

ASOCIACIÓN BÍBLICA ESPAÑOLA / 57

INSTITUCIÓN SAN JERÓNIMO

# EXPERIENCIAS RELIGIOSAS Y CONFLICTOS EN EL CUARTO EVANGELIO

La escenificación litúrgica del evangelio  
frente a los viajes celestiales



TOMÁS GARCÍA HUIDOBRO

*evd*

# Índice

<b>INTRODUCCIÓN</b> .....	15
1. Delimitación e interés del tema .....	15
2. Estado de la cuestión .....	17
3. Metodología y estructura .....	23
<b>CAPÍTULO I</b>	
<b>DEFINICIONES DE EXPERIENCIA RELIGIOSA, EXPERIENCIA RELIGIOSA DE TRANCE, Y VIAJE CELESTIAL</b>	
Introducción .....	25
1. Definición y características de la experiencia religiosa .....	25
1.1. La experiencia religiosa .....	25
1.2. Una experiencia que toca la realidad humana y divina fundamental ..	26
1.3. Experiencia religiosa como fundamentalmente personal y comuni- taria .....	28
1.4. Conclusiones .....	30
2. Las experiencias religiosas de trance .....	31
2.1. Los estados alterados de conciencia (EAC) y el trance .....	31
2.2. Estados alterados de conciencia en la clasificación antigua .....	33
2.3. El trance como EAC .....	35
2.4. Las experiencias religiosas de trance y su contenido en las ciencias sociales .....	38
2.5. Expresión literaria de las experiencias religiosas de trance .....	42
3. Viajes celestiales .....	43
3.1. Definición de los viajes celestiales .....	43
3.2. Dimensión personal de los viajes celestiales .....	45
3.3. Dimensión social de los viajes celestiales .....	47
3.3.1. Viajes celestiales y ritos .....	47
3.3.2. Preparación y los distintos cielos que el visionario asciende .	47
3.3.3. Viajes celestiales y los valores del grupo .....	48
3.3.4. Viajes celestiales: cosmología rica, vocabulario sorprendente	50
3.3.5. Viajes celestiales y transformación del vidente .....	50

10.3. El viaje celestial de Moisés y la literatura samaritana .....	108
11. Literatura de Hejalot .....	110
11.1. Aspectos Generales .....	110
11.2. El trono de Dios y lo que hay en derredor .....	115
11.3. Los nombres de Dios .....	117
11.4. El descenso a la Mercabá .....	118
11.5. Naturaleza ortodoxa del ascenso y transformación del visionario .	120
11.6. El cuerpo divino .....	122
11.7. Metatrón y otras figuras celestiales .....	123
11.8. Conclusiones sobre la literatura de Hejalot .....	126
12. Conclusiones al capítulo II .....	129
Tablas viajes celestiales .....	132

### **CAPÍTULO III**

#### **LA EXPERIENCIA RELIGIOSA QUE SIGUE A LA ESCENIFICACIÓN LITÚRGICA DEL CUARTO EVANGELIO**

Introducción .....	143
1. La escenificación litúrgica del cuarto evangelio y la experiencia religiosa .....	144
1.1. Definición de esta experiencia religiosa .....	144
1.2. La transformación de la audiencia como objetivo de la experiencia religiosa que deriva de la escenificación litúrgica del cuarto evangelio .....	146
1.3. Cómo fundar esta <i>experiencia religiosa</i> en el texto .....	149
2. Primer elemento: la lingüística pragmática .....	150
2.1. Performatividad del lenguaje .....	150
2.2. La palabra performativa en los evangelios .....	155
3. Segundo elemento: la proclamación o representación del texto en la antigüedad .....	156
4. Tercer elemento: características dramáticas en el cuarto evangelio .....	162
4.1. Relación entre el narrador y la audiencia paradigmática .....	162
4.2. Relato: definiciones .....	165
4.3. La relación entre los personajes y la audiencia paradigmática ....	168
4.4. Relación entre el relato –memoria de un grupo–, la Biblia y la audiencia paradigmática .....	170
4.5. Relación entre el relato, el lenguaje y la audiencia paradigmática ..	172
4.6. Relación entre otros elementos dramáticos y la audiencia paradigmática .....	174
5. La escenificación litúrgica del cuarto evangelio: conclusiones .....	177

3.3. Jn 14,1-17: Nuevas reacciones ante las promesas y dichos de Jesús .....	229
3.3.1. La casa de mi Padre .....	231
3.3.2. Habitaciones .....	232
3.3.3. Preparar un lugar .....	233
3.3.4. Conclusiones de la promesa hecha por Jesús en 14,2-3 ..	234
3.3.5. La Promesa de Jn 14,2-4 en un contexto de polémica: las preguntas de Tomás y Felipe .....	236
3.3.6. Jn 14,1-17: El creer y la promesa del Espíritu .....	240
3.4. Jn 14,18-26: Últimas reacciones ante las promesas de Jesús ...	245
4. Conclusión .....	247
III. JUAN 18,28-19,16a .....	248
1. Elementos dramáticos en la Pasión: polémica con las visiones de la Mercabá .....	248
1.1. Jesús en la representación de la Pasión: rey y juez .....	248
1.2. La polémica contra los viajes celestiales en contexto catequético .....	250
a) Génesis Rabbah 68,12 .....	252
b) La escalera de Jacob .....	252
c) TgNfGen 28,10-17 .....	254
d) Sab. 10,10 .....	255
2. Estructura dramática de Jn 18,28-19,16a .....	256
3. Elementos dramáticos de Jn 18,28 - 19,16 <sup>a</sup> .....	260
3.1. Los personajes .....	260
3.1.1. Jesús, el protagonista .....	260
3.1.2. Pilato .....	262
3.1.3. Los judíos y la multitud .....	262
3.2. Introducción (18,28) .....	263
3.3. Primera escena (18,29-32) .....	264
3.4. Segunda escena (18,33-38a) .....	264
3.5. Tercera escena (18, 38b-40) .....	268
3.6. Cuarta escena (19,1-3) .....	269
3.7. Quinta escena (19,4-8) .....	270
3.8. Sexta escena (19,9-11) .....	272
3.9. Séptima escena (19,12-16a) .....	273
4. Conclusiones a Jn 18,28-19,16 <sup>a</sup> .....	276
IV. CONCLUSIONES AL CAPÍTULO CUARTO .....	277

# INTRODUCCIÓN

## 1. Delimitación e interés del tema

A pesar de que las experiencias religiosas son manifestaciones vitales por medio de las cuales se conforman o expresan las creencias y los valores de los grupos, en el estudio exegético raramente se las menciona. Pueden darse varias razones de este olvido u omisión.

En primer lugar, porque es un concepto difícil de definir. Existe al respecto una amplísima bibliografía que aborda el tema desde los más variados ángulos y que suele ser muchas veces reduccionista, especialmente cuando se habla de misticismo en vez de experiencia religiosa. Aunque en este terreno se ha avanzado mucho últimamente, aún es difícil encontrar investigaciones que aborden el fenómeno de la experiencia religiosa desde sus dimensiones personales (psicológicas y neurobiológicas) y comunitarias (el estudio de su relación con las creencias, valores y ritos del grupo).

En segundo lugar, porque se suele identificar la naturaleza de la experiencia religiosa con la «verdad» del sistema religioso donde se interpreta, dando por supuesto que cuanto más «excelsa» sea la experiencia más fidedigna será la persona o grupo que la sustenta. Ya William James<sup>1</sup> hablaba de *experiencias puras* para referirse a un encuentro directo y no mediado con lo divino. Hoy, en trabajos como los de A. Newberg y D'Aquilli se distingue e incluye en esta categoría diferentes tipos de experiencias religiosas, que van desde los estadios místicos menores hasta el supremo al que estos autores se refieren como el *estado unitario absoluto*<sup>2</sup>. Esta forma de utilizar

---

<sup>1</sup> James, William, *The Varieties of Religious Experience*, Penguin Classics, Nueva York, 1985; Taylor, Eugene I. y Wozniak, Robert H., «Pure experience, the response to William James: An introduction,» *Pure Experience: The Response to William James* (Ed. E.I. Taylor y R.H. Wozniak), Thoemmes, Bristol, 1996.

<sup>2</sup> D'Aquilli, Eugene y Newberg, Andrew, *The Mystical Mind, Probing the Biology of Religious Experience*, Fortress Press, Minneápolis, 1999, p. 109-120.

que se plantean en la literatura apocalíptica, proto-gnóstica y de Hejalot. Ahora bien, en este estudio intentaré demostrar que esta controversia no es sólo un asunto circunscrito al campo literario o teológico. Es un asunto que concierne al sentido de la vida y de la experiencia religiosa, sentido que siempre supone una idea y experiencia determinadas de la trascendencia, una visión del mundo (aspecto cosmológico), una manera de entender y vivir las cuestiones humanas fundamentales, una concepción del ser humano (aspecto antropológico), una concreta escala de valores y comportamiento, y ciertos rituales y celebraciones. En este sentido sitúo la polémica joánica con los viajes celestiales en el contexto de su confrontación con otra clase de experiencias religiosas que, como argumentaré a lo largo de este estudio, está presente en el cuarto evangelio: aquella que deriva de la proclamación o representación litúrgica del texto. Creo que las diferencias entre ambas formas de experiencia religiosa y el contexto de debate en el cual las encontramos, aportan nuevas luces y perspectivas al estudio del origen del cristianismo. Nos permite entender, entre otras cosas, por qué ciertas ideas cristológicas, valores y prácticas se hicieron con el tiempo mayoritarias llegando a configurar, poco a poco, la ortodoxia cristiana.

Soy consciente de que me muevo en un terreno no muy explorado, lo que, por una parte, excita mi entusiasmo ante la tarea propuesta y, por otra, me invita a la humildad por los errores que pueda cometer. Al mismo tiempo tengo que reconocer agradecido que el estudio de las experiencias religiosas en el Nuevo Testamento y en la literatura cristiana primitiva es un tema al que últimamente los exegetas están dedicando tiempo y al que han hecho nuevos aportes. A continuación explicaré brevemente cómo he ido desarrollando este trabajo y la forma de proceder en su estudio.

## 2. Estado de la cuestión

Antes de nada, es necesario precisar aunque sea muy brevemente, el uso del concepto de *experiencia religiosa* en la Teología. La primera referencia a este término como tal se remonta al *Diario de las experiencias religiosas de Mary Waring* de 1809. Sin embargo, la expresión tiene antecedentes culturales que se remontan al cristianismo protestante del siglo XVII (vinculada con la experiencia de la conversión), al movimiento puritano que la relaciona con la confirmación de haber sido elegido por Dios en el contexto de la predestinación, y al cristianismo inglés, también de tendencia puritana, que la usa para referirse a las experiencias directas inspiradas por el Espíritu.

La influencia de esta última manera de entender la *experiencia religiosa* resultará decisiva en el futuro. Así, en el siglo XVIII, Jonathan Edwards

casos, una posición neutral respecto al tema. B.F. Westcott, A. Plummer, E.C. Hoskyns, F.F. Bruce, J. Ashton son buen ejemplo de ello. El caso de Bultmann<sup>6</sup> es una excepción notable ya que reconocía la influencia del lenguaje que él califica de «místico» en conceptos joánicos como la «mutua inhabitación» y el «mutuo conocimiento».

Además de Bultmann, encontramos otras excepciones como W.R. Inge<sup>7</sup>, B.F. von Hügel<sup>8</sup>, E. Underhill<sup>9</sup>, J. McPolin<sup>10</sup>, B. Maggione<sup>11</sup>, L.W. Countryman<sup>12</sup>. La principal contribución de estos autores fue el considerar las experiencias religiosas «unitivas» en el cuarto evangelio, esto es, aquellas experiencias que ponen el énfasis en la comunión entre Dios, el Hijo y los creyentes. A pesar de la importante contribución de estos autores podemos decir que, en general, su trabajo carece de una perspectiva multidisciplinar e intertextual. En otras palabras, no prestan suficiente atención al contexto histórico de la polémica, a los elementos sociológicos y socio-culturales que se pueden deducir del texto y que sirven para entender con más profundidad la experiencia religiosa en el cuarto evangelio.

En ese sentido se ha dado un gran paso adelante desde el momento en que se abandona el enfoque subjetivista de las definiciones anteriormente

<sup>6</sup> Bultmann, Rudolf Karl, *The Gospel of John, a Commentary*, Westminster Press, Filadelfia, 1971.

<sup>7</sup> Este autor pone el énfasis en la experiencia religiosa unitiva (entendida como la realización de la presencia del Dios vivo en el alma y la naturaleza) como objetivo final de las tres etapas (la vida purgativa, la iluminativa y la unitiva) presentadas como camino espiritual en el cuarto evangelio. En ese sentido, el cuarto evangelio, siempre apuntaría a una experiencia religiosa que realiza la unidad en vez de la dualidad, lo uno en vez de lo múltiple. Para más detalles: Inge, William R., *Christian Mysticism: The Bampton Lectures 1899*, Methuen, Londres, 1899, p. 9-44.

<sup>8</sup> Este autor también a principios del siglo XX, entiende el cuarto evangelio como un documento religioso de carácter místico por su método y su profundo significado alegórico. *Encyclopedia Britannica*, Vol. XV, Cambridge University Press, Cambridge, 1911, p. 455.

<sup>9</sup> Esta autora define la experiencia religiosa del cuarto evangelio como la intensa experiencia de comunión con lo divino, reflejado en su carácter poético y devocional que apunta a la unión con el Logos como única manera de alcanzar la vida ofrecida por éste. Más detalles en: Underhill, Evelyn, *The Mystic Way*, J.M. Dent, Londres, 1914, p. 226-255.

<sup>10</sup> Este autor habla de la experiencia religiosa en el cuarto evangelio como misticismo de comunión con Dios que integra a los hombres en una comunidad con Él y produce un cambio concreto en sus vidas. Véase: McPolin, James, *John*, M. Glazier, Wilmigton, 1982.

<sup>11</sup> Este autor maneja el concepto de intimidad con Dios que se manifiesta a través de verbos como «conocer», «ver», y «permanecer». Para más detalles: Maggioni, Bruno, «La Mistica di Giovanni Evangelista», *La Mistica: Fenomenologia i Riflessione Teologica* (Ed. E. Ancilli y M. Paparozzi), Citta Nuova, Roma, 1984, p. 223-249.

<sup>12</sup> Para este autor la vida del creyente emerge de la unión primera entre el Logos y Dios y conduce a la comunión entre Dios, el Hijo y los creyentes. Para más detalles: Countryman, William L., *The Mystical Way in the Fourth Gospel*, Fortress Press, Filadelfia, 1989, p. 1-11.

eks<sup>21</sup>, J. Dunn<sup>22</sup>, P. Borgen<sup>23</sup>, J. Kanagaraj<sup>24</sup>, entre otros, han llamado la atención sobre la polémica en torno a los viajes celestiales como experiencia religiosa en el cuarto evangelio. La originalidad en los enfoques propuestos ha enriquecido la noción de experiencia religiosa y su posible aplicación en el trabajo exegético. Así, por ejemplo, W. Meeks<sup>25</sup>, desde una perspectiva sociológica, ha caracterizado a la comunidad joánica como una secta que se relaciona polémicamente con el mundo exterior, especialmente con aquellos que apelaban a los viajes celestiales de Moisés. J. Dunn, desde una rigurosa perspectiva histórica, ha dicho que es necesario situar las experiencias religiosas del cuarto evangelio en un contexto de controversia con el judaísmo y el cristianismo primitivo de carácter visionario y apocalíptico, en los que se incluyen los grupos de la Mercabá. Kanagaraj, por su parte, defiende el carácter visionario del cuarto evangelio a la luz de las experiencias de la Mercabá.

Sin embargo, a pesar de lo mucho que se ha avanzado en la comprensión de la experiencia religiosa en el cuarto evangelio, todavía queda un largo camino que recorrer. En las últimas décadas el interés de los estudiosos se ha centrado en conocer mejor el contexto histórico o sociológico de las comunidades joánicas. Hay todavía que seguir avanzando en el tema del conflicto y de la polémica que mantiene el cuarto evangelio con respecto al misticismo o esoterismo helénico, la Mercabá y el Evangelio de Tomás, pero hay que hacerlo tomando como punto de partida las propias experiencias religiosas propuestas y vividas por las comunidades joánicas. Sólo ahondando en estas experiencias y conociéndolas mejor tendremos una idea más cabal de cuál era el ambiente y la situación en que nacieron y se desarrollaron; porque, como señalábamos al principio, lo que experimentamos es lo que creemos, y lo que creemos es lo que trasladamos a la experiencia.

En este empeño hay muchos autores que durante los últimos años han trabajado el tema de la experiencia religiosa para comprender mejor el Nuevo Testamento y la literatura cristiana primitiva. Vale la pena señalar algo en ese sentido porque sus resultados han sido de gran ayuda en nuestro estudio.

---

<sup>22</sup> Dunn, James, «Let John be John», *Das Evangelium und die Evangelien* (Ed. Stuhlmacher), Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 28, Inbingen, 1983.

<sup>23</sup> Borgen, Peder, «The Son of Man Saying in John 3:13-14», *Logos Was the True Light and Other Essays on the Gospel of John*, (Ed. P. Borgen), Tapir, Trondheim, 1983, p. 133-148. Véase también: Borgen, Peder, *Bread from Heaven*, E.J. Brill, Leiden, 1965, p. 1, 147 y 177.

<sup>24</sup> Kanagaraj, Jey, «Mysticism» in *The Gospel of John, An Inquiry into its Background*, (JENTSS 158), Sheffield Academic Press, England, 1998, p. 200-203.

<sup>25</sup> Meeks, W., «Man from Heaven in Johannine Sectarianism», *Journal of Biblical Literature*, LXCI/1, (1972).



los resultados de este trabajo ayudarán a clarificar aspectos importantes de la historia y desarrollo del cristianismo primitivo.

### 3. Metodología y estructura

El presente estudio se sirve de diversas metodologías procedentes a su vez de diferentes disciplinas. Esta pluralidad de enfoques y procedimientos busca abarcar de la manera más global posible los fenómenos contrapuestos de los viajes celestiales y la experiencia religiosa asociada a la proclamación litúrgica del cuarto evangelio. Las metodologías se han elegido en función del objetivo de cada capítulo pero sin dejar de mirar la finalidad última del trabajo emprendido.

En el primer capítulo se repasan y aclaran una serie de definiciones que tienen que ver con el vocabulario, terminología y prácticas existentes en el mundo antiguo respecto al objeto de esta investigación. Tras delimitar el concepto de *experiencia religiosa* en general, pasamos a explicar una de sus formas específicas, la experiencia de trance, y dentro de esta categoría, la de los viajes celestiales. La metodología interdisciplinar en este capítulo de carácter conceptual nos obliga a recurrir a distintas aportaciones teológicas, antropológicas, sociológicas y neuro-biológicas sobre el tema. Así, por ejemplo, al abordar la experiencia religiosa en general utilizamos las contribuciones que nos aportan la Teología y la Antropología. Al tratar del trance acudimos a la Biología y la Sociología. Estas cuatro perspectivas se tienen en cuenta para hablar con más precisión de los viajes celestiales.

Este primer capítulo nos provee de un bagaje conceptual adecuado para adentrarnos en el siguiente. El propósito del segundo capítulo es analizar abundantes ejemplos de viajes celestiales que aparecen en las literaturas intertestamentaria, cristiana primitiva y en la de Hejalot. Aquí la metodología es intertextual para demostrar que la práctica de los viajes celestiales era relativamente frecuentes en el contexto vital del cuarto evangelio. Comparamos diferentes pasajes provenientes de ámbitos diversos, lo que nos permite aislar los rasgos fundamentales de los viajes celestiales. Al final del capítulo, una sección de cuadros comparativos, permite hacerse una idea cabal y sinóptica de lo común y lo variable de estas prácticas. Se da también razón y explicación de la importancia de los viajes celestes como experiencia religiosa que se contrapone a la propuesta por el cuarto evangelio.

El capítulo tercero pretende describir y justificar la experiencia religiosa implícita en el cuarto evangelio; una experiencia que deriva de la representación o proclamación litúrgica del texto y aparece polémicamente contrapuesta a la de los viajes celestiales. Con la ayuda de una metodología

## CAPÍTULO I

# Definiciones de experiencia religiosa, experiencia religiosa de trance, y viaje celestial

### Introducción

En el primer capítulo definimos y caracterizamos los *viajes celestiales* como *experiencia religiosa de trance*. Comenzamos delimitando y fijando el concepto de *experiencia religiosa* en general para estudiar, a continuación, desde las ciencias sociales, lo específico del *trance* como *estado alterado de conciencia*. Una vez analizado lo propio de la *experiencia religiosa de trance*, podremos entender el fenómeno de los *viajes celestiales*.

El marco conceptual que voy a delinear en este capítulo es necesario para valorar los numerosos ejemplos de viajes celestiales que estudiaremos en el capítulo segundo. Al mismo tiempo nos permite contar con los elementos necesarios para compararlos luego con *la experiencia religiosa que deriva de la representación o proclamación litúrgica* del cuarto evangelio.

## 1. Definición y características de la experiencia religiosa

### 1.1. La experiencia religiosa

La *experiencia religiosa* es un concepto relativamente nuevo en el pensamiento teológico sistemático y más reciente todavía en su aplicación al trabajo exegetico. Desde el punto de vista teológico definimos la experiencia religiosa como *aquella situación o momento que se sitúa fuera de la percepción ordinaria y en la que el sujeto entra en contacto con dimensiones nuevas de la realidad percibidas bajo la forma de profundidad o totalidad*<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Este encuentro ha sido definido de distintas maneras: como un sentimiento de dependencia absoluta (Schleiermacher), la conciencia cósmica (Bucke), la experiencia religiosa

y emoción, y en ese sentido podríamos decir que linda con la estética y el arte. Aristóteles (*Ética a Nicómaco*, libro II, capítulo 5, 1105b 21-23) aplica el término *experiencia*<sup>5</sup> (*pathos*) a toda una serie de emociones que se producen, de fenómenos espirituales que «ocurren» y que «mueven» o «conmueven» a la persona, en oposición a las «disposiciones» permanentes como son las «virtudes» y «vicios». Los estoicos también creían que *pathos* era todo fenómeno mental que «sucede», en contraste con las «virtudes», «vicios» o «actitudes permanentes» que son «disposiciones» humanas más arraigadas (Cicerón, *Disputas Tusculanas* IV, 13.29).

William James<sup>6</sup>, para referirse a la *experiencia*, habla de cuatro elementos: el *campo de la conciencia*, su *objeto como sentido o pensado*, las *actitudes frente al objeto*, y el *sentido de identidad* de la persona. Este autor llama la atención sobre el hecho que la *experiencia* puede ser pequeña e insignificante, pero es un hecho *completo*, en el sentido de que durante el tiempo en que se produce toda la *realidad* le pertenece, toda la fuerza que mueve el mundo se concentra en esa *experiencia*. W. James recalca la *realidad* de la *experiencia* con independencia de la existencia o no del elemento numinoso que suele aparecer en ella.

Lo distintivo de la *experiencia religiosa* como tal experiencia es que toca la raíz tanto de la realidad humana como de la divina. La realidad humana fundamental se refiere a las cuestiones que abordan las preguntas existenciales que no encuentran respuesta verificable científicamente: ¿quién soy yo?, ¿de dónde vengo?, ¿a dónde voy?, ¿qué hay después de la muerte?, ¿qué sentido tiene la vida?<sup>7</sup> Estos interrogantes fundamentales de la experiencia humana se presentan bajo distintas perspectivas: en los relatos míticos, en el arte, la filosofía, durante la celebración de ritos etc. La experiencia religiosa es una de las formas en las que se plantean y responden estas cuestiones. Pero estas preguntas existenciales no son las únicas fundamentales a las que se refiere la *experiencia religiosa*. Otras inquietudes, como la salud y la enfermedad, la incertidumbre sobre el futuro, la búsqueda de un saber coherente sobre el cosmos se constituyen también en polo de la experiencia religiosa.

El objeto de la experiencia religiosa es la realidad divina, suprema y trascendente, que alcanza a rozar nuestra realidad cotidiana. Por realidad trascendente entendemos aquello que no se puede entender, aprehender, ni

---

<sup>5</sup> Llamo *pathos* a la codicia, la ira, el rencor, el temor, el atrevimiento, la envidia, el regocijo, el amor, el odio, el deseo, los celos, la compasión y, en general, todo aquello que es acompañado por la tristeza o la alegría. Gómez Robledo, A., *Ethica Nocomachea*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1954.

<sup>6</sup> James, W., *The Varieties*, p. 499.

<sup>7</sup> Vide, V., *¿En qué Dios creemos?* p. 35.

bólico el significado y la interpretación son momentos esenciales y relacionados, que necesitan de un intérprete que es precisamente la tradición cultural del sujeto que vive la experiencia<sup>10</sup>. En ese sentido, toda experiencia religiosa *ocurre* como una interacción directa y física de la mente del sujeto con ese mundo, espacio dotado de significado simbólico que es interpretado por la comunidad. Por eso la *interpretación* de la experiencia religiosa puede variar enormemente caso a caso en función de los esquemas conceptuales en los que es leída por diferentes tradiciones culturales. La comunidad ordena y jerarquiza el significado simbólico del mundo material, dotándolo de un sentido ordenado, de una armonía coherente y de una significación profunda<sup>11</sup>. En ese sentido, la *experiencia religiosa* es un fenómeno eminentemente comunitario ya que la *comunidad* ayuda a dotarla de significado y cumple una función social.

La experiencia religiosa es también *comunitaria o social* porque se realiza generalmente en un contexto *ritual*. Los *ritos* son ceremonias individuales o colectivas que se repiten cada cierto periodo de tiempo, siguiendo normas estrictas verbales, gestuales y posturales, que están dotadas de significado simbólico para un grupo humano. Los ritos cumplen una función esencial en la integración de una comunidad determinada porque alimentan y expresan la memoria colectiva, y son signos de identidad y reconocimiento social.

Además los ritos estructuran el tiempo social, ordenan las relaciones de alteridad, son un medio de comunicación eficaz entre los miembros de la sociedad, ayudan a atenuar los conflictos sociales<sup>12</sup>, transforman la percepción de la vida cotidiana de aquellos que, por ejemplo, cambian de estatus en un rito de iniciación o de quienes adquieren un conocimiento especial gracias a un viaje celestial. Los ritos tienen una alta carga cognitiva y emotiva para los grupos porque se relacionan con los valores de éstos<sup>13</sup>.

Efectivamente, la experiencia religiosa proporciona al sujeto y al grupo un conjunto de valores e ideales trascendentes en sus relaciones con la divinidad y entre ellos mismos<sup>14</sup>. La dimensión ética acompaña a la expe-

---

<sup>10</sup> *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 12, (Ed. L. Jones), Thomson-Gale, Detroit, 2005, p. 8906-8915.

<sup>11</sup> Vide, V., *¿En qué Dios creemos?*, p. 40.

<sup>12</sup> Vide, V., *¿En qué Dios creemos?*, p. 43.

<sup>13</sup> Rivière, Claude, *Les rites profanes*, PUF, París, 1995, p. 11.

<sup>14</sup> Existen muchos ejemplos donde la experiencia religiosa padecida por el sujeto crea tensiones y rupturas con las comunidades de origen como puede ser el caso de Pablo de Tarso en relación al fariseísmo o de Teresa de Jesús en relación a su primer monasterio. Sin embargo, cuando la experiencia religiosa choca con los valores del grupo de origen pasa a ser interpretada por este como otra cosa, sea que se le llame «desviación», «error», «posesión demoniaca» u otra. Por el contrario, el nuevo grupo fundado por el sujeto llegará a

aceptar un conjunto de valores evangélicos se hace realidad a partir de una experiencia religiosa con toda su complejidad individual y social. Ahora bien, las experiencias religiosas desde las que se *crea* en Jesús pueden ser muy variadas. Como decíamos más arriba éstas se pueden experimentar desde la presencia de Dios en el silencio de la oración hasta distintas formas de visiones celestiales; desde la lectura atenta de las sagradas escrituras hasta distintas formas de experiencias extáticas como las que derivan de las sanaciones y los rituales como los de excomunión y paso.

En esta tesis estudiaremos dos experiencias religiosas: los viajes celestiales y la que deriva de la proclamación o representación litúrgica del cuarto evangelio. En el contexto de las comunidades joánicas la segunda se plantea en polémica en relación a la primera. En este capítulo estudiamos los *viajes celestiales*, que se definen como un tipo de experiencia religiosa y, en concreto, como una experiencia religiosa *de trance*. Siendo el *trance* un *estado alterado de conciencia* debemos estudiar, en primer lugar, en qué consisten estos. Una vez que hayamos estudiado los estados alterados de conciencia nos detendremos en el trance para así entender las *experiencias religiosas de trance* de las cuales los *viajes celestiales* son un ejemplo.

## 2. Las experiencias religiosas de trance

### 2.1. Los estados alterados de conciencia (EAC) y el trance

Lo distintivo de la experiencia religiosa de trance es precisamente que se produce en una situación de *trance*. El trance, para las ciencias sociales, es un tipo, entre muchos, de *estado alterado de conciencia* (EAC). Se han propuesto distintas definiciones para los EAC.

E. Bourguignon<sup>16</sup> lo describe como *las condiciones en las cuales las sensaciones, percepciones, conocimiento y emociones están alteradas, es decir, hay cambios en el sentir, percibir y pensar. Estas emociones modifican la relación del individuo consigo mismo, su cuerpo, su identidad y con el sentido del tiempo, del espacio y de los demás*. Los estados alterados de conciencia (EAC) son definidos por el *American Handbook of Psychiatry*<sup>17</sup> como *los cambios objetivos y subjetivos que se dan en el estado psicológico normal, que funciona en estado de alerta y que debilitan la conciencia. Durante el EAC el sujeto sufre un cambio en la percepción del*

<sup>16</sup> Bourguignon, Erika, *Religion, Altered States of Consciousness, and Social Change*, Ohio State University Press, Columbus, 1973, p. 235.

<sup>17</sup> *American Handbook of Psychiatry*, Vol. V, (Ed. Arieti, Silvano), Basic Books, Nueva York, 1974, p. 520.

la razón, del pensamiento por causas y efectos, de la intencionalidad, por estar alerta y por la conciencia de que uno utiliza su propia actividad mental. En el *estado de conciencia normal* la realidad cotidiana se presenta como manejable y bajo control. Los *otros* serían estados *alterados* de conciencia ya que difieren del funcionamiento psicológico *normal*. En esta perspectiva la conciencia funciona de dos grandes maneras: la *normal*, que paradójicamente es la que ocupa menos de nuestro tiempo, y la *alterada*.

Hay que señalar que cada cultura interpreta y valora de forma distinta las diferentes manifestaciones psíquicas del *estado normal* y de los *estados alterados de conciencia*. Así, por ejemplo, en algunas culturas el *sueño* en la fase *hipnóptica* y *hipnagógica* se valora e interpreta en muchas ocasiones como un medio privilegiado de contacto con lo trascendente. No sucede lo mismo en la cultura occidental contemporánea donde la función, valoración e interpretación de los *sueños* son meramente biológicas o psíquicas. Lo mismo sucede, pero a la inversa, con el *estado normal de conciencia* que en las culturas nativas de Norteamérica consideraban desafortunado ya que espíritu y cuerpo se encontraban unidos, mientras que en el *estado alterado* del *sueño* el espíritu se liberaba del cuerpo y puede volar a reunirse con otros espíritus. En nuestra cultura actual de Occidente se considera que el *estado normal de conciencia* es el único en el que el ser humano funciona de manera adecuada y productiva<sup>20</sup>. A continuación estudiaremos algunos ejemplos de cómo se entendía en el mundo antiguo esta bipolaridad entre el estado normal y los estados alterados de conciencia.

## 2.2. Estados alterados de conciencia en la clasificación antigua

El mundo antiguo también distinguía la realidad psíquica en pares opuestos. J. Pilch<sup>21</sup> señala que en el mundo griego se pensaba que el ser humano vivía en dos estados: *la vigilia* y *el sueño*. En el primero uno está «consciente» o «en la realidad». El segundo, el del sueño, se entiende en contraposición al primero y los textos lo designan con una numerosa lista de sinónimos griegos. J. Hanson<sup>22</sup> menciona los siguientes: ὄναρ, ὄραμα, ὄψις, φάσμα, φάντασμα, φαντασία, αποκάλυψις, ἐπιφανής, ὄπτασις, ὄρασις.

Esta antítesis en vez de simplificar las cosas las complica, porque a los antiguos no les era siempre fácil distinguir cuando alguien soñaba o cuando te-

<sup>20</sup> Crafter, P., *The Life*, p. 149.

<sup>21</sup> Pilch, John, «The Transfiguration of Jesus», *Modelling Early Christianity* (Ed. P. Esler), Routledge, Londres-Nueva York, 1995, p. 51.

<sup>22</sup> Hanson, John, «*Dreams and Visions in the Graeco-Roman World and Early Christianity*», ANRW 23,2 de Gruyter, Berlín-Nueva York, 1980.

ellos se intentaba encontrar respuestas a ciertos problemas al margen del ejercicio de los sentidos<sup>26</sup>.

Por lo tanto, esta distinción bipolar referida al mundo psíquico de las personas hunde sus raíces en el pasado remoto de la humanidad. Unos hablan del mundo de los *sueños* y del mundo *real*, otros prefieren referirse a la *manía* y a la *ἄννοησις*<sup>27</sup>. La simplificación de estas clasificaciones arcaicas hace dificultosa una comprensión rigurosa de su significado. El mundo antiguo está lleno de dioses, espíritus y demonios que afectan la vida de las personas. La adivinación, la magia, los misterios, los milagros, los exorcismos, la necromancia y los viajes celestiales son sólo algunos ejemplos de cómo lo sobrenatural invade la esfera de lo ordinario. En cada uno de estos casos hay elementos que se superponen o rozan entre sí, lo cual hace complicado distinguirlos con exactitud. Lo común en todas estas situaciones es que el estado mental del afectado es anómalo, es decir, no es el «normal», sino más bien se ve como influido, «afectado» por agentes que adquieren múltiples formas. Estas experiencias se explican y valoran en la antigüedad también de forma diversa. Con todo, la distinción moderna entre el «estado normal» y los EAC coincide *grosso modo* con las distinciones antiguas entre el estado «normal» y el «afectado» de alguna manera por los espíritus.

### 2.3. *El trance como EAC*

Uno de los estados alterados de conciencia es el *trance*. L.M. Lewis define el trance remitiéndose al *Penguin Dictionary of Psychology*: *Es una si-*

<sup>26</sup> El primer tipo de manía es la adivinación. El mismo nombre para la adivinación, «*mantikhñ*», deriva de manía. (*Fedón*, 244c). Para más detalles: Kinlaw, Pamela, *The Christ is Jesus, Metamorphosis, Possession and Johannine Christology*, (SBLAB vol 18), Brill, Leiden-Boston, 2005, p. 44. A la adivinación le llama *ese arte tan bello que sirve para proyectarnos hacia el futuro* y que se realiza gracias al aliento divino (*Fedón*, 244,c). El segundo tipo es la respuesta de los sacerdotes a las enfermedades de la gente: *esa demencia que aparecía y se hacía voz en los que la necesitaban, constituía una liberación, volcada en súplicas y entrega a los dioses* (*Fedón*, 244, e). El tercer tipo *de locura y de posesión viene de las Musas, cuando se hacen con un alma tierna e impecable, despertándola y alentándola hacia cantos y toda clase de poesía* (*Fedón*, 245, a). El cuarto tipo se refiere a los filósofos y se da *cuando alguien contempla la belleza de este mundo, y recordando la verdadera, le salen alas, y así alado, le entran deseos de alzar el vuelo* (*Fedón*, 249, d). *Fedón*: Gil Fernández, L., Alianza, Madrid, 1995.

<sup>27</sup> Sin embargo existen muchas otras clasificaciones en el mundo antiguo. Filón de Alejandría distingue entre el *logos* y la *dianonia*, por una parte, y el *ekstaseis* por otra (*Her* 3, 16-17; *Mig* 7-12). San Pablo en 1 Cor usa dos términos para articular su discurso sobre los dones espirituales: *sabiduría e insensatez*. Tertuliano en el *De anima* señala que el *ecstasis*, *amentia* y *somnia* son un accidente del espíritu, provocados por el Espíritu Santo, y por lo tanto no son parte esencial del alma. Para más detalles ver: Nasrallah, Laura, *An Ecstasy of Folly, Prophecy and Authority in Early Christianity*, (HTS 52), Harvard University Press, Cambridge Mass., 2003, p. 29-93.

co<sup>32</sup> cita, entre otros, al dramaturgo Ionesco como protagonista de una experiencia de éstas.

La interpretación que se le da al *trance* depende no sólo de las creencias del sujeto sino también de la cultura a la que pertenece. Por ejemplo, dentro de un entorno religioso, el contenido del trance en lo que respecta a lo trascendente no disuena del dogma y doctrina de la fe profesada por la persona y la comunidad de la que forma parte. Así el trance se explica haciendo mención a Dios, a los espíritus, a una conciencia penetrante o holística, al completamente Otro, a emociones conocidas, etc. según sea su credo.

En ese sentido, es habitual que las personas religiosas que viven trances se sientan beneficiarias de algún tipo especial de revelación o luz. Así lo señala Pilch<sup>33</sup> al hablar de visiones y sueños: *la relación entre las creencias y la visión o el sueño es circular. Lo que el vidente cree es lo que va a ver o soñar y lo visto o soñado es lo que el vidente va a creer*. En ese sentido, Dodds<sup>34</sup> pensaba respecto a los contenidos de visiones y sueños que están determinados por la cultura local y que transmiten patrones de conocimiento compartidos. F. Goodman<sup>35</sup> es de la misma opinión y llega a afirmar que *las experiencias de trance* carecerían de sentido si la cultura circundante no las dotara de significado. Y añade que el contenido del trance debe encajar en o ser reconocido por las expectativas culturales ambientales y particulares. Por lo tanto, el *trance* nunca es una experiencia personal aislada, siempre hace referencia a una cultura y una expresión religiosa concreta.

---

*tenía que alcanzar mi cabeza y así trataba de desbloquear mi cuello para que subiese. Entonces sentí una tremenda presión en mi cabeza, y de pronto ya no sentí mi cuerpo en absoluto. Sólo sentía mi mente. Entonces comencé a escuchar un sonido como de cascabeles que se movían en círculo. Y de pronto percibí la siguiente imagen: Pude ver la energía saliendo desde mi cabeza en forma de círculo. Luego de esto, me sentí totalmente relajado. Para más detalles: Goodman, Felicitas, *Where the Spirits Ride the Wind, Trance Journeys and Other Ecstatic Experiences*, Indiana University Press, Indianapolis, 1990, p. 48-49.*

<sup>32</sup> *De pronto el mundo me pareció transfigurado. De manera tal que me sentí llevado por una alegría desbordante y me dije: «Ahora, pase lo que pase, sé». Siempre me acordaré de dicho instante (...) No puedo contarle lo que fue aquello, porque verdaderamente no se puede contar. Hubo como un cambio en el aspecto mismo de la ciudad, de la gente, del mundo. Me parecía que el cielo estaba más cerca. Casi lo palpaba. Tan sólo puedo hablar de intensidad, densidad, presencia, luz... Pero no hay definición posible.* Para más detalles: Chabanis, Christian, «Existe Dios? No», Martin Velasco, Juan, *EL fenómeno místico, Estudio comparado*, Trotta, Madrid, 1999, p. 100.

<sup>33</sup> Pilch, J., «The Transfiguration of Jesus», p. 56.

<sup>34</sup> Dodds, John, *The Greek and the Irrational*, University of California Press, Berkeley, 1951, p. 103.

<sup>35</sup> Goodman, Felicitas, *Ecstasy, Ritual and Alternate Reality: Religion in a Pluralistic World*, University Press, Bloomington, Indiana, 1988.



magia<sup>39</sup>, los misterios<sup>40</sup>, y muchas otras podían ser experiencias religiosas de trance.

---

*do el pecho. Se agita en el delirio, llevando por la ruta un cuello que ella no controla (...) da vueltas con su cabeza vacilante por los vanos del templo, desparrama los trípodes que obstaculizan sus pasos sin rumbo y se abrasa en terrible fuego....*(Roldán, M., Universidad de Córdoba, Córdoba, 1995).

<sup>39</sup> La magia como experiencia religiosa, y relacionada con el mundo de los oráculos, la profecía, y la medicina, también está extendida de distintas maneras en la antigüedad. Primero, la magia que busca proteger a la persona de la mala suerte, de la enfermedad y los enemigos. Segundo, la magia que es agresiva y mal intencionada, y que busca dañar a otras personas, incluso llegando a matarlas. Tercero, la magia que busca el amor de otra persona o bien acceder a controlar a la persona deseada. En todos estos tipos de magia predomina el control que el mago tiene sobre los espíritus ya sea a través de rituales, fórmulas y conjuros. No sucede siempre esto con un cuarto tipo, la magia de adivinación, en la que los espíritus toman control del mago. En una instrucción dada en el oráculo de Delfos (*PGM IV. 1121-24*) se recomienda a una persona cantar una serie de himnos a Apolo, a modo de fórmulas mágicas, y luego: *La divinidad vendrá a ti, y la casa entera y el trípode se removerán delante de él. Entonces vendrá la completa adquisición del conocimiento de las cosas por venir con claras instrucciones como has querido. Entonces despidete de la divinidad con acción de gracias.* Otro aspecto interesante de la magia son las llamadas *voces místicas* que se encuentran en varios textos mágicos. Estas son una secuencia de sonidos sin sentido que constituyen un elemento importante en los conjuros mágicos. Un ejemplo de ello está en *PGrM I 222-31: Tomese la grasa o el ojo de una lechuza nocturna y aceite de bayas verdes, hágase una textura fina y cúbrase todo su cuerpo y váyase repitiendo estas palabras mientras se va girando hacia el sol: Yo te llamo por tu gran nombre, borque phoiur io zizia aparxeouch thythe lailam aaaaa iiiii oooo ieo ieo ieo ieo ieo ieo naunax ai ai aeo aeo aeo Hágase de la mixtura un líquido y dígame sobre ésta: Hacedme invisible, Señor del aire, aeo, oae eie eao, a los ojos de cada ser humano hasta la puesta de sol io phrix rizo eoa.*

<sup>40</sup> Las religiones místicas también merecen nuestra atención. Estas gozaban de gran popularidad en el mundo antiguo. Desde Frigia, Siria y Egipto, esos cultos fueron extendiendo su influencia por todo el Mediterráneo. Ya Platón hablaba de la «sagrada visión» que permanece dormida en el alma, «adormecida» por la belleza de este mundo, hasta que, de pronto, puede recordarse «la belleza» que alguna vez contempló. Por eso Homero señala en el *Himno a Demeter 480-482: ¡Feliz aquel de entre los hombres que sobre la tierra viven que llegó a contemplarlos! Mas aquel no iniciado en los ritos, el que de ellos no participa, nunca tendrá un destino semejante, al menos una vez muerto, bajo la sombría tiniebla* (Bernabé Pajares, A., Gredos, Madrid, 1978). Respecto al culto de Isis, leemos en *El asno de oro 11.23s* de Apuleyo lo que sucede en boca de Lucio: *Llegué a las fronteras de la muerte, pisé el umbral de Prosérpina y a mi regreso crucé todos los elementos. En plena noche, vi el sol que brillaba en todo su esplendor; me acerqué a los dioses del infierno y del cielo; los contemplé cara a cara y los adoré de cerca* (Martos Fernández, J., Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 2003). También en el siguiente discurso de Epicteto en *Disertaciones pro Arriano III.21.12-16* se hace referencia a los misterios, esta vez, de Eleusis: *Nadie sale del puerto sin haber hecho sacrificios a los dioses y sin haberlos invocado como protectores, ni tampoco siembran los hombres de otra manera, sino es tras haber invocado a Deméter (...)* ¿Qué más haces, hombre, que parodiar los misterios cuando dices: «En Eleusis, ciertamente, hay un templo». Mira que aquí también. «Allí hay un hierofante». Yo haré de hierofante. «Allí hay un heraldo». Yo también pondré un heraldo (...) ¿En qué se diferencian estas ceremonias de aquéllas? ¡Hombre impío! ¿No difieren en nada? ¿Acaso aprovechan las mismas cosas por igual fuera de lugar y fuera de tiempo?