (Madrid, 1984), 89, n. 3. La idea se remonta al mito mesopotámico de Enmeduranki –*íd.*, 125–. Para las recurrencias bíblicas y apócrifas de dichas tablas, cf. *íd.*, 348. Puede resultar interesante la monografía de Leslie Baynes, *The Heavenly Book Motif in Judeo-Christian Apocalypses 200 BCE-200 CE* (Leiden-Boston, 2012).

⁹⁰ Estos se reconducen a tres modelos. Horowitz, 252-261, 151-207, 233-242.

⁹¹ En algunos textos de la Biblia se indica que las estrellas penden de la bóveda celeste y entre ellas están anudadas por un hilo de plata (Job 38,31-33). Esto explica por qué se mueven uniformemente manteniendo la distancia. KAR 307 entiende que el suelo del cielo inferior es una piedra jaspeada, las estrellas grabadas en ella se mueven por la rotación del suelo –Horowitz, 258–. Los cielos especiales para el sol y para la luna de la iconografía egipcia denotan esta misma idea –Keel, 30, fig. 30–.

⁹² Además del estudio, Adolfo D. Roitman, *Del Tabernáculo al Templo. Sobre el espacio sagrado en el judaísmo antiguo* (Estella, 2016) ofrece una amplia bibliografía.

muestra una jerarquía sacra de los espacios, copia de la taxonomía celestial⁹³. La misma disposición de emplazamientos y el mobiliario no se antoja carente de significado. El jardín anexo, de corte paradisiaco y en estrecha relación con este, tampoco es ajeno a esta comprensión. Desde la pericia arquitectónica hasta el más ínfimo detalle tiene origen en dios, quien da disposiciones precisas al rey sobre su morada (Ex 25–31).

En conexión con el concepto de montaña santa, el templo garantiza el orden del mundo. De hecho, su construcción se libra contemporáneamente a la lucha contra el caos (Sal 24,1-3; 46,3-4)⁹⁴. Es más, se halla encumbrando en aquella sima que conmemora esta victoria así como el incipit de la creación (Is 44,26-28; 45,12-13; Sal 87,2). El rey tendrá la función de mantener este equilibrio. Así le avalan los epítetos reales de “jardinero fiel” y “pastor”⁹⁵. Este deseo de encuentro entre dios y el ser humano, preludio de lo que será la vida eterna, queda ratificado por diversos rituales. Así pues, estatuas de dioses “nacen” para quedarse en el templo⁹⁶ y estatuas de hombres colocadas frente a los dioses dialogan día y noche con ellos⁹⁷.

2.2. Vías de acceso al cielo. En busca de la inmortalidad

El futuro está a la vuelta de la esquina. La escatología “amenaza” la tierra. De hecho, no solo las puertas del templo abren a un espacio distinto, existe una geografía escatológica que sutura la metáfora espacial con la temporal. Puertas ya en la tierra colindan con la vida eterna.

2.2.1. Dioses que vienen a la tierra, hombres que acceden al cielo

Casi todas las mitologías antiguas cuentan con la tipología de un héroe que, buscando la inmortalidad –metáfora temporal–, emprende el periplo de traspasar

⁹³ Sobre las distintas puertas del cielo, Horowitz, 266-267.

⁹⁴ Rémi Lack, *La Symbolique du Livre d'Isaïe. Essai sur l'image littéraire comme élément de structuration* (Rome, 1973), 221; Bernd Janowski, “Der Himmel auf Erden. Zur kosmologischen Bedeutung des Tempels in der Umwelt Israels”, en *Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte*, ed. Bernd Janowski, Beate Ego (Tübingen, 2001), 229-254; Keel, 107-170 –especialmente fig. 240–.

⁹⁵ José Antonio Castro Lodeiro, “Venid y trabajad. ¡Es tiempo de alabar! La vocación del hombre en los relatos de creación mesopotámicos y bíblicos” (Excerpta ex Dissertatione ad Doctorandum in Theologia Biblica Sedes Victoriensis 2013, Santiago de Compostela, 2016), 49-58.

⁹⁶ Sobre el ritual del nacimiento de dios, Jesús García Recio, “La Biblia en su contexto cultural”, en *iFascinados por la Palabra! IX Jornadas de Teología* (Santiago de Compostela, 2009), 66-68.

⁹⁷ A este respecto resultan interesantes las cartas dirigidas a Dios. Jesús García Recio, “Ten misericordia de la carta que te deposito”, *Reseña Bíblica* 68 (2010): 36-46.

sar los confines del mundo habitado –metáfora espacial–. La literatura escatológica desarrolla un género literario: los viajes al cielo⁹⁸. Entre todas las epopeyas antiguas –Adapa, Etana, etc.– nos interesa particularmente la de Gilgameš⁹⁹.

