Veritas. Revista de Filosofía y Teología
ISSN: 0717-4675
editor@revistaveritas.cl
Pontificio Seminario Mayor San Rafael
Chile

CARBULLANCA NÚÑEZ, CÉSAR
Los Cánticos del Sacrificio Sabático. Aproximaciones al estudio de la mística judía
Veritas. Revista de Filosofía y Teología, vol. IV, núm. 20, marzo, 2009, pp. 155-167
Pontificio Seminario Mayor San Rafael
Valparaíso, Chile

Disponible en: http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=291122915007

Cómo citar el artículo
Número completo
Más información del artículo
Página de la revista en redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

SECCIÓN TEOLOGÍA

VERITAS, vol. IV, nº 20 (2009) 155-167 ISSN 0717-4675

Los Cánticos del Sacrificio Sabático
Aproximaciones al estudio de la mística judía

CÉSAR CARBULLANCA NÚÑEZ
Universidad Católica del Maule (Chile)
ccarbullanca@ucm.cl

Resumen

El artículo presenta un estudio de los *Cánticos del Sacrificio Sabático* explicitando que la mística judía desarrollada por la comunidad esenia de Qumrán se caracteriza como acceso a la realidad histórico-salvífica originaria, y que no se reduce a una piedad particular o supra-histórica. La experiencia mística remite a una experiencia histórico-salvífica de la liberación escatológica; los *Cánticos* postulan una teología que instala la idea del éxodo escatológico y una crítica de las madiaciones históricas contemporáneas de la comunidad. El artículo caracteriza la liturgia celeste: sacerdocio de ángeles, el trono y el santuario en el contexto de la crisis religiosa que vive el judaísmo del siglo I a.C. Por otro lado, se atiende a la influencia que ha tenido en los *Cánticos* el texto de Ezequiel como autocomprensión de la comunidad en esa hora.

Palabras clave: Qumrán, *Cánticos*, liturgia, mística, sacerdocio, templo.

Abstract

The article presents a study of the *Songs of Sabbath Sacrifice* explaining the mystical Jewish community developed by the Essenes of Qumran is an access to the historical original reality of salvation and that it is not just a particular property or supra-historical. The mystical experience refers to a historical experience of the liberation eschatological salvation. The *Songs* postulate a theology that installs the idea of the eschatological exodus and a critique to contemporary historical mediations community. The article characterizes the heavenly liturgy: ministry of angels, the throne and the sanctuary in the context of the religious crisis that Judaism of the first century BC is living. On the other hand, it responds to the influence of Ezekiel on the *Songs* as a community self-comprehension on that hour.

Key words: Qumrán, *Songs,* liturgy, mystics, ministry, temple.

Sacerdote de la diócesis de Talca. Doctor en Teología por la Universidad Pontificia de Comillas (España). Profesor de Sagrada Escritura en la Facultad de Ciencias Religiosas y Filosóficas de la Universidad Católica del Maule. Entre sus publicaciones recientes cabe mencionar "Melquisedec y la cristología del Evangelio de Juan" (2008), "Los signos de los tiempos. Apuntes sobre el sentido teológico de la historia en el Evangelio de Marcos" (2008), "La Encarnación. Factor de crisis en las comunidades joánicas" (2008) y "El discípulo amado: una clave hermenéutica de la cristología joánica" (2008).

Recibido: 19/Agosto/2008 - Aceptado: 8/Octubre/2008

Introducción

La acusación contra Jesús acerca de la destrucción del templo (ver Mc 14, 58; par; Jn 2,19-20) y la construcción de otro «no hecho por manos humanas» es uno de los elementos en que coinciden los cuatro evangelios canónicos. Aún más, los evangelios señalan este hecho como un signo (Jn 2, 11. 23) de la llegada del *eschaton*. Esto no sólo refleja una tradición que se remonta al Jesús histórico sino también una coincidencia entre la pretensión de Jesús con tradiciones apocalípticas que hablan acerca de un culto «espiritual» en comunión con los ángeles y en presencia del trono de Dios[1]. Esta coincidencia no es casual y muestra el enraizamiento de la pretensión del Jesús histórico en tradiciones místicas y apocalípticas del siglo I.