Este rey de Uruk busca una vida sin fin y se aventura en un peligroso mundo. Lo primero que encuentra son los Montes Gemelos (Māšû). Interrogado por dos hombres escorpión, que custodian las puertas cósmicas por donde sale y se pone el sol, le instruyen sobre la ruta que ha de seguir: un pasadizo secreto y totalmente oscuro por el que circula el sol. Gilgameš lo debe transitar antes de que él entre.

Conseguido el objetivo, accede a un jardín con tintes de paraíso en que crecen piedras preciosas. Allí Siduri, la tabernera, nuevamente le orienta: tendrá que cruzar las “Aguas de la Muerte” sin ser mojado por ellas (*Gilg.*, XI, 193-198). Alcanzada la meta, se topa con el héroe del diluvio, quien le regala el secreto de una planta con efectos rejuvenecedores. Gilgameš se zambulle en el Apsû para conseguirla. Pero de regreso a Uruk, una serpiente la engulle.

La región de la oscuridad, el océano amargo y la boca de los ríos donde se encuentra Utanapištim, muestra puntos de contacto con el mapa de Babilonia¹⁰⁰. Y este dato manifiesta que no solo en textos de índole más “mitológica”, sino que en mapas que pretenden reflejar zonas geográficas, se incluyen regiones que forman parte “del más allá”. Cosmología y escatología, por tanto, no están netamente disociadas.

2.2.2. Cartografía escatológica

En el Mapa Babilonio la tierra se dibuja como un círculo rodeado de un anillo de agua denominado “aguas amargas” (*nâr marratu*)¹⁰¹. Alrededor de

⁹⁸ Sobre las características del género apocalíptico, Díez Macho, 1, 45-48.

⁹⁹ Para una introducción al texto y su traducción en español, Joaquín San Martín, *Epopeya de Gilgameš, rey de Uruk* (Madrid, 2005). También Franco D’Agostino, *Gilgameš o la conquista de la inmortalidad* (Madrid, 2007).

¹⁰⁰ Se trata de un dibujo –8x8cm– en una tablilla de arcilla –8x12cm– encontrado en Sippar. No puede ser posterior al siglo IX y se data hacia los siglos VI-V a.C. Sin embargo, se considera que probablemente derive de un periodo más antiguo. En concreto, de un prototipo de la primera Dinastía Babilónica (1850-1530). Horowitz, 20-42, 96-106.

¹⁰¹ En ocasiones, mar y río en los Salmos aparecen en paralelo: Sal 24,2; 66,6; 72,8; 80,12; 89,26; 93,3 –Keel, 19–. Algunos estudiosos piensan que esta representación responde a la experiencia, ya que en un radio de 700 km Mesopotamia linda con una serie de lagos y mares: el golfo Pérsico, el mar Rojo, el mar Caspio, el océano Índico y los lagos Van y Urmia –cf. íd., 20–. Una idea similar también aparece en la iconografía egipcia. Así el relieve de una tapa de sarcófago de la necrópolis de Sakkara, datado en el siglo IV a.C. (fig. 33), se encuentra un gran anillo que bordea la tierra y que parece representar el océano –cf. íd., 32–. En otras ocasiones lo que circunscribe a la tierra se representa con una serpiente que se devora a sí misma –cf. fig. 38, íd., 38–.

este río-circunvalación ocho protuberancias en forma triangular reciben el nombre de *nagû*¹⁰². La situada en la parte superior derecha conserva una indicación: un gran muro donde el sol no se ve. Podría tratarse de una región donde “siempre habita la oscuridad”¹⁰³, o que “el sol no lo ha visto”, porque en la latitud mesopotámica el sol nunca pasa por el norte. Ambas explicaciones son complementarias: el sol nunca atraviesa esta región debido al gran muro elevado¹⁰⁴.

La línea 10 del anverso del mapa habla de Utanapištim, Sargón y Nur Dagan. El primero es el héroe del diluvio que, según la Epopeya de Gilgameš, habita en el “nacimiento de los ríos” (ina pî nārāti). Para acceder allí, el rey de Uruk atraviesa el mar de la muerte. Por eso, algunos piensan que los triángulos del mapa son “islas” que marcan el confín de la tierra (Sal 72,10; 97,1) y preámbulo del mundo del más allá. De hecho, en otros escritos las islas señalan el comienzo de los cielos, ya que sus habitantes se ponen en paralelo a las puertas del sol (Sal 65,9)¹⁰⁵.

En las líneas 24-25 del reverso del mapa la octava *nagû* viene descrita como el lugar por donde el sol sale. La idea de las puertas celestes por las que el sol accede al mundo son un tópico, tanto en los textos¹⁰⁶ como en la iconografía mesopotámica y egipcia¹⁰⁷. Por último, sustentado por la creencia de que la salvación y el orden vienen por ellas, en el centro del mundo se sitúa Babilonia¹⁰⁸.

2.2.3. Cosmología y geografía escatológica

El Mapa Babilonio está diseñado a vista de pájaro y solo podemos contemplarlo en sentido horizontal. Ahora bien, la verticalidad no está ausente. De hecho, en algunos textos bíblicos el orden de cuatro elementos cósmicos –cielo y Sheol, cima del Carmelo y fondo del mar– trazan lo opuesto desde

¹⁰² El término puede tener tanto el sentido de “región” como de “isla”. Se discute en este caso a qué está haciendo referencia. Horowitz, 30-40.

¹⁰³ Así aparece en otros textos como *Gilg.* IX, iv-v; RA 79 122-124 (Horowitz, 33). Según Génesis la separación entre la luz y las tinieblas sucede el primer día. Estas quedarían relegadas a un horizonte lejano donde se encuentran las montañas que sostienen el mundo (Job 26,10) –Keel, 20–.

¹⁰⁴ Horowitz, 33.

¹⁰⁵ Es más, se pensaba en la existencia de islas-montañas cósmicas que dan acceso al cielo. Keel, 21.

¹⁰⁶ Íd., 20-21, fig. 9-13.

¹⁰⁷ Los textos hablan de puertas de acceso al cielo superior y, por tanto, invisibles. Pero también de acceso al cielo visible, generalmente referidas al este y oeste, que es por donde el sol sale y se pone. Horowitz, 266-267. También en el libro de los muertos egipcio aparece esta idea. Keel, 21.

¹⁰⁸ Como en otras representaciones o textos lo será Egipto o Jerusalén, Keel, 32-34.

el plano vertical (Sal 139,8ss; Am 9,2ss). A *arriba* corresponde: *cielo y cima del Carmelo*. A *abajo*: *Sheol y fondo del mar*. En una superficie plana, como el Mapa Babilonio, “arriba” coincide con el “norte” y “mar” con el “sur” (Sal 107,3; Job 11,7-9). De igual modo, *las alas de la aurora y el extremo del mar* del Sal 139 pueden señalar la salida del sol –este– y su ocaso –oeste–¹⁰⁹.

En el famoso texto del paso del Mar Rojo existe una anotación interesante. Ex 14,22 indica que los israelitas entraron en el mar mientras las aguas formaban muralla a derecha e izquierda. En hebreo derecha significa “sur” e izquierda “norte”. Por eso, se puede interpretar que Israel camina en medio del mar, con una muralla al sur –derecha– y otra al norte –izquierda–. Luego la dirección de los israelitas es de oeste a este. El mismo itinerario que sigue el sol cuando se pone¹¹⁰. Este lucha toda la noche con el Sheol para poder amanecer al día siguiente. No es casual que Israel bregue toda la noche por el mar para amanecer al día siguiente en la otra orilla. La Pascua es el paso de una a otra orilla, el tránsito de la muerte a la vida.

En el Paleolítico la observación de las fases lunares ofreció a nuestros ancestros un “patrón de crecimiento y de decadencia”. Así explicaron una naturaleza cambiante en medio de un devenir eterno: la luna creciente es la diosa joven; la madre grávida la luna llena; la anciana y sabia la luna decreciente, pues su luz se oculta en su interior¹¹¹. En el Neolítico, en cambio, el camino visible e invisible del sol constituirá un paradigma de la existencia humana¹¹² y también uno de los pilares para sostener la esperanza escatológica¹¹³. Como el sol tragado por la tierra, volveremos a amanecer.

Este ciclo regular del sol un día se romperá. Las fuerzas del caos aletargadas se activarán y con ellas dará inicio el combate escatológico, prólogo de la batalla final. Entonces el mal será completamente aniquilado. Cielo y tierra nuevamente se unirán hasta formar una única realidad paradisiaca, un nuevo Templo, en la que Dios y el ser humano habiten definitivamente juntos. Así reza un antiquísimo epitafio de una consagrada o *naditum* que sutura lugar, tiempo y estado teologal en su comprensión del cielo: *Dios al final de mis días me ha invitado a su mesa*.

¹⁰⁹ Íd., 21.

¹¹⁰ Jean Louis Ska, *Le passage de la mer. Étude de la construction, du style et de la symbolique d'Ex 14,1-31* (Roma, 1997), 128-136.

¹¹¹ Baring y Cashford, 37-38.

¹¹² Así pues, el itinerario de Abraham de Ur a Canaan es el del sol.

¹¹³ Infinidad de representaciones egipcias muestran una elaborada reflexión sobre el ciclo solar, especialmente las figuras 26 y 32 traídas por Keel, 28, 32 condensan toda una teología. El sol representado por el halcón, el escarabajo –recién nacido– o el ganso, nace por el útero de la diosa y vuelve a entrar en ella por la boca para ser nuevamente parido.