Los *Cánticos del Sacrificio Sabático* 4Q400-407, MasShirShab 11QShirShabb, son diez cánticos con carácter fragmentario que fueron compuestos[2] desde (100-75), el más antiguo, hasta el 50 a.C.[3], nos dan la posibilidad de explorar esta vinculación fundamental entre experiencia mística y acción religioso-política del Jesús histórico; y nos otorga además la oportunidad de comprender el recurso a la trascendencia como ámbito para reconfiguración de la política y la acción cultual. Por consiguiente un aspecto fundamental que introduce nuestra reflexión es el significado que pudo tener la existencia de una liturgia alternativa a la del templo de Jerusalén. Sostendremos que la experiencia mística como acceso a la realidad originaria, no se reduce a una piedad particular o supra-histórica, por el contrario remite a una experiencia originaria de la fe histórico-salvífica de la liberación. Afirmaremos que los *Cánticos* postulan una teología que instala la idea del éxodo escatológico y la negación de las mediaciones históricas.

En el estudio que presentamos acerca de los *Cánticos del Sacrificio Sabático* se pretende estudiar algunos aspectos de la mística judía desarrollada por la comunidad esenia de Qumrán. El artículo coloca en claro que para descubrir la relevancia de esta experiencia religiosa es importante considerar el contexto de crisis religiosa que vive el judaísmo del siglo I y, por otra,

---

1 Cfr. G. Theissen: *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*. Sígueme, Salamanca 1985, 79-101.

2 Cfr. M. J. Davidson: *Angels at Qumran. A comparative Study of 1 Enoch 1-36, 72-108 and Sectarian Writings from Qumran*. Sheffield Academic Press, 1992, 235; E. Lohse: *Contexto e Ambiente do Novo Testamento*. Paulinas, Sao Paulo 2004², 142.

3 Cfr. R. M. Tuschling: *Angels and Ortodoxy*. Mohr Siebeck, Tübingen 2007, 124-131; R. de Langhe: *Le Psautier, ses Originer, ses Problemes Literaires, son Influence*. Institut Orientaliste, Leuven 1962; G. Aranda Pérez, F. García Martínez, M. Pérez Fernández: *Literatura judía intertestamentaria*. Verbo Divino, Estella 2000, 205-210.

atender la influencia que ha tenido en los Cánticos el texto de Ezequiel como autocomprensión de la comunidad en esa hora. Estos dos aspectos: contexto socio-religioso e intertextualidad significa realizar una lectura pragmática de los *Cánticos del Sacrificio Sabático.* Este tipo de lectura pretende estudiar el texto religioso tomando en consideración las referencias contextuales e ideológicas que presenta el texto de los *Cánticos.* Esto nos ayudará a dimensionar que la experiencia mística judía y cristiana lejos de ser una expresión alienante e individualista de la experiencia religiosa del misterio ha significado la irrupción de la novedad del misterio en la vida social y cultural del hombre[4] como llamada a una vida plena y auténtica.

1. Contexto de los Cánticos del Sacrificio Sabático

a) En cuanto al contexto en que están situados estos trece Cánticos hay que decir que a juicio de diversos autores, representa un escrito esenio redactado en el asentamiento de Qumrán durante un período más o menos largo. Diversos autores han estudiado la postura de diversos movimientos ante el templo de Jerusalén[5], en el caso de Qumrán, en referencia a los textos de 4QFlorilegium I, I 2.7; 11Q18 fr. 13 4, y concluyen que en la comunidad de Qumrán se comprendió la «comunidad como templo». C. Newsom, en relación a la idea reiterada de que una liturgia celestial con sacerdotes y templo implicaba una deslegitimación del templo de Jerusalén, señala que no se trata de una posición teórica sino una «experiencial validation»[6]. Para otros autores, como J. Klawars, se trata claramente de un rechazo del templo[7].

b) Como ha estudiado F. Schmid, la literatura de Qumrán ha desarrollado dos paradigmas que se relacionan: el primero es el del cautiverio de Babilonia y otro el del desierto. En relación con el primer modelo las diez copias de textos de Ezequiel reflejan el gran influjo de este libro sobre la secta. El

[4] En otro contexto pero siempre válido, cfr. M. Heidegger: *Estudios sobre misticismo medieval.* Fondo de Cultura Económica, México 19672, 169. Dice: «un fenómeno como la mística tiene que ser asumido y entendido como contra movimiento elemental».

[5] G. Theissen: *O movimiento de Jesus. História social de uma revolução de valores.* Ediciones Loyola, Sao Paulo 2008, 247.277; F. Schmid: *O Pensamento do Templo. De Jerusalém a Qumran.* Ediciones Loyola, Sao Paulo 1994, 126-133.

[6] C. Newsom: *Songs of the Sabbath Sacrifice: A Critical Edition.* Atlanta, 1985, 72.

[7] Cfr. J. Klawars: *Purity; Sacrifice and The Temple. Symbolism and Supersessionism in the Study of Ancient Judaism.* Oxford University Press, Oxford 2006, 128-129.

segundo está en relación a textos del Éxodo como Is 40,3 y otros. Pero además del número de veces en que es citado el profeta Ezequiel es necesario hacer notar la importancia de una lectura comprensiva de este texto.

c) Un elemento importante que es preciso mencionar es la diferente relación entre Dios y su pueblo que tenía la apocalíptica del judaísmo rabínico y oficial, esto explica no solamente la fragmentación de esta sociedad sino también la experiencia narradas sobre visiones, apertura de los cielos, viajes místicos que realizan diversas figuras como Enoch, el relator de los *Cánticos del Sacrificio Sabático.* Por lo general para estos grupos apocalípticos hay un sentimiento que el templo de Jerusalén y sus órganos: sumo sacerdocio, sacerdocio y ofrendas, han perdido su validez como mediación del encuentro con Yahveh, y se espera a que éste construya un templo y sacerdocio celeste no construido con «manos humanas». Este hecho refleja una cuestión más de fondo, el judaísmo oficial admitía únicamente como mediación divina la revelación de la ley hecha a Moisés en el pasado y pensaba que no podía sobrevenir ninguna más[8] (Deut 30, 12). Por consiguiente consideraba que la profecía y las revelaciones habían cesado y por tanto para este judaísmo, durante este período, las únicas instituciones validas eran la Ley y el templo, lo cual implicaba el reconocimiento de oficios y personas a ellas unidas como por ejemplo, sacerdotes, ofrendas, escribas y levitas. En el talmud se lee: «Rabi Yehosúa se puso de pie y exclamó: La ley no está en el cielo. ¿Qué significa esto de que no está en los cielos? R. Yermiya dijo: *la Ley fue dada (de una vez para siempre) en el monte Sinaí; por ello no debemos hacer caso de ninguna voz celeste»*[9]. En contraste con esto es muy significativo que los libros apocalípticos acostumbran a nombrar a diversos destinatarios como sujetos de revelaciones actuales, por ejemplo, la de las siete tablas escondidas en el cielo (4Q180; 4Qjub), la entrega de vestimentas sacerdotales, apertura de los cielos (ver 4Q213 fr.1 col. I (CTLevi ar 1Q21); 11QMelq); la visión de la carroza de Yahveh (4Q405) o la entronización de personajes semi-divinos en el cielo (4Q491c).

d) La teología rabínica estuvo interesada en defender la tesis que la profecía había cesado durante esta época y que la única mediación era la Ley. Este punto de vista estaba ligado al liderazgo ejercido por estos líderes carismáticos apocalípticos, samaritanos, populares o helenísticos en medio

[8] Cfr. M. Pérez Fernández: *Los capítulos de Rabbí Eliézer. Versión crítica, introducción y notas.* Biblioteca Midrásica, Valencia 1984, 26-27.

[9] B. Metsia: 59b. La cursiva es mía.

del pueblo[10]. En vista de los estudios recientes acerca de movimientos populares, samaritanos, esenios y otros grupos existentes en Israel del siglo II a.C. al parecer esta idea tiene una fuerte connotación ideológica pues no nace de una constatación histórica sino que muestra el interés de grupos dominantes por imponer su propio punto de vista teológico. Al contrario habría que decir que la comprensión de la literatura apocalíptica de este período es preciso comprenderla desde la idea de una continuidad de la profecía literaria tal como se presenta en la literatura de Qumrán.

2. Ezequiel y el segundo Éxodo

En la literatura de Qumrán encontramos que los libros proféticos tuvieron una gran influencia, en particular el libro de Ezequiel es mencionado y utilizado en diversas oportunidades: 4Q385, 4QseudoEzekiel^{a}, 4Q385^{c}, 4QseudoEzekiel^{c}; 4Q386, 4QseudoEzekiel^{b}; 4Q388, 4QseudoEzekiel^{d}; 4Q391, 4Q pap seudoEzekiel^{e}. 4Q286 4QBlessings^{a}. De particular importancia para nuestro estudio es 4Q385^{a}, 4QseudoEzekiela, el cual describe el carro-trono de Yahvéh «el destello del carro y cuatro criaturas vivientes». La utilización del texto de Ezequiel en la tradición apocalíptica y en Qumrán está asociado a la visión del trono (ver 4Q404; 4Q385^{a}; 4Q405 frag.20) que recuerdan los textos de Ez 1, 15-16;10,1s; Enoch 14, 1s y Dn 7,9. La imagen del trono de Yahvéh que se traslada a Babilonia expresa el carácter de novedad y movilidad del Dios de Israel, al igual que en Egipto Dios vuelve al principio por los hijos de Israel. No parece errado afirmar que a juzgar por las veces en que se señala la idea del nuevo éxodo iniciado por Dios mismo, expresa que el recurso a la imagen del trono y de las ruedas establece una relación entre la experiencia mística, la experiencia de la liberación y del inicio del éxodo escatológico. Es decir, el supuesto de la experiencia visionaria de la *merkabah* es la significación soteriológica de la liberación histórica del pueblo de Dios, y vinculando de esta manera la primera y la última liberación que acontecerá en el tiempo presente de la comunidad (cfr. Dn 7, 9; 4Q405).

Además de la cantidad de copias encontradas del libro de Ezequiel encontramos en la literatura de Qumrán el recurso a citas del libro del profeta. De manera específica, en los textos de los *Cánticos* encontramos innumerables referencias al relato del trono de Yahveh que narra Ezequiel en 1,26. Así, por

[10] A. J. Avery-Peck: «The Galilean Charismatic and Rabbinic Piety: The Holy Man in the Talmudic Literature», en A.-J. Lavine, D. C. Allison Jr. y J. D. Crossan, eds. *The Historical Jesus in context*. Princeton University Press, Oxford 2006, 150-152.

ejemplo, 4Q405: «seres vivientes son como carbones encendidos», «el rio de luz», los «servidores ante el trono», etc., y en el frag. 1 col. II 6: «entre ellos corren ángeles (elohim) con apariencia de carbones de fuego...». En el 4Q405 frag.20 col. II 21-22(=11Q17 vii) aparece mencionado el tema el trono-carro de Yahveh que recuerda el texto de Ez 1,1-28; Enoch 14, por ejemplo, se menciona «el trono del carro», «los ángeles santos salen de entre las ruedas de su gloria», en el v.10, se dice también «levanta un murmullo de los ángeles».

Estos elementos colocan en claro no sólo la importancia que conlleva el estudio de la intertextualidad en los textos de Qumrán sino que además establece una relación que es preciso estudiar entre experiencia mística y uso de los textos del profeta Ezequiel en estos documentos.

2.1. Una liturgia alternativa a Jerusalén

Uno de los aspectos más relevantes de los *Cánticos* radica en que presentan un sistema complejo en donde el aparato cultual del Templo de Jerusalén es reemplazado por otro de acuerdo a la teología perteneciente a este grupo esenio. El hecho que los diversos elementos pertenecientes al sistema religioso judío tengan su correspondencia debe ser pensado teológica y políticamente: sacerdocio, espacio, fiestas, tiempo, ofrendas y sacrificio poseen su correspondencia en la liturgia de Qumrán.

La creencia de que ángeles y demonios viven en el desierto es común en la antigüedad. Pero en los *Cánticos* asistimos a una verdadera organización y estratificación de estos. El segundo (4Q401) de estos cantos o himnos encontrados en Qumrán nos presenta la sorpresa de que se ha conservado la mención de la figura de Melquisedec como uno de los ángeles que alaban a Dios en la corte celestial. A juicio de Tuschling no explicita bien el esquema jerárquico de los ángeles, no se dice que Melquisedec esté sobre los siete ángeles o que él es sólo un ángel en jefe[11]. De todos modos es muy significativo que la figura de Melquisedec[12] aparezca en estos textos ya que puede comprenderse más cabalmente el papel de este personaje celeste en relación con otros textos de Qumrán. De Melquisedec se piensa que es un úngido del espíritu de acuerdo a la idea del profeta escatológico (cfr. 11QMelq; 4Q521). Esta relación establece a lo menos que para los esenios la figura de este ángel tuvo un papel más protagónico en su teología de tal

11 R. M. Tuschling: *Angels and Orthodoxy,* 126.
12 F. García Martínez: *Literatura Judía intertestamentaria,* 206.

manera que éste llevaría a cabo el juicio de Yahvéh en el final de los tiempos. El texto de 4Q401 frag. 11, 1 es bastante fragmentario, en él se menciona la figura de Melquisedec «sacerdote en la asamblea de Dios», él es «el tercero entre los sumos sacerdotes». El frag. 11, 3; 4Q400 frag.1 col.1 8.19 el primero de los textos encontrados en Qumrán, es interesante pues utiliza el término «kohen» para referirse a la función de los siete ángeles en el santuario interior (4Q403 20): «él ha establecido sacerdotes del santuario interior del santo de los santos»; se trata posiblemente de un texto que presupone un momento ya consolidado de la ruptura con el templo de Jerusalén y la mediación del sumo sacerdote ha sido ya cambiada por la de los ángeles, quienes aparecen en este texto como mediadores entre los hombres y el pueblo (cfr. 4Q268 frag.1, 11); diversas expresiones manifiestan un orden jerárquico entre los ángeles: «tus jefes de los príncipes con su maravillosa porción» (4Q403 frag.1 20); en 4Q403 frag. 1 col.II, 11 también menciona «la voz de bendición de los jefes de su santuario interior… y la voz de bendición es glorificada cuando los ángeles escuchan esto» y se menciona a «jefes de sacerdotes» (4Q403 frag. 1 col. II 24).

Se trata de un sacerdocio de ángeles, el cual es reconocido tanto en los cielos como en la tierra 4Q400 frag.2, 2 dice «ellos son honrados en todos los campamentos de los ángeles (*elohim*) y reverenciados en el concilio de los hombre»; es un ministerio que es incomparable con el que se puede esperar de un humano, se pregunta el autor «¿cómo será considerado nuestro sacerdocio en sus residencias?». Interesante es notar la conciencia que tiene el autor de la magnitud de la que habla, el autor tiene conciencia de la incomparable distancia que existe entre el sacerdocio y el conocimiento de los ángeles en comparación con la ofrenda humana: «Qué es la ofrenda de nuestra lengua de polvo con el conocimiento de la divinidad?». Es posible que estos elementos no sólo reflejase que para los miembros de esta liturgia todo el aparato del templo terreno: sacerdocio, sacrificio, culto, era un tipo de la liturgia en los cielos, sino además una deslegitimación de los mismos.

Algunas de las funciones que mencionan los *Cánticos* acerca de los ángeles: estos cumplen la función de mantener la pureza del santuario al no tolerar a nadie impuro en él. En el texto de 4Q 400 frag. 1, 14 insiste en que se trata de un sacerdocio en donde «no hay impureza en su sagrada ofrenda». En 4Q400 realizan a función de «servir en la presencia», «sirvientes en el santo de los santos». Este sacerdocio expresa además la función del que anuncia cosas ocultas, pero que el hombre no entiende «maravillosos misterios» v. 2; «¿Quién entendió estas cosas?» (frag.16 4); se dice que «ellos anuncian cosas ocultan… lo que surge de la boca del rey» (frag.14 col. II 7-8) se puede deducir que posiblemente el texto designa la función de heraldo para

algunos ángeles, pero en general se sostiene que el principio de ignorancia, el cual hemos estudiado en otro artículo, alcanza incluso a los ángeles en el cielo. Es particularmente significativo al respecto el texto de 4Q402 frag 4, 14 en donde se dice que «nadie entre estos que tienen conocimiento puede entender la maravillosa revelación antes que él la realice. Y cuando él actúa, *ninguno de los ángeles puede entender lo que él planea*… porque ellos son parte de su plan». Con esto se enseña el principio de ignorancia que hemos desarrollado en otro artículo. A la luz de lo anterior habría que decir que la doctrina esenia *consideró a algunos ángeles con el oficio de revelar estas doctrinas pero que no todos poseían esta función* (cfr. Mc 4, 11-12).

Son sugerentes estos datos, pues iluminan la función que se le da a Enoch o Melquisedec en 11QMelq, allí se señala que este ángel *«dicta sentencia en la asamblea de los dioses»* lo cual estaría en consonancia con lo dicho aquí. Esta revelación de los misterios divinos o las cosas ocultas está expresado en 4Q 400 frag.1, 17 en donde indica que este revelar es entendido como «enseñanza»: «de sus bocas viene la enseñanza de todas las cosas santas, los preceptos….». De acuerdo con esto, los *Cánticos* establecen una vinculación por medio del papel de úngido aplicado a Melquisedec y la función de revelar misterios de acuerdo al principio de ignorancia y la pretensión de Jesús mostrada en los evangelios.

2.2. El santuario y el trono

Los *Cánticos* describen en diversos pasajes el espacio sagrado, el cual ahora es situado no en Jerusalén, sino en el desierto de Judá en donde el vidente contempla «el templo», «los templos» (*hekalot*), «habitaciones», «santuario» y en donde la «visión del trono de Dios» es un momento culmen[13]. Esta visión trascendente del templo muestra una liturgia celeste, recreada a partir del texto del Ezequiel. La relación entre texto y experiencia es tal que pareciera que entre texto bíblico y visionario se funden en una sola realidad activa y real, de tal manera que la palabra de Dios deviene acontecimiento trascendente. La visión pareciera tiene como finalidad no sólo hacer informa al visionario y a la comunidad de Qumrán, sino que podriamos decir reformula la relación entre Dios y la acción sagrada en el culto y la creación. De manera similar

[13] Ph. Munoa: *Four Powers in Heaven. The Interpretation of Daniel 7 in the Testament of Abraham.* Academic Press, Sheffield 1998. El autor enumera diversos textos apócrifos con el motive de la entronización de un ser humano, lo cual muestra el interés por *merkabah* y la fuerza de esta tradición en algunos círculos judíos.

a como lo encontramos en Gn 1, 1-24, la liturgia no está contextualizada en un espacio dentro de la creación, sino que para la teología sacerdotal de Gn 1, 1-24 se identifica con toda la creación el templo de Yahvéh; en los *Cánticos* este templo trasciende incluso la creación entera de tal manera que el espacio sagrado queda reformulado y ampliado; mediante lo cual, establece un paradigma moral y religioso distinto. En la piedad judía, el santuario es el centro del mundo y epicentro de la adoración a Yahvéh por consiguiente una liturgia celeste refleja un tipo de religión abierta y una real valoración de la creación y de todos los pueblos. Encontramos en estos *Cánticos* una experiencia mística entretejida con la Palabra de Dios, el relator experimenta el texto de Ezequiel o se constituye en un actor del texto mismo.

En los *Cánticos* el trono de Dios está situado en medio de la comunidad no en el templo de Jerusalén, ni en Babilonia. Si consideramos que para la comunidad esenia el templo era considerado como profanado es comprensible que se hable del trono de Dios en relación con comunidad/cielo. Uno de los temas recurrentes de corrientes apocalípticas del judaísmo tardío será la sustitución del templo profanado por otro «no hecho con manos humanas». En los Cánticos se aportan diversos aspectos del santuario que recuerdan el templo de Jerusalén y de paso los textos enóquicos y de Ezequiel: «las puertas», «maravillosas habitaciones», «ríos de luz», «el tabernáculo», «decoraciones del santuario interior», «carros del santuario interior», «cherubines», «ruedas», «vestíbulo». En el octavo sábado, el segundo mes el 4Q400 frag. 1 4; frag. 16, 3 // 4Q402, 9 aparece la expresión «santuario interior (de su realeza)» la cual es recurrente en este texto. En el texto anterior se introduce el término «debir» que es traducido como «tabor» en griego o «tabir» en copto, en referencia al lugar de la presencia divina, dentro del templo de Jerusalén. Este término es recurrente (6 veces) y refleja la importancia que tuvo para el escritor (vv. 13.14.15.16). En diversos pasajes de los *Cánticos* reflejan esta atmósfera acerca del santuario sagrado: «maravillosos espíritus y el tabernáculo de incomparable altura, la gloria de su reino, el sagrado santuario…» (v.10). El santuario se refiere al Santo de los santos que está situado al interior del templo celestial. El lugar central del santuario lo ocupa el trono, en el cual está sentado una figura con forma humana, posiblemente se está pensando en un sumo sacerdote celestial con vestimentas blancas y radiantes (ver 4Q405 frag.20 col.II=11Q17 col. VII; 4Q491^{c}).

> «…se postran ante él los querubines y bendicen, cuando se levantan, el murmullo de los ángeles se escucha, y hay una algazara de alabanza cuando ellos elevan sus alas. El murmullo de los ángeles. Ellos bendicen la imagen

del trono-carro (בנית) el cual está arriba del cielo de los querubines y ellos cantan el firmamento de luz el cual está debajo el trono de su gloria». Más adelante en el fr. 23 col. II: «en el medio de la gloriosa apariencia de escarlata, los colores de la luz del espíritu del santo de los santos, ellos permanecen quietos en su sagrada estación ante el rey, espíritu de colores puros en el medio como una figura blanca (מראי תור). Y semejanza del espíritu de gloria es como hecho de ophir que produce luz».

Es interesante comprender que durante este período la idea de que una figura con «forma humana» se sentaría en el trono de Yahvéh comprende una teología que integra visión de la escatología más elaborada que concibe la realización del *eschaton* a través de mediaciones y una consideración de la historia como el lugar en donde se realiza el juicio de Yahvéh. El que se sienta sobre el trono es aquel que lleva a cabo el juicio en el pueblo de Dios, tema que en el NT será aplicado al Hijo del hombre. Por consiguiente, por paradojico que pudiera parecer, esta magnifica liturgia celeste representa una puesta en acción del juicio de Yahvéh en la historia política de Israel.

2.3. El silencio, la alabanza y el canto

La experiencia mística está asociada con la experiencia del éxtasis en cuanto experiencia originaria que conlleva una acción de Dios en la historia.

a) Un aspecto notable de los *Cánticos del Sacrificio Sabático* es el carácter de exhortación a la alabanza y al canto, no sólo terrenal sino que exhorta a la participación de la alegría de los ángeles: «cantad al magnífico Dios de poder, todos los espíritus de conocimiento y de luz» (4Q403 frag.1 42). Esta exhortación a la alabanza es considerada un sacrificio de alabanza a Yahvéh que confiere la participación mística en la asamblea de los ángeles. En esta liturgia no hay nada de ofrenda o víctimas sacrificiales como en el templo de Jerusalén. Los animales y el comercio se transforman en canto y silencio. En este contexto pareciera que se nos dice que el lenguaje apropiado del ámbito sagrado y ante el rey es el canto y el silencio sagrado. El texto del séptimo sábado, del 17 del mes, en el *Cántico* 4Q403 frag. 1, 36-46: «*cantad* con júbilo, estos que se regocijan de tu conocimiento, con la alegría entre los ángeles magníficos. *Proclamad* su gloria con la lengua de todo lo que proclama conocimiento»… «dad gracia…», «Cantad con la porción elegida, es decir, una melodía con la alegría de los ángeles» (v. 39-40). Algunos autores como C. Newsom han sugerido que, por un lado, la falta de sacrificios en

el asentamiento de Qumrán como de oblaciones, y por otro, la relevancia de la oración y la alabanza de esta liturgia, indica que los Cánticos fueron el vehículo que provocaba en la comunidad la participación en la liturgia de los ángeles y, por tanto, que la función de estos *Cánticos* era la de conducir a un *tipo de experiencia mística comunitaria*. Por otra parte, es importante al respecto vincular estos *Cánticos* con el «sacrificio de alabanza» mencionado en Jon 2,9: καὶ ἐξομολογήσεως θύσω σοι ὅσα ηὐξάμην ἀποδώσω σοι σωτηρίου τῷ κυρίῳ; Sal 50,14-23; 52,2, no obstante que allí se utiliza otra terminología como «zabah» y «todah». En la LXX αἱ εὐχαὶ ἃς ἀποδώσω αἰνέσεώς σοὶ es posible que esto represente una tradición ya presente desde muy antiguo en Israel en donde la alabanza es considerada como medio de expiación y comunión con Yahvéh. También en 4Q403 frag.1 y en 4Q404 (4QShirShabb ^{c}), v. 4 caracteriza a Dios como aquel a quien le pertenece todo lo que exulta, frag. 4, 5 «porque él es el Dios de todo lo que canta por siempre». Es particularmente interesante esta caracterización del cielo como el ámbito donde el canto es el lenguaje apropiado para dialogar con Dios: «cantad al Dios poderoso con la porción elegida, esto es una melodía con la alegría de los ángeles». En la Biblia Hebrea es extraño caracterizar tan enfáticamente la alegría y el canto de los ángeles en el cielo. En este Cántico se invita a la asamblea celeste: «cantad al Dios de poder por la parte espiritual, una melodía, con la alegría de los ángeles». Esta misma importancia dada al canto aparece en 4Q405 frag. 4. 5. 69. 6. 58, 57 (=4Q403 1i; 4Q404 4-5) en donde se expresa la felicidad celeste en relación con el canto: la «alegría de los ángeles», «celebración de todos los santos», «maravillosos cánticos, cantad por siempre» y también: «cantad al Dios poderoso con la porción elegida, pues esto cantad con la alegría de los ángeles, y celebración con todos los santos, para una maravillosa canción en eterna felicidad». Es muy sugerente y pensamos que muestra una sorprendente afinidad con algunos dichos de Jesús en cuanto caracteriza el cielo como un lugar en donde los ángeles cantan y son felices.

b) El silencio y el susurro. En la antigüedad la reflexión acerca del silencio está relacionada con el misterio, es decir en el contexto de la acción divina en la historia. El silencio humano es la contraparte de la acción que realiza Dios a través de su espíritu. El término «susurro de los ángeles» (*kol demamat*) es recurrente en los *Cánticos* para describir la alabanza que se produce en medio de los ángeles ante la presencia del trono (cfr. 4Q405 frag. 19, 7; frag. 20 col. II; frag. 21-22, 7-8.12.13.) Tanto en la descripción del movimiento del trono como en la descripción del santuario y de acuerdo a la descripción dada en 4Q405 frag.19, 7 aparece la mención de este susurro: «debajo del

maravilloso santuario hay un susurro de ángeles bendiciendo…». Señalemos algunos aspectos importantes de este elemento de la liturgua celestial. En el contexto del desierto es relevante señalar la convergencia de este texto con el texto de Is 40,3 utilizado en Jn 1, 23: «Yo soy "la voz de uno que clama en el desierto: Enderezad el camino del Señor", como dijo el profeta Isaías» en donde Juan se identifica con una voz celeste. La insistencia acerca de «la pequeña voz», «el susurro de los ángeles» que también encontraremos en otros textos apocalípticos y en el targum a los profetas[14] lleva a pensar en la existencia de uno o varios ángeles que atienden al trono y que son descritos solamente por la función trascendente que cumplen (cfr. Is 40,3).

Los investigadores ven en relación al «susurro» una «referencia al silencio celestial la cual no se adecua al lenguaje»[15]. Allison por su parte relaciona «qol demamat» con 1Re 19,12, y a su vez Tuschling señala: «the phrase from1 Kgs "*kol demamat*" is found in 4Q405 fr.20ii-21-22 8, sound of divine stillness, referring to the angelic praises»[17]. Nos parece que no se acierta al tema de fondo con estas apreciaciones, el silencio y el murmullo de los ángeles apunta al regocijo y felicidad en que se encuentra el visionario y al carácter salvífico de éste. Así, por ejemplo, en el v. 13 el alegre regocijo de los ángeles se hace silencio «hay una pacífica bendición de los ángeles en todos los campamentos de los ángeles», el silencio se torna expresión del éxtasis y de la felicidad en que se encuentran los ángeles, por otra parte, la expresión muestra un carácter paradojal, en el frag. 16 (=4Q402 9) dice «ellos anuncian en la quietud». Esta frase se volverá a repetir posteriormente para describir la majestad del culto celestial, es posible que se esté describiendo el sublime anuncio dado por los ángeles de un modo trascendente. Finalmente, en los vv. 11.12 aparece «la voz de bendición» y en la expresión «bajo del maravilloso santuario está una suave voz de los ángeles bendiciendo» que remite posiblemente al texto de 1Re 19, 12, en que menciona la LXX *fone auras leptes,* el vibrante silencio Job 4,16; Is 33, 3. El texto de 1Re 19,12 expresa una relación entre la «pequeña voz» y el paso de Dios en la historia de Israel y del profeta, la brisa de viento que cruza el mar rojo indica la acción silenciosa y liberadora del Dios de Israel que cruza el mar y conduce a su pueblo hacia la tierra prometida. La brisa que escucha el profeta Elías es la experiencia del Dios siempre nuevo que lo saca y lleva a refundar el pueblo de Dios.

[14] No obstante que en Qumrán se conoce la tradición de la voz en el cielo; en 1QS col VIII, 14-15, la cita de Is 40,3 es interpretada en relación sólo al mandato: «preparad el camino», en cambio en Marcos y en el TIs 40, 6 se interpreta el término קל/ φωνη que es identificado *con un profeta.*

[15] R. M. Tuschling: *Angels and Orthodoxy,* 127.

[16] Ibíd.

Este texto es particularmente ilustrativo, pues muestra que el místico no está vuelto hacia el fondo de la cueva sino que es llevado por Dios a estar en la brecha, participando en la crisis con su pueblo, es fuera de la cueva donde Dios se manifiesta y se presenta. En los textos de Éxodo y Ezequiel el soplo de Dios está en relación a la acción de liberación y restauración del pueblo que se encuentra esclavo en Egipto y cautivo en Babilonia. Es posible que estas expresiones, como la que se encuentra en 4Q405 se dice: «cuando ellos se levantan (los querubines) el susurro de los ángeles *"kol demamat elohim"* es escuchado….» responda al esquema de correspondencia estudiado en otro artículo.

Conclusión

La tradición del trono-carro desde sus inicios en Ezequiel está unida a la idea del Templo como centro del Universo, donde habita Yahvéh. En el texto de Ez 1,1-18 refleja la idea que donde está Dios está el Templo, de acuerdo a esto, el Templo de Dios se ha trasladado al país de los Caldeos junto a los desterrados, colocando así las bases para la comprensión de un templo espiritual «no hecho con manos humanas». En las tradiciones apocalípticas enoquicas y esenias esta idea volverá a aparecer. La visión del trono de Yahvéh de acuerdo a esto es necesario entenderla como una experiencia no de una piedad ascética individualista sino como una experiencia del Dios siempre nuevo, que transforma los sistemas políticos y religiosos. La experiencia mística representa una búsqueda del modelo original y fundante, que conlleva la liberación y plenitud. Para el movimiento de Qumrán el nuevo templo adquiere dimensiones místicas en contraste, el sistema religioso oficial es realmente sustituido por este otro espacio sagrado trascendente. A partir de estas reflexiones es posible aventurar que la postura contestataria ante el templo de Jerusalén de apocalípticos y grupos marginales del cambio de era estaba basado en este modelo de un culto trascendente como en el que aquí hemos estudiado.

Sumario: Introducción; 1. Contexto de los Cánticos del Sacrificio Sabático; 2. Ezequiel y el segundo Éxodo; 2.1. Una liturgia alternativa a Jerusalén; 2.2. El santuario y el trono; 2.3. El silencio, la alabanza y el canto; Conclusión